



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 13 - NÚMERO 23 - ANO 2021

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2021 EdUECE/CMAF/LETRAFIL/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEX (SISTEMA REGIONAL DE INFORMACIÓN EN LÍNEA PARA REVISTAS CIENTÍFICAS DE AMÉRICA LATINA, EL CARIBE, ESPAÑA Y PORTUGAL).



A Revista **Conatus** ESTÁ INDEXADA NO DOAJ - DIRECTORY OF OPEN ACCESS JOURNALS:
[HTTP://WWW.DOAJ.ORG/](http://www.doaj.org/) E NO INDEXADOR EBSCO PUBLISHING: [HTTP://WWW.EBSCOHOST.COM/](http://www.ebscohost.com/)



A Revista **Conatus** TAMBÉM ESTÁ INDEXADA NO INDEXADOR DIALNET:
[HTTP://DIALNET.UNIRIOJA.ES/SERLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

DISPONÍVEL EM

<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/index>

FICHA CATALOGRÁFICA PREPARADA PELA
BIBLIOTECÁRIA THELMA MARYLANDA - CRB - 3/623

Revista Conatus: Filosofia de Spinoza/Universidade Estadual do Ceará,
Centro de Humanidades. – v. 1, n. 1, (jul./dez. 2007). – Fortaleza: Ed. da
Universidade Estadual do Ceará, 2007 –

Semestral

ISSN: 1981 - 7517

1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará, Centro
de Humanidades.

CDD: 100



Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista Anual publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA
APOIO:
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA - CMAF
EDITORIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL

VOLUME 13 - NÚMERO 23 - ANO 2021
FORTALEZA, CEARÁ

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 13 - NÚMERO 23 - ANO 2021

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ EM COEDIÇÃO COM O
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE E COM O GT BENEDICTUS DE SPINOZA

CAPA /GRAPHICS EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

Revista Conatus

PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima

Tel./Fax.: 55 - 85 - 3101 2033

CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

revistaconatus@terra.com.br conatus@uece.br

gt_spinoza@terra.com.br

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 13 - NÚMERO 23 - ANO 2021

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

VICE-REITOR

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

EdUECE

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 13 - NÚMERO 23 - ANO 2021

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

ADRIÁDE SCARLETTY

ADRIELE DA COSTA SILVA

APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES

ARLENE BARBOSA FELIX

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

CLAYTON DE MOURA OLIVEIRA

DANIELA RIBEIRO ALVES

DAYANE MARIA MARTINS VIDAL

ELAINY COSTA DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

FABIOLA DA SILVA CALDAS

FABIOLA SOARES GUERRA

FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

FRANCISCA NEPOMUCENO DE SOUZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

JAYME MATHIAS NETTO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

JOCILENE MATIAS MOREIRA

KARINE VIEIRA MIRANDA

RENATA DE OLIVEIRA SILVA

SAMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

ALEX LEITE - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB (VITÓRIA DA CONQUISTA-BA, BRASIL)

AYLTON BARBIERI - UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC (FLORIANÓPOLIS-SC, BRASIL)

CARLOS BALZI - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

CARLOS CASANOVA - DOCTORADO DE FILOSOFÍA - UNIVERSIDAD DE CHILE (BECA CONICYT)

CÉSAR MARCHESINO - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

DIANA COHEN - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES (BUENOS AIRES, ARGENTINA)

DIEGO TATIÁN - UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO - UNIV. EST. DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

EMILIANO DE AQUINO - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE (FORTALEZA-CE, BRASIL)

ENÉIAS FORLIN - PROFESSOR DO DEPT. DE FILOSOFIA DA UNICAMP (CAMPINAS-SP, BRASIL)

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO (FORTALEZA-CE, BRASIL)

HÉLIO REBELLO - UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

HOMERO SANTIAGO - DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

JOSE EZCURDIA - Universidad Nacional Autónoma de México - UNAM (México-D.F.)

JULIANA MERÇON - UNIVERSIDAD VERACRUZANA - UV (Xalapa, México)

LOURENÇO LEITE † - UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA (SALVADOR-BA, BRASIL)

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA - UNIVERSIDADE DE LISBOA, FAC. DE LETRAS (LISBOA, PORTUGAL)

MARILENA CHAÚÍ - PROFESSORA DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DA USP (SÃO PAULO-SP, BRASIL)

MAURICIO ROCHA - PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA - PUC-RJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ODILIO AGUIAR - UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ - UFC (FORTALEZA-CE, BRASIL)

PAULO DOMENECH ONETO - UNIV. FED. DO RIO DE JANEIRO - UFRJ (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

PAULO VIEIRA NETO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ - UFPR (CURITIBA-PR, BRASIL)

JEFFERSON ALVES DE AQUINO - UNIV. ESTADUAL VALE DO ACARAÚ - UVA (SOBRAL-CE, BRASIL)

JORGE VASCONCELLOS - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF (RIO DE JANEIRO-RJ, BRASIL)

ROBERTO LEON PONCZEK - UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SALVADOR (SALVADOR-BA, BRASIL)

SEBASTIÁN TORRES CASTAÑOS - UNIV. NACIONAL DE CÓRDOBA - UNC (CÓRDOBA, ARGENTINA)

SÉRGIO LUÍS PERSCH - UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB (JOÃO PESSOA-PB, BRASIL)

WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA - UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA (SÃO BERNARDO-MA)

XESÚS BLANCO ECHAURI - UNIVERSIDADE SANTIAGO DE COMPOSTELA (GALIZA, ESPANHA)

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 13 - NÚMERO 23 - ANO 2021

ISSN: 1981 - 7517 (IMPRESSA)

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9-11

O MÉTODO GEOMÉTRICO ANTICARTESIANO DE ESPINOSA

ARTUR CARDOSO, p. 13-18

SOBRE A SERVIDÃO: UMA ANÁLISE DOS AFETOS HUMANOS E A UTILIDADE RECÍPROCA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA, p. 19-28

O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 1)

JOÃO ABREU, p. 29-44

UMA VISÃO PANORÂMICA DO TRATADO POLÍTICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

KARINE VIEIRA MIRANDA, p. 45-55

CONTRIBUIÇÕES DE ESPINOSA PARA UMA FILOSOFIA DA ARTE OU UMA TEORIA ESTÉTICA

LEONARDO SOUZA DOS SANTOS, p. 57-69

REVISITANDO A NOÇÃO DE MORTE EM SPINOZA

NEI RICARDO DE SOUZA, p. 71-81

A ATIVIDADE SIMULTÂNEA DO CORPO E DA MENTE COMO POTÊNCIAS ATIVAS A PARTIR DOS AFETOS ALEGRES RELACIONADOS À MENTE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

VIVIANE SILVEIRA MACHADO, p. 83-94

RESPOSTA ÀS QUESTÕES DE UM PROVINCIAL - III PARTE - CAPÍTULO XV

PIERRE BAYLE

(TRADUÇÃO DE Marcelo de Sant'Anna Alves Primo), p. 95-103

NEOPLATONISMO E SPINOZISMO

ÉMILE BRÉHIER

(TRADUÇÃO DE WANDEILSON SILVA DE MIRANDA), p. 105-106

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 107-111

COMO PUBLICAR, p. 113-115



EDITORIAL

*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

A Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA inaugura com este número, uma nova periodização: passaremos a publicar uma edição por ano.

A **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** após um longa jornada de trabalho, migrou para o novo PORTAL DE REVISTAS DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE: <<https://revistas.uece.br/>>.

Nosso próximo passo editorial é providenciar o DOI² dos textos já publicados em nossa revista e dos textos que serão publicados.

Neste número de nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando nove textos, sendo sete artigos e duas traduções inéditas em língua portuguesa.

No primeiro texto, **ARTUR CARDOSO**, em seu artigo intitulado **O MÉTODO GEOMÉTRICO ANTICARTESIANO DE ESPINOSA**, analisa o texto spinozano *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE) visando comprovar a hipótese de que o método de Spinoza pode ser caracterizado como um “método geométrico anticartesiano”.

A seguir, **Brena Kátia Xavier da Silva**, em seu texto intitulado **SOBRE A SERVIDÃO: UMA ANÁLISE DOS AFETOS HUMANOS E A UTILIDADE RECÍPROCA** efetua uma análise da *Ética* de Spinoza, com foco particular nas partes Terceira e Quarta da obra, objetivando compreender a constituição das relações humanas a partir da questão nuclear da servidão, interpretada através da lente da utilidade recíproca e da dinâmica dos afetos. Na Parte III destaca-se tanto a relevância dos afetos e paixões na experiência humana quanto a ineficácia, e até o prejuízo, de qualquer tentativa de suprimi-los. Na Parte IV investiga-se a desconstrução realizada por Spinoza dos conceitos convencionais de bem e mal, que abre caminho para a noção de utilidade recíproca e desafia a exigência de um contrato social, ao passo que revela como as interações sociais dos homens delineiam a forma como cada encontro os influencia.

No texto seguinte, o terceiro, **JOÃO ABREU**, em seu artigo **O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 1)** propõe o problema da

1 Tradução: “Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa.” (*Ética*, Parte 1, Axioma 1).

2 O DOI, “Identificador de Objeto Digital”, é um padrão de letras e números que serve para identificar itens digitais. Sua finalidade é a manutenção da perenidade dos arquivos da internet, significando que se o site no qual seu texto foi publicado sair em definitivo da internet, o texto ainda poderá ser encontrado pelo seu identificador – o DOI.

propriedade privada à obra de Espinosa e sua lógica a partir de três questões centrais: (1) o que significa ser proprietário e que poderes se outorgam ao proprietário no texto de Espinosa? (2) como conceber a propriedade-desejo, aqui entendida como o desejo de separar e garantir o “meu”, com relação ao problema da produção do conhecimento, da liberdade e da política, segundo a lógica espinosista? (3) como se mapeia afetivamente o desejo de acumulação, uma espécie particular da propriedade-desejo, e por que isso é relevante, segundo a mesma lógica?

A seguir, **KARINE VIEIRA MIRANDA**, com o artigo intitulado **UMA VISÃO PANORÂMICA DO TRATADO POLÍTICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA**, apresenta uma visão panorâmica e preambular do *Tratado Político*, oferecendo uma investigação introdutória ao leitor, trazendo elementos históricos que envolvem a obra, apresentando sua estrutura, tecendo breves considerações sobre o prefácio, juntamente com ponderações sobre os afetos na *Ética*, uma vez que esses se apresentam como o ponto de partida do *Tratado Político*. Além disso, apresenta uma exposição resumida de alguns assuntos tratados nos onze capítulos da obra que foram divididos em duas partes, seguindo a demarcação feita por Atilano Domínguez, comentador e tradutor espanhol das obras spinozanas, juntamente com o olhar comentadores da filosofia política spinozana, que nos auxiliam com suas interpretações, perspectivas, comentários e hipóteses.

No quinto texto, **LEONARDO SOUZA DOS SANTOS**, com seu artigo **CONTRIBUIÇÕES DE ESPINOSA PARA UMA FILOSOFIA DA ARTE OU UMA TEORIA ESTÉTICA**, apresenta um trabalho que une fragmentos escritos por Bento Espinosa sobre arte, beleza e feiura e música. Os conceitos de arte, música, beleza e feiura se adequam aos conceitos propostos na ontologia de Espinosa. Segundo o autor, o conceito de arte é proposto como a operação com as afecções, o conhecimento das imagens inseridas no engenho individual e coletivo. Os afetos importantes para a estética, a beleza e a feiura, são compreendidos como ignorância das causas determinantes para a alegria ou a tristeza, bem como, são entendidos como uma comparação aos padrões de perfeição e imperfeição. Os afetos decorrentes dos artefatos são mais fortes com o entendimento das causas determinantes, assim como, esses afetos guiam o engenho e estabelecem um sistema de relações entre indivíduos. A finalidade da arte é a utilidade. A estética, a relação entre as imagens dos artefatos e os afetos, é útil para organizar os encontros do indivíduo maior potência.

No artigo a seguir, intitulado **REVISITANDO A NOÇÃO DE MORTE EM SPINOZA**, o autor **NEI RICARDO DE SOUZA** examina as concepções sobre a morte e busca compreender como ocorre a destruição de uma coisa singular, na perspectiva da filosofia spinozana, adentrando as proposições que abordam a problemática da morte e dialogando com os comentadores da obra de Spinoza que se dedicaram a analisar essa temática.

No sétimo texto, **VIVIANE SILVEIRA MACHADO**, em seu texto intitulado **A ATIVIDADE SIMULTÂNEA DO CORPO E DA MENTE COMO POTÊNCIAS ATIVAS A PARTIR DOS AFETOS ALEGRES RELACIONADOS À MENTE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA**, analisa sistematicamente a obra maior do pensador holandês, a *Ética*, e outros manuscritos do autor, comentadores, etc., para investigar a seguinte hipótese: a *Ética* é um caminho para pensarmos a construção de uma sociedade mais autônoma e livre?

O oitavo texto é a tradução do texto de **PIERRE BAYLE** realizada por **MARCELO DE SANT'ANNA ALVES PRIMO** que tem por título em português **RESPOSTA ÀS QUESTÕES DE UM PROVINCIAL (III PARTE, CAPÍTULO XV)**, na qual o autor irá tecer considerações sobre a imaterialidade de Deus, bem como as dificuldades que acompanham a opinião de John Locke e abordará um fragmento de uma carta do Padre Mersenne.

Por fim, encerramos este número com a tradução intitulada em português de **NEOPLATONISMO E SPINOZISMO**, realizada por **WANDEILSON SILVA DE MIRANDA**, do texto em francês de **ÉMILE BRÉHIER**, publicado originalmente no livro *Études de Philosophie Antique* publicado em Paris no ano de 1955 pela PUF.

Aproveitamos também para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação em nossa revista, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação de nossa revista.

Boa leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)





O MÉTODO GEOMÉTRICO ANTICARTESIANO DE ESPINOSA

ARTUR CARDOSO *

Introdução

Num esforço inicial para caracterizar o *Tratado da Emenda do Intelecto*, podemos dizer que é um curto texto onde Espinosa investiga os primeiros passos de sua própria reflexão filosófica. O texto inicia com uma reflexão pessoal sobre as motivações do filósofo, que o levaram a abandonar o senso comum de sua época sobre aquilo que seria bom e buscar “[...] algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitado todos os demais, o ânimo fosse afetado” (Espinosa, 2015, p. 27). A partir daí, o autor nos leva a percorrer um caminho de questionamentos que adquirem cada vez mais profundidade filosófica. Esse percurso envolve a explicitação sobre o real significado de “bem” e “mau” (*Ibid.*, p. 33), e sobre nossas formas de perceber e conhecer não somente o mundo como a nós mesmos (*Ibid.*, p. 37).

Nessas primeiras páginas um leitor poderia notar certa semelhança as *Meditações Metafísicas* de Descartes. Isso porque ambos os textos mostram um autor que inicia sua investigação filosófica a partir de uma motivação e um exercício reflexivo profundamente pessoais, e através de uma dúvida acerca das concepções dadas pela sociedade. Essa proximidade pode ser endossada na medida em que Descartes e Espinosa não só viveram no mesmo período mas, também, no fato de que Espinosa foi um assíduo leitor da filosofia cartesiana, como podemos confirmar em seu texto *Princípios da Filosofia Cartesiana*. Isso se explica ao considerarmos que Descartes viveu um período considerável na Holanda, onde publicou bastante e seu pensamento encontrou terreno fértil para se difundir. Contudo, apesar dessa proximidade temporal, espacial e estilística entre os dois filósofos, a reflexão que aqui se

deseja fazer tem como objetivo ressaltar uma fratura nessa aproximação.

Mas onde se localiza essa fratura? Para isso precisamos retornar ao percurso do *Tratado da Emenda do Intelecto*, no momento e que Espinosa primeiramente coloca a questão acerca de seu método de investigação: “[...] depois que conhecemos qual conhecimento nos seja necessário, há que se trazer agora a Via e o Método pelo qual conheceremos as coisas que, por tal conhecimento, cumpre conhecer” (*Ibid.*, p. 43). Aqui, Espinosa expõe sua forma de pensar qual seria o melhor método para seus objetivos investigativos. A partir daí, desde o primeiro momento, no qual Espinosa desarma o problema colocado por Descartes sobre a necessidade de um método superior para decidir qual o melhor método, até a reconstrução espinosana da imagem do ferreiro usada por Descartes como exemplo metafórico, Espinosa revela uma concepção de método profundamente anticartesiana. Ou seja, nas páginas do *Tratado da Emenda do intelecto*, Espinosa constrói um “método geométrico anticartesiano”. Isso porque mesmo que a forma do raciocínio filosófico espinosano possua uma inegável inspiração geométrica, como vemos na *Ética* por exemplo, a metodologia de Espinosa vai contra um princípio básico da cartesiana. Contudo, para que esse caminho seja adequadamente exposto, devemos primeiramente explicitar a noção de método espinosana.

A Concepção de Método Espinosana

[...] para que se descubra o melhor Método de investigar o verdadeiro não é mister um outro Método para que se investigue o Método de investigar o verdadeiro; e para que se investigue este segundo Método, não é mister um outro terceiro, e assim ao infinito, pois, de tal modo, nunca se chegaria ao conhecimento verdadeiro, mais ainda, a conhecimento algum. (*Ibid.*, p. 43).

* Mestrando em Filosofia na Universidade de São Paulo - USP

A partir do trecho acima que Espinosa começa a descrição do que ele pensa o método para a reflexão filosófica por excelência. Já nesta primeira colocação, percebemos que o método espinosano não se trata de algo a ser escolhido. Se o melhor método para a investigação pudesse ser selecionado, a falta de um critério para essa seleção causaria a necessidade de um método superior de decisão para escolhermos o método mais adequado. Essa necessidade de um método superior continuaria ao infinito, impedindo qualquer produção de conhecimento, como o próprio Espinosa explicita. Então, o método espinosano deve possuir um caráter especial para escapar ao problema da necessidade de um método superior e sua infinita regressão. Ou seja, ele deve ser, em sua própria constituição, já o melhor método, de uma maneira que parâmetros contingentes não precisem ser estabelecidos para justificar o caráter mais adequado do método em questão.

Em outras palavras: o método deve ser verdadeiro por sua natureza, e não por um parâmetro externo a ele. Nesse sentido, Espinosa dá um passo atrás em seu raciocínio e toma a ideia verdadeira como fundamento. Espinosa afirma que temos uma ideia verdadeira e ela não é o mesmo que seu ideado, ou seja, “[...] algo é o círculo, algo outro é a ideia do círculo” (*Ibid.*, p. 45), por exemplo. Isso porque a ideia do círculo não possui periferia ou centro como é o caso de seu ideado (o círculo). Então, Espinosa explica essa relação entre ideia e ideado afirmando que uma ideia verdadeira é a essência objetiva de seu ideado, mas ela é em si mesma algo tão real quanto seu ideado. Isso é importante na medida em que a ideia também se torna algo inteligível e não apenas seu ideado. Ou seja, Espinosa ressalta que o movimento de conhecer e “reconhecer o conhecimento” (saber que sabe) são distintos. Além disso, uma ideia, por sua vez, também terá sua “ideia da ideia do ideado”, e assim por diante num movimento infinito.

O que Espinosa quer evidenciar colocando essas reflexões? Eu não preciso “saber que sei” para conhecer uma coisa. Nas palavras do autor: “[...] para que eu saiba, não é mister que eu saiba que sei, e muito menos é mister saber que sei que sei [...]” (*Ibid.*, p. 47). Logo, não é necessário o regresso a uma ideia anterior a ideia em questão para que algo possa ser conhecido. Pelo

contrário, considerando que a ideia evidencia um reconhecimento do conhecimento, ao ter a ideia verdadeira de uma coisa eu devo, necessariamente, já ter conhecido essa coisa. Ou seja, “[...] para que eu saiba que sei, necessariamente devo saber primeiro” (*Ibid.*, p. 47).

Portanto, já que não é necessário “saber que sabe” para saber, Espinosa coloca que para obter a certeza de uma verdade basta ter a própria essência objetiva da verdade em questão. Ou seja, a justificativa de uma verdade só necessita de uma essência objetiva ou ideia adequada para garantir a certeza. Isso é o mesmo que dizer que a verdade não precisa de nenhum signo, “[...] mas é suficiente ter as essências objetivas das coisas ou, o que é o mesmo, as ideias, para que se elimine toda a dúvida [...]” (*Ibid.*, p. 47). Portanto, para sabermos qual o método verdadeiro, não seria necessário nada além de sua essência objetiva. Qual seria a essência objetiva do verdadeiro método? A própria verdade do conhecimento, ou seja, as essências objetivas das coisas conhecidas. Isso porque Espinosa iguala as noções de “verdade”, “essências objetivas das coisas” e “ideias adequadas”. Dessa forma, Espinosa pontua que o método não é um signo extraído de ideias já adquiridas, mas a via para que a verdade seja buscada. Logo, ao obter ideias adequadas, o método não seria então estruturado, já que ele já estaria presente desde o início do trabalho filosófico. Na verdade, ele seria desvelado através do reconhecimento desse conhecimento já possuído.

[...] o Método não é o próprio raciocinar para inteligir as causas das coisas, muito menos é o [próprio] inteligir as causas das coisas, mas é inteligir o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza, para que daí conheçamos a nossa potência de inteligir e assim coibamos a mente para que ela se intelija confirme aquela norma todas as coisas que são a inteligir, trazendo como auxílio regras certas e também fazendo com que a mente se fatigue com inutilidades. (*Ibid.*, p. 47).

O método verdadeiro emerge como esse elemento que está na própria certeza da verdade da ideia. Através do método, aquele que o usa deve então confirmar a verdade de uma ideia, tornando o método algo fundamentalmente secundário a ideia, pois como Espinosa já colocou: para saber que sei devo, primeiramente,

saber. Portanto, para saber que uma ideia é verdadeira devo, primeiramente, ter essa ideia. Logo, dizendo a mesma coisa com palavras diferentes: para saber qual o verdadeiro método devo, primeiramente, já possuir o verdadeiro método. Reconhecer uma ideia como verdadeira já é realizar uma operação através do método, logo, se tenho uma ideia verdadeira e sei que ela é verdadeira o método já foi empregado. Ou seja, “[...] o Método não é nada mais que conhecimento reflexivo ou ideia da ideia [...]” (*Ibid.*, p. 49). Por “ideia da ideia”, Espinosa entende o movimento reflexivo, no sentido de voltar-se sobre si mesmo, realizado na ideia para averiguar sua verdade. Essa operação é o verdadeiro método: nada além do conhecimento que volta sobre si mesmo.

A partir disso, podemos refletir sobre um certo caráter de imanência que essa concepção de método expressa. Isso porque essa concepção de método nos impede de dissociá-lo do processo do conhecimento mesmo que ele não seja o ponto de partida. O método naturalmente se desvela durante a investigação. Isso é fundamental: o método é, de certa forma, descoberto por nós a partir de nossa própria inteligência. Além disso, como já foi estabelecido que o método é a “ideia da ideia”, para desvelar o método só é necessário uma ideia verdadeira que, necessariamente, devemos já possuir. Espinosa caracteriza essa ideia verdadeira como um “instrumento inato” já existente em nós, que “[...] sendo inteligida, simultaneamente [faz com que] se entenda a diferença que há entre tal percepção e todas as outras” (*Ibid.*, p. 49). Logo, a inteligência de uma ideia já existente em nós revela o método verdadeiro. Enfim, o método se torna um elemento naturalmente expresso durante o processo de conhecer que, por sua vez, assume um caráter de princípio imanente em relação ao método.

Analisar a relação do método com a ideia verdadeira e o intelecto através da noção de imanência ganha ainda mais profundidade quando pensamos na filosofia espinosana como um todo. Seguindo a estruturação apresentada na *Ética*, onde a substância (*natura naturans*) é o princípio imanente (E1P18) de todos os modos finitos (*natura naturata*) que, por sua vez, expressam essa natureza totalizante, podemos pensar o método verdadeiro como uma ex-

pressão das próprias capacidades do intelecto. Ou seja, uma expressão da natureza do intelecto que busca por compreender a si mesma, ou seja, a natureza totalizante (a substância). Nesse momento, em sua demonstração no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa aponta para o “Ente perfeitíssimo”, ou seja, Deus, logo, a própria substância (E1P14). A relação entre método e substância é esclarecida no seguinte trecho:

E como é claro por si que a mente tanto melhor se entende quanto mais entende da Natureza, consta daí que tal parte do método haverá de ser tão mais perfeita quanto mais coisas a mente entender, e haverá de ser, então, perfeitíssima quando a mente atentar ou refletir sobre o conhecimento do Ente perfeitíssimo. (Espinosa, 2015, p. 49).

Através desse trecho podemos ver o caráter imanente do método em relação a natureza do intelecto, logo, a própria substância. O método é também a expressão da capacidade do intelecto de voltar-se sobre si mesmo e investigar sua própria natureza, portanto, mais uma vez, o método aparece como momento fundamental para a investigação filosófica. Trata-se de um “momento” por ser algo que é desvelado pelo intelecto a partir da ideia verdadeira e que, por sua vez, torna-se parte essencial do processo questionador filosófico e faz com que esse mesmo processo possa continuar da melhor maneira possível.

UM MÉTODO ANTICARTESIANO

Durante a exposição descrita acima, Espinosa também faz alusão a um exemplo metafórico que já havia sido usado por Descartes em seu texto *Regras Para a Direção do Espírito*. Nele, Descartes compara seu método às artes mecânicas, apresentando a imagem de um ferreiro privado de todas as suas ferramentas para realizar seu ofício (Descartes, 1985, p. 31). Inicialmente sem as ferramentas necessárias, o ferreiro se serviria de materiais rústicos para começar seu ofício, usando uma pedra como martelo, por exemplo. Descartes então afirma que, antes de prosseguir para a realização de seu ofício, construindo espadas e outros objetos, o ferreiro faria ferramentas melhores com as rústicas que conseguiu juntar. Em outras palavras: usando a pedra que ocupa a função de martelo, o ferreiro construiria um martelo de fato, pra então

produzir aquilo que deve (espadas, capacetes, etc.). Descartes compara essa narrativa ao modo como devemos empregar o método na investigação filosófica: depois de agregar um grupo de preceitos que parecem ser inatos à nossa mente, não devemos imediatamente tentar solucionar robustos problemas filosóficos com eles, mas devemos procurar nesses preceitos o que há de necessário para a investigação da verdade. Ou seja, primeiro devemos investigar e desenvolver o método para então buscar a solução de problemas colocados pela investigação filosófica.

Isso se parece, em certa medida, com o que vimos do método espinosano. Afinal, o método em Espinosa também é este momento da reflexão filosófica que é posterior a um ponto de partida. Podemos entender o ponto de partida em Espinosa como a primeira ideia verdadeira, e fazer uma relação com o ponto de partida colocado por Descartes: “preceitos que parecem ser inatos à nossa mente” (*Ibid.*, p. 31). Num primeiro olhar, ambos os filósofos parecem falar do mesmo método, que é um pensamento endossado pelo fato de que ambos usaram um método “geométrico” em suas filosofias. Contudo, existe uma diferença sutil entre o método espinosano e o método cartesiano. Essa diferença não diz respeito a estrutura geométrica do método, necessariamente, mas sim a forma como ele é compreendido para além de sua estrutura, ou seja, o fato de que este método é um elemento estruturante de um sistema metafísico (no “sentido moderno”), e não somente matemático.

Mas como essa diferença é apresentada no texto? Espinosa reconstrói a mesma imagem do ferreiro que não possui suas ferramentas de trabalho no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Contudo, o motivo pelo qual Espinosa resgata esse exemplo metafórico é para desarmar o problema do “regresso ao infinito” que emerge da justificação de veracidade do método, que já foi apresentado aqui neste texto. Logo depois de afirmar que não é necessário um método mister para definir qual o método verdadeiro, e assim seguir esse processo infinitamente, Espinosa coloca:

Mas, na verdade, o caso aqui se comporta do mesmo modo os instrumentos corpóreos, sobre os quais seria lícito argumentar da mesma maneira. Porque, para forjar o ferro, é mister um martelo, e para que se tenha um martelo, é necessário fazê-lo, para o que é mister outro

martelo e outros instrumentos, para cuja obtenção também haverão de ser mister outros instrumentos, e assim ao infinito; e desse modo alguém frustradamente se esforçaria em provar que os homens não tem poder algum de forjar o ferro. (Espinosa, 2015, p. 43).

A partir desse trecho, vemos que Espinosa recupera o problema das ferramentas de Descartes para fazer uma espécie de “redução ao absurdo” com a mesma imagem. Por um lado, trata-se de um exemplo metafórico, portanto levá-lo ao absurdo é, de certa forma, quebrar sua função original. Contudo, ao mostrar como, na realidade das coisas, a imagem do ferreiro que primeiro constrói todas as suas ferramentas para então realizar seu ofício como movimento natural das artes mecânicas é absurda, Espinosa mostra que a forma como Descartes coloca essa metáfora é de uma tremenda idealidade (em contraposição à realidade). Afinal, ao fazer seu primeiro martelo rústico, usando pedras e outros materiais, ele prossegue tentando fazer um martelo melhor. Ou seja, o ferreiro de Descartes já sabe o que é um bom martelo sem ter feito uma única espada. Torna-se uma metáfora curiosa, na medida em que o ferreiro já se entende como ferreiro e sabe que precisa de um bom martelo e uma boa bigorna para fazer utensílios metálicos de qualidade, portanto, ele também sabe como fazê-los. Logo, o ferreiro de Descartes já conhece todo o percurso de seu desenvolvimento antes mesmo de iniciá-lo, o que é um absurdo. Espinosa descola essa imagem para um contexto menos ideal, colocando a questão do desenvolvimento das artes mecânicas ao longo do tempo em primeiro plano:

Mas, do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, e assim, prosseguindo gradativamente de obras simplíssimas a instrumentos a outras obras e instrumentos, perfizeram com pequeno trabalho tantas e tão difíceis coisas, assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante; e assim, gradativamente, avança até que atinja o cume da sabedoria.” (*Ibid.*, p. 45).

Como podemos averiguar, a reconstrução espinosana drena parte da idealidade de Descartes, mesmo que ainda seja um exemplo metafórico. Espinosa faz isso posicionando a metáfora dentro do que seria o processo histórico de desenvolvimento das artes mecânicas. Ou seja, nunca houve um primeiro ferreiro que, já se reconhecendo como ferreiro, seguiu para a confecção de todas as ferramentas que precisava. Na verdade, as artes mecânicas foram um processo que ainda está em andamento até os dias atuais. As ferramentas usadas no ofício não foram desenvolvidas em sua máxima eficiência para que então ele pudesse ser realizado. As ferramentas se desenvolveram ao longo do tempo simultaneamente às artes mecânicas. Ou seja, o desenvolvimento das ferramentas foi/é parte do desenvolvimento das artes mecânicas até hoje. Se quisermos expandir ainda mais a metáfora, pensaríamos como as artes mecânicas continuaram a evoluir após o século de Descartes e Espinosa. O domínio da moldagem de metais evoluiu para a atual engenharia mecânica, viabilizando máquinas capazes de abrir novas possibilidades de construções metálicas. Enfim, o desenvolvimento e criação de ferramentas são parte constante do processo enquanto ele prossegue, e é isso que Espinosa quer provar recolocando a imagem cartesiana.

Como essa nova metáfora se traduz na reflexão sobre o método? O método deixa de ser essa “segunda etapa” do raciocínio filosófico, considerando a percepção das ideias inatas à mente como a “primeira etapa”. O método, segundo Espinosa, estaria sempre no pano de fundo do raciocínio filosófico mas, assim como o conhecimento filosófico, o método também estaria em constante reavaliação e reconstrução. Isso porque o método espinosano não é uma forma na qual o conteúdo do conhecimento é encaixado para que então a verdade possa ser relevada, mas é a própria expressão da verdade do conteúdo do conhecimento. Portanto, o método espinosano é, fundamentalmente, anticartesiano. Ele vai contra o princípio mais fundamental da metodologia de Descartes: o método é um elemento necessário para a revelação da verdade filosófica. No caso de Espinosa, tanto o método como a verdade do conhecimento nos aparecem simultaneamente, e os dois estão numa constante relação de construção simultâ-

nea. Enquanto o método cartesiano responde ao problema de como começar o raciocínio filosófico, o método espinosano vai além: ele não só desarma o problema do início da reflexão filosófica, mas também sistematiza o movimento do progresso do conhecimento ao longo do tempo.

Dito isso, podemos perceber que a forma como abordamos o método geométrico espinosano não deve ser a mesma com a qual entendemos o método cartesiano. Na verdade, se consideramos o método usado à maneira de Descartes como o “método geométrico” por excelência, seria mais adequado dizer que o método espinosano é inspirado pela geometria ou ordenado à maneira dos geômetras, repensando o subtítulo original da *Ética*. Se o método geométrico padrão é o cartesiano, o que é diferente considerando o espinosano? Primeiro, podemos pensar numa leitura que iguala ambos os métodos, e lê a *Ética* da mesma forma que o *Discurso do Método*, ou seja, que considera as definições e axiomas espinosanos como completos e indubitáveis, que necessariamente devem ser aceitos para que a filosofia espinosana mostre seu potencial. Entender a *Ética* dessa forma é considerar o método espinosano como uma moldura, na qual o conhecimento verdadeiro terá de se encaixar dentro.

Porém, se considerarmos o método espinosano como foi descrito no *Tratado da Emenda do Intelecto*, podemos pensar as definições e axiomas dos livros que compõem a *Ética* como as ferramentas rústicas que estão disponíveis no início da reflexão. Espinosa coloca um grupo de afirmações ao início de cada livro da *Ética* para que o leitor possa usá-las de ferramentas para compreender sua filosofia. Por isso que, inicialmente, essas definições axiomas não são acompanhadas de uma justificativa, ou seja, são vazias de conteúdo verdadeiro. O leitor deve aceitar essas afirmações não de uma maneira dogmática, mas pragmática. Posteriormente, durante a exposição das proposições, as afirmações vazias e expressões obscuras como “substância” vão ganhando conteúdo e, conseqüentemente, objetividade.

CONCLUSÕES

Portanto, de fato, trata-se de uma filosofia estruturada de maneira geométrica, com definições e axiomas que resultam em proposições

através de um processo dedutivo. Contudo, a *Ética* é uma grande exposição de um sistema metafísico, e não matemático. Dessa forma, o conteúdo daquilo que é colocado também tem sua importância, ao contrário de uma demonstração matemática onde todos os números expressam o mesmo elemento: quantidade. Logo, mesmo que a estrutura da demonstração geométrica permaneça a mesma em Espinosa, a forma como o conteúdo presente nessa demonstração é visto pode assumir uma forma não intuitiva. Ou seja, a forma como Descartes aplicou seu método geométrico não torna ela a única maneira de pensar a filosofia em termos geométricos.

Em tom conclusivo, podemos destacar que: o método espinosano é anticartesiano porque vai contra o princípio de Descartes que o método é anterior ao desenvolvimento do conhecimento. Contudo, a estrutura da demonstração geométrica é a mesma para os dois filósofos. A diferença sutil está na forma como os dois autores interpretam a estrutura geométrica do método. Além disso, como vimos, Espinosa problematiza mais o método, levando em consideração certos elementos que Descartes não comenta. Isso é possível na medida em que, mesmo usando uma estrutura fixa (a da demonstração geométrica) o conteúdo do raciocínio é muito mais amplo que o conteúdo matemático. Dessa forma, Espinosa foi capaz de cunhar um “método geométrico não-cartesiano”.

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, René. *The Philosophical Writings of Descartes*. Tradução: John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch. Cambridge: Cambridge University Press. 1985.

ESPINOSA, Baruch. *Ética*. 2. ed. Tradução: Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica. 2017.

ESPINOSA, Baruch. *Tratado da Emenda do Intellecto*. Tradução: Cristiano Novaes de Rezende. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2015.



SOBRE A SERVIDÃO: UMA ANÁLISE DOS AFETOS HUMANOS E A UTILIDADE RECÍPROCA

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA *

Neste artigo, a busca reside na compreensão da constituição das relações humanas a partir da questão nuclear da servidão, interpretada através da lente da utilidade recíproca e da dinâmica dos afetos. Com esse objetivo, efetua-se uma análise da *Ética* de Spinoza, com foco particular nas partes Terceira e Quarta da obra. Na Terceira parte, destaca-se tanto a relevância dos afetos e paixões na experiência humana quanto a ineficácia, e até o prejuízo, de qualquer tentativa de suprimi-los. Essa perspectiva torna-se crucial para entender a maneira como os afetos modelam a vida dos indivíduos. Na Quarta parte, investiga-se a desconstrução realizada por Spinoza dos conceitos convencionais de bem e mal, que abre caminho para a noção de utilidade recíproca e desafia a exigência de um contrato social, ao passo que revela como as interações sociais dos homens delineiam a forma como cada encontro os influencia.

Nesse cenário, surgem a necessidade, a função e a segurança como aspectos primordiais que intensificam tanto o medo quanto a esperança em cada ser humano, consolidando o vínculo entre aqueles que perseguem a melhor maneira de sobrevivência e perseverança. Observa-se, assim, a formação de agrupamentos, a edificação de comunidades e a seleção de líderes. A noção de segurança é erguida, e as comodidades são paulatinamente integradas à vida comunitária. Contudo, esse mundo aparentemente benéfico é permeado por uma realidade inevitável e sem justificativa clara, um mundo saturado de doenças, fome, guerras e infortúnios inumeráveis que podem modificar irrevogavelmente a existência humana.

A figura de um líder civil, seja um rei ou um governante sob qualquer título, revela-se insuficiente para atenuar ou dominar as oscila-

ções do destino. Desponta, então, a necessidade de algo superior, mais firme e civilizado do que um mero ser humano, algo mais potente do que a própria natureza, onisciente e onipresente, enfim, um deus.

Com o entendimento da concepção de servidão apresentada no primeiro capítulo como ponto de partida, o presente estudo propõe-se a aprofundar a relação inerente entre a “necessidade” dos seres humanos pela figura de um líder e o complexo fenômeno da servidão. Essa investigação promete arremessar uma nova luz sobre os mecanismos subjacentes que dirigem as interações humanas e a constituição das nossas sociedades. Pode, assim, prover perspectivas valiosas para uma compreensão mais rica da condição humana.

1 UTILIDADE RECÍPROCA: UMA RELEITURA DO DESENVOLVIMENTO HUMANO EM COLETIVIDADE

O desenvolvimento humano em coletividade é profundamente enraizado no conceito de utilidade recíproca. A premissa central desta concepção reside na ideia de que nada é mais útil ao homem do que outro homem. Assim, a união para uma vida em coletividade emerge não como uma construção artificial que levaria os indivíduos a renunciarem a si mesmos em nome de uma suposta harmonia, fundamentada na obediência irrestrita, mas sim como um movimento natural de conscientização dos seres humanos. Esta perspectiva nos leva a rejeitar a noção de que os homens possam abrir mão completamente do seu direito natural, dependendo unicamente da capacidade do seu “senhor” em garantir sua existência. Tal abdicação não é apenas indesejada; ela é literalmente impossível. Não obstante, isso não impede que muitos acreditem fervorosamente na possibilidade de tal submissão, ou mesmo na existência de um “contrato” entre servos e senhor que os prenda a um regime de servidão, ligando-os a promessas de segurança e bem-estar.

* Mestra em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE.

Ao presumir um contrato que os retire do estado de natureza, os indivíduos estabelecem dois pontos fundamentais: a “existência” de dois estados no processo formativo humano e a percepção das sociedades como algo artificial, ao invés de um resultado natural do desenvolvimento humano ao longo da história. Segundo esse entendimento, a humanidade teria transitado de um estado sem leis, caracterizado pela insegurança e medo, para um estado civil, onde a segurança é assegurada pela lei e ratificada pelo contrato. No estado de natureza, a força determina a posse, levando a um constante estado de tensão e conflito. No estado civil, a lei prevalece, e com um líder e uma constituição, os homens constroem suas cidades, transferindo o controle de suas vidas e a responsabilidade de suas ações ao Estado.

Contudo, é imperativo reconhecer que o contrato é, na verdade, irrelevante e pode ser desfeito a qualquer momento. Os homens não transferem seu direito natural ou parte de sua essência a um soberano através de um conjunto artificial de leis positivas. Ao contrário, eles se unem em famílias, tribos, vilas e cidades por um instinto gregário, motivados por algo tão natural quanto a percepção das possibilidades de sobrevivência que o existir coletivo pode oferecer. Portanto, a utilidade recíproca é o motor essencial da coesão social, e a concepção do contrato e da submissão total são ilusões que não resistem a uma análise mais profunda e alinhada com a natureza humana. É a interação natural, e não um conjunto de acordos artificiais, que guia o desenvolvimento humano em coletividade, destacando a importância fundamental do outro na constituição da experiência humana.

2 DIFERENCIAÇÃO DA UNIÃO: ANÁLISE DA FORÇA E CONSENSO NO DESENVOLVIMENTO HUMANO

A natureza da união entre indivíduos pode ser diferenciada por sua causa originária. Em contraste com uma união forjada através da imposição de um indivíduo que busca demonstrar a superioridade do caminho que escolheu, a união genuína surge de um acordo mútuo entre indivíduos, fundamentada nas semelhanças existentes entre eles (E4P31Col). A propósito, essa união não visa a criação de uma massa amorfa que se mova de acordo com uma vontade imposta externamente. Ao invés disso, ela se constitui como uma unidade composta por in-

divíduos independentes que colaboram em prol de um objetivo comum, como a sobrevivência.

No contexto da natureza, é evidente que a potência do indivíduo sempre será limitada. Contudo, quando unidos, os indivíduos amplificam seu esforço para perseverar na existência (*conatus*). Isso não significa que possam superar a natureza, mas sim que o esforço conjunto fortalece sua capacidade de existir. A razão, aqui, atua como guia, determinando a ação conforme as leis da natureza e permitindo o desenvolvimento do conhecimento adequado.

O homem que age segundo a razão busca o que lhe é útil, conduzindo-o à vida em comunidade. Entretanto, o agir humano nem sempre é pautado pela razão. Muitas vezes, os homens sucumbem a afetos tristes, como a humildade e o rebaixamento, o que pode resultar em hostilidade e inveja. Nesse contexto, não se trata necessariamente de uma relação senhor-servo, mas de uma autoavaliação distorcida, onde o indivíduo se vê inferior aos outros (E3AD26, E3AD29Ex).

A humildade, embora possa ter um cunho negativo, também tem o potencial de conduzir à reflexão e ao crescimento pessoal. No entanto, nem todos são capazes de transformar a humildade em um exercício de autoavaliação, nem refrear seus afetos.

A preocupação com a condenação do corpo e o engrandecimento da razão, principalmente no contexto religioso, pode ser entendida como uma busca pela salvação. A questão surge: como a razão se encaixaria nessa busca, especialmente quando ela pode desmistificar dogmas e crenças? É importante lembrar que os homens nascem ignorantes das causas das coisas (E1A) e que muitos conceitos são obscurecidos por definições incontestáveis, tornando-se parte dos sistemas de crenças.

Em suma, não é a razão, mas as imagens criadas pela imaginação que adquirem realidade na mente humana e se solidificam em certezas. Assim, os homens são privados de conhecimento por ideias mutiladas e confusas - ideias inadequadas (E2P35S). A complexidade crescente dessas ideias e o desinteresse progressivo pelo seu exame podem levar a uma certeza infundada, onde o erro reside em qualquer questionamento, e nunca na verdade repetida. Tal condição sublinha a importância de uma análise

se cuidadosa e ponderada da natureza da união e da função da razão, que permita uma compreensão mais profunda da condição humana e de sua capacidade de agir e compreender.

É essencial enfatizar que a vontade dos homens não é dirigida por alguma “mão invisível” que opere de forma absoluta e arbitrária, mas, pelo contrário, ela é guiada por um conjunto de determinações naturais que induzem os indivíduos a agirem. Essa perspectiva encontra respaldo na proposição filosófica de que “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1D25C). Dessa forma, os homens, enquanto parte integrante da natureza, operam de acordo com as suas leis inerentes.

Neste contexto, a existência e a operação de uma coisa singular são determinadas por outra coisa singular, inseridas em uma sequência infinita de causalidade. Tal compreensão reflete a limitação do conhecimento humano em relação à duração de cada coisa, reforçando a natureza intrincada da realidade. A ação humana, portanto, não pode ser compreendida isoladamente, mas deve ser vista como parte de uma cadeia complexa e interconectada de eventos que obedecem às leis fundamentais da Natureza.

3 SOBRE A RELAÇÃO DOS HOMENS COM A SUA CRIAÇÃO

No apêndice da Primeira Parte da *Ética*, Spinoza propõe-se a examinar os preconceitos que poderiam obstar o entendimento de suas demonstrações, enfatizando que todos eles derivam de um único preconceito, o finalístico. Isso se deve à tendência humana de pressupor que todas as coisas naturais atuam em função de um fim específico, “chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto” (E1A). Esta visão configura um Deus carente que age em função de seu desejo de adoração.

Nessa concepção, já que tudo possui um fim, os homens orientam seu agir “em função da coisa útil que apetece” (E1A), fazendo da utilidade o objetivo de suas ações. Assim, interessam-se somente pelo resultado de um processo casuístico, negligenciando o conhecimento das

determinações causais que deram origem a esse resultado, conhecendo apenas o efeito. Esta ignorância acerca das causas torna-os presas fáceis para aqueles que sabem manipular o medo e a esperança para consolidar o poder soberano, tema que será desenvolvido posteriormente.

No apêndice, Spinoza continua apontando que, com sua atenção focada no útil, os homens se empenham em descobrir em si mesmos e nas coisas os meios para alcançar aquilo que lhes é útil. Por reconhecerem a possibilidade de encontrar tais meios, consideram que as coisas não possuem valor intrínseco, existindo apenas em função de seus fins. Assim, convencem-se da existência de um ser transcendente que orquestra a existência para que possam dispor de tudo conforme sua vontade.

Quando um homem julga os demais a partir de sua própria reflexão e comportamento, nada lhe parece mais lógico do que delinear o agir divino segundo o agir humano, atribuindo-lhe os mesmos desejos e temperamento inconstante que observa em si mesmo. Desta forma, a divindade protetora é representada como uma imagem fragmentada, cujas partes são aspectos do caráter humano, agora transferidos para o seu Deus. Essa representação leva à necessidade de culto e agrado constantes. Se os homens julgam ter uma dívida com os deuses, essa dívida será paga conforme a exigência divina, seja em sangue, incenso, óleo ou servidão, mediada pelos sacerdotes e sacerdotisas da “Cidade”. A adoração deve ser pública e constante, seguindo rigorosamente as normas do culto, como garantia contra possíveis ofensas e como meio de assegurar bênçãos e punições justas. A incompreensão dos desígnios divinos impõe aos homens a necessidade de adorar e louvar os deuses para conquistar sua graça. Como Spinoza observa, “Foi-lhes mais fácil, com efeito, colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam e cuja utilidade ignoravam, continuando, assim, em seu estado presente e inato de ignorância, do que destruir toda essa sua fabricação e pensar em algo novo” (E1A).

A permanência em um estado de ignorância e dependência é mais cômoda do que buscar novas perspectivas ou questionar o que está sendo constantemente repetido. Como possibilidade de conscientização acerca desses preconceitos, Spinoza destaca a importância da ma-

temática, que, ao ocupar-se “das essências das figuras e de suas propriedades”, mostra “aos homens outra norma de verdade” (E1A). Isso pode ser visto na contemporaneidade em campos como psicologia, sociologia e economia, que optam por hipóteses testáveis em vez da descrição narrativa do mundo em seus estudos.

Assim, a união do desconhecimento das causas com a obsessão finalista limita ainda mais a percepção do agir de Deus e da natureza, vinculando-os a uma posição de dependência em relação à humanidade. Nesta relação, Deus oferece os meios pelos quais os homens podem existir, e estes retribuem com seu amor “incondicional”, manifestado por meio da veneração. Tal compreensão, além de inverter a ordem pela qual as coisas são produzidas, transforma em imperfeito tudo o que foi criado imediatamente por Deus, e em perfeito aquilo que necessita de diversas causas intermediárias para existir. Em outras palavras, as causas singulares - especificamente os seres humanos - são consideradas uma “criação” direta de Deus, enquanto as demais coisas teriam sido “criadas” em função dos homens. Portanto, como fim último da vontade divina, os homens seriam necessariamente perfeitos.

Esta visão, no entanto, entra em conflito com a proposição 16 da Primeira Parte da *Ética*: “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)” (E1P16). Quando o intelecto divino considera a definição de qualquer coisa, conclui necessariamente uma vasta quantidade de propriedades, proporcional à realidade que a essência da coisa envolve. Como a natureza divina consiste em atributos infinitos, “cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero”, decorre da necessidade da natureza que infinitas coisas se sigam de infinitas maneiras (E1P16D).

Os entes singulares, nesse contexto, são apenas afecções dos atributos de Deus, e estão tão distantes da ordem necessária da produção divina que são finitos, determinados e possuem um conhecimento inadequado de si mesmos, de seu corpo, de sua mente e das coisas ao seu redor. Em outras palavras, a essência das coisas singulares não envolve a existência nem a duração, portanto são modos finitos, pois não decorrem necessariamente da natureza absoluta de Deus.

Esta compreensão subverte a noção comum da perfeição humana e da criação, realçando a complexidade do pensamento divino e da natureza, e desafiando os preconceitos que limitam a compreensão humana da ordem natural.

Spinoza destaca que, apesar da distinção estabelecida pelos teólogos entre “fim de falta” e “fim de assimilação”, a concepção popular de Deus é a de um ser cuja ação é restrita a um propósito, agindo invariavelmente em função deste. No entanto, segundo o filósofo, Deus é “um ente absolutamente infinito”, causa de si mesmo, que define a existência e ação de tudo o que há, atuando “exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (E1P17). Essa representação de um Deus sedento de atenção, que pune ou abençoa os homens conforme sua vontade, não é mais que uma imagem forjada pelo engenho humano ao observar a si mesmo e suas relações interpessoais. Deus torna-se o espelho da humanidade, não porque os homens sejam feitos à sua imagem e semelhança, mas porque reflete a imagem que a humanidade faz de si mesma.

Dessa maneira, convencidos de que tudo ocorre em seu benefício, os homens moldam seu mundo, figurando-se como parte integrante e especial da ordem natural, a única criação capaz de subjugar sua animalidade e alcançar a liberdade, conforme a lógica da razão. Contudo, pela incompreensão da natureza das coisas, fantasiam sobre elas e estabelecem sua própria ordem causal, submetendo a ela a natureza. “Com efeito, quando as coisas estão dispostas de maneira tal que, quando nos são representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, conseqüentemente, facilmente recordá-las, dizemos que estão bem ordenadas; se ocorrer o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou que são confusas” (E1A). Assim, classificam-nas como perfeitas ou imperfeitas conforme a adequação à ordem preestabelecida, julgando a natureza como errônea quando ela não apresenta o efeito esperado.

Nessa atividade de catalogação, o homem acredita na efetividade de um ordenamento natural, pois vê utilidade ao seu conhecimento, o que, em si, não é um erro. Ainda que influenciado pela imaginação, esse esforço de conhecer, na filosofia de Spinoza, não é uma forma menor de conhecimento, mas um dos três gêneros

— imaginação, razão e intuição — que operam simultaneamente na mente humana, sem hierarquia entre eles. Porém, quando os homens atribuem realidade aos objetos da imaginação, julgando-os mais agradáveis do que outras formas de conhecimento, comprometem seriamente sua capacidade de apreensão da realidade. “Vemos, pois, que todas as noções que o vulgo costuma utilizar para explicar a natureza não passam de modos do imaginar e não indicam a natureza das coisas, mas apenas a constituição de sua própria imaginação” (E1A).

O vulgo cria uma noção de liberdade baseada na observação de suas ações e desejos, acreditando que a vontade livre permite escolher entre coisas distintas aquela que satisfaz seu apetite. No entanto, ignoram as determinações que guiam suas ações, não considerando o esforço para conservar seu ser, seguindo as determinações de sua natureza. Buscam encontros que conservem ou aumentem sua potência de agir, fazendo com que as decisões sejam determinadas pela natureza, expressando a ordem causal de seus desejos e apetites (CHAUI, 1995). Portanto, seu objeto de desejo é tido como bom porque é desejado. Ao escolher, o homem sempre optará pelo mais útil, dentre o que é conveniente à sua natureza. Se em um encontro sua potência de agir é aumentada, maior será sua predisposição ao conhecimento, tornando-se mais alegre e potente. Assim, sua vontade é determinada a “escolher” sempre o melhor, reafirmando a visão de Spinoza sobre a causalidade e natureza do desejo humano.

4 Os HOMENS E A SERVIDÃO

Na *Ética*, de Spinoza, a imaginação é elencada como o primeiro dos três gêneros de conhecimento. É compreendida sob dois aspectos distintos, sendo definida como o “conhecimento originado da experiência errática” ou o conhecimento que surge “por ouvir dizer”. Por ser considerada uma forma de conhecimento inadequada, a imaginação concebe de maneira mutilada e confusa os outros corpos, principalmente quando estes se encontram relacionados com ideias ausentes na mente humana (LIMA, 2016). Alternativamente, a imaginação pode conceber ideias mediante uma variedade de associações de imagens derivadas das afecções sofridas pelo corpo humano, cujas causas são

muitas vezes desconhecidas ou erroneamente atribuídas a partir do “ouvir dizer”.

Através de aproximações e semelhanças, os seres humanos comparam imagens de experiências passadas, atribuindo significados e justificando situações que ultrapassam seu entendimento. Eles podem chegar a atribuir a causa dessas circunstâncias a uma vontade divina quando desistem de tentar encontrar uma explicação racional. Assim, a mente humana recorre à imaginação quando seu corpo é afetado, e, a partir dessa afecção, ela deduz a existência de um corpo exterior. Essa percepção leva à formulação de uma ideia, que é mais o resultado de uma análise comparativa do estado atual do corpo, em relação a um estado anterior, do que a definição de uma coisa por sua natureza própria.

O conhecimento das partes que compõem o corpo humano é complexo e multifacetado, referindo-se a Deus quando o corpo é afetado por numerosas outras ideias. Não existe uma relação exclusiva entre a ideia que constitui a mente humana e Deus. A mente não possui um conhecimento adequado do corpo, percebendo-o apenas na medida em que é afetada por causas externas (E3P12D). A tendência de constituir imagens baseadas nas relações entre os corpos leva a mente a conceber uma miríade de imagens, que gradualmente se sobrepõem e tornam-se cada vez mais difusas.

A incapacidade de distinguir as particularidades de cada coisa que afeta o corpo humano conduz a uma abstração de certas noções universais, que refletem a disposição do corpo humano. Conforme delineado no escólio dois da proposição 40 da Segunda Parte da *Ética*, os homens são influenciados por inúmeros corpos, e desses formam noções universais a partir das coisas singulares e dos signos. Contudo, na tentativa de explicar essas noções universais, podem falhar em expô-las corretamente, levando a uma compreensão errônea (E2P16C2).

Essa falha de comunicação pode, por sua vez, contribuir para a limitação da potência divina, já que os homens não possuem um conhecimento adequado de Deus e tentam inferir a partir da imaginação. O mesmo erro se manifesta quando deduzem juízos acerca das coisas singulares, criando um conceito que justifique Deus e a criação para si mesmos e para outros. É nesse ato de querer comunicar que o erro se

infiltra no conhecimento comum, sendo aceito como verdade. A falha de quem pensa ter conhecimento torna-se a má interpretação de quem ouve, e o dogma daqueles que repetem.

5 COROLÁRIO DA PROPOSIÇÃO 31 DA TERCEIRA PARTE DA ÉTICA DE SPINOZA: AMBIÇÃO E SERVIDÃO HUMANA

No corolário da proposição 31 da Terceira Parte da *Ética*, Spinoza afirma que “cada um se esforça, tanto quanto pode, para que todos amem o que ele próprio ama e odeiem também o que ele próprio odeia”. A seguir, no esolío, o filósofo acrescenta:

Esse esforço [*conatus*] por fazer com que todos aprovelem o que se ama ou se odeia é, na verdade, a ambição (veja-se o esc. da prop. 29). Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam todos por se odiar mutuamente. (E3P31S).

O citado texto revela que os homens, de maneira geral, buscam compartilhar uns com os outros as experiências que lhes trouxeram sensações de alegria e bem-estar, contribuindo para a potencialização do *conatus* individual, ou seja, do esforço para perseverar em seu ser. Da mesma forma, compartilham aquilo que os afetou negativamente, a fim de que outros possam evitar passar pelas mesmas experiências. É importante destacar que daquilo que é útil, tem-se o bem, enquanto daquilo que impede os homens de desfrutarem o bem, tem-se o mal. Comumente, a estas noções, a plebe tende a atribuir um valor moral, fundamentado em suas crenças em uma divindade transcendente. Assim, o bem está relacionado àquilo que facilita o culto e a adoração à divindade, e o mal refere-se ao que afasta os homens do caminho virtuoso.

Neste contexto, é relevante refletir sobre o desejo de cada indivíduo em fazer com que os outros vivam segundo suas próprias inclinações. Tal desejo remete à observação e à predileção pelo que é útil, e conduz ao anseio de governar. Este impulso revela-se no modo como o homem inicia e projeta o seu governo, optando entre uma forma virtuosa ou corrompida de exercer o poder. O texto também indica uma inter-relação complexa entre afetos humanos, onde o medo e a esperança atuam como ferramentas comple-

mentares, conduzindo a uma condição servil. A humanidade se condiciona a um estado de servidão, julgando-se protegida, mas este estado não é de segurança verdadeira, é o homem padecendo sob a influência da potência de outro.

Ao longo do TTP (*Tratado Teológico-Político*), Spinoza destaca três tipos de servidão, relacionados a sistemas de crenças, formação do Estado Civil, e uma junção dessas duas formas - a teocracia. Neste quadro, a união entre os homens é marcada pela humildade e rebaixamento, uma aceitação voluntária de sua servidão, enquanto aguardam o momento propício para assumir o poder.

A análise desta seção da obra de Spinoza nos conduz à compreensão profunda da ambição humana e do controle exercido por meio dos afetos. Os homens, impulsionados pelo desejo, medo, e esperança, podem exercer influência uns sobre os outros, configurando uma complexa rede de relações sociais. A servidão, neste contexto, é um reflexo da condição humana, marcada pela ambivalência entre a busca de poder e a submissão a ele, e pelas inúmeras formas como isso se manifesta na interação entre os indivíduos.

Marilena Chaui (2011) aborda um medo inerente a todos os seres humanos: o medo da morte e o desconhecimento absoluto que ela acarreta. Tal temor pode ser considerado o impulso primordial que alimenta o fervor religioso, tão característico da humanidade. A religião, portanto, transcende a simples aproximação entre Deus e humanidade, configurando-se também como a conexão entre o que o homem é nesta vida e o que ele preservará de si na próxima. Ela constitui a certeza da existência de uma vida futura pela qual ansiar, o escape do purgatório rumo ao paraíso, e a necessidade popular de algo que transcenda a natureza, uma força sobrenatural que opera pelo simples fato de existir, observando e aguardando a humanidade como um pai amoroso, pronto para aliviar qualquer angústia ou sofrimento proveniente da dúvida existencial.

Em função do medo da morte, os seres humanos criam subterfúgios para esse momento, até mesmo chegando a concebê-la não como o fim da existência, mas como um momento de libertação em que a alma se desprende do corpo e retorna à sua origem. Também pode ser vi-

sualizada como rito de passagem para uma vida gloriosa ou qualquer outra forma de pós-vida que a imaginação possa conceber. Deste modo, crer na existência de uma divindade pode ser o meio pelo qual algumas pessoas conseguem, não necessariamente eliminar, mas atenuar o medo da morte, abrigando a esperança de uma continuação da vida, numa forma quase fantástica de realidade a que se apegam por medo e esperança. Assim, constitui-se a primeira forma de servidão, na qual a humanidade ergue as paredes de sua própria prisão com o objetivo de retornar ao divino.

A segunda forma de servidão refere-se à constituição do Estado civil, associada à concepção popular do contrato. Representa a humanidade renunciando ao controle de si mesma, ao seu direito natural, em troca de ordem e segurança. Essa servidão política organiza-se de maneira análoga à religiosa, excluindo-se os ornamentos e aparatos religiosos; o resto permanece. É a mesma adoração, os mesmos medos e esperanças, agora direcionados ao líder civil. O imediatismo na obtenção de vantagens torna-se mais acentuado, assim como a intensidade das punições.

Esse processo de transferência de poder, que os homens acreditam existir, ocorre através do exercício da razão, permitindo-lhes construir um Estado em que o poder comum se centraliza em uma única pessoa ou em um pequeno grupo. Essa centralização visa evitar que o indivíduo prejudique os outros através do uso desregulado dos recursos naturais, o que levaria ao esgotamento dos mesmos e, conseqüentemente, a disputas. Desse modo, a insociabilidade decorrente da desconfiança impulsiona uma luta constante pelo poder, uma “guerra de todos contra todos”, onde a paz é mantida apenas pelo medo de novos conflitos.

A necessidade de segurança impulsiona os homens a agir com prudência, mas o estado natural desregulado torna isso inviável. Os homens, então, sentem a necessidade de uma força externa para direcionar suas ações e punir suas transgressões. Isso resulta na construção do Estado, o grande Leviatã, um produto do desejo humano que foge da ordem natural.

Entretanto, conforme Spinoza, o estado natural não deve ser valorado pelas leis positivas do estado civil, pois, nesse estado, nada

é considerado bom ou mau pelo consenso. No estado natural, cada indivíduo age segundo sua utilidade e inclinação, sem obrigações legais para com os outros. Neste estado, nada é de propriedade específica; tudo é de todos. Assim, no estado natural, não se pode falar em justo ou injusto, o que ressalta a complexidade da concepção humana sobre justiça, propriedade e moralidade no âmbito social e político.

O desconhecimento que os homens detêm acerca das causas, conjugado com as generalizações que elaboram das inclinações alheias a partir de suas próprias, conduz-os a conceber que todos partilham ou compartilharam de experiências análogas às suas e que, provavelmente, seguem o mesmo conjunto de valores, sem considerar as diferentes determinações a que estiveram sujeitos e a maneira como influenciaram nas disposições de seus corpos e na organização de suas mentes. Por ansiarem algo e julgá-lo bom, supõem que todos os outros têm o mesmo desejo pelo objeto e, para resguardá-lo, isolam-se com o propósito de evitar a perda deste, ante qualquer homem forte o suficiente para apoderar-se dele. Assim, no estado de natureza, os homens reiteram constantemente sua potência, analisando o que lhes é benéfico e direcionando seus esforços aos fins que favorecem sua existência.

Segundo a *Ética*, é quando cada homem procura o que é de máxima utilidade para si que todos se tornam, reciprocamente, de máxima utilidade uns para os outros. Efetivamente, quanto mais cada indivíduo busca o que lhe é útil e empenha-se em conservar-se, tanto mais virtude lhe é atribuída, ou, equivalente, maior potência possui para agir segundo as leis de sua natureza, isto é, para viver sob a direção da razão. Os homens concordam, em sua máxima expressão, quando vivem sob a condução da razão, de modo que serão de máxima utilidade uns para com os outros quando cada um buscar o que lhe é de máxima utilidade (E4P35C2).

Desse modo, a constituição de um Estado no qual os homens coabitam pode ser algo inerente à natureza humana, não sendo simplesmente a edificação de uma vontade livre que possuam, mas um bem que almejam, por considerá-lo útil para si e para os outros. Tal questão não se restringe a viver meticulosamente conforme a razão, mas também em harmonia

com os afetos, visto que a percepção do útil e a predileção por tudo que seja útil não pertencem estritamente ao campo da racionalidade ou do sensível. Essa é uma característica comum aos homens, pois, ao procurarem o que lhes é útil, esforçam-se por conservar seu ser e, na medida em que perseveram, maior será sua virtude e sua potência de agir. Portanto, ao supor que possa abdicar de seu poder, de sua potência em detrimento de outrem, o homem ilude-se ou é induzido ao erro, de tal modo que sua potência de agir fica condicionada por ideias inadequadas que limitam a capacidade da mente de compreender, tornando-o impotente perante as causas externas e adversas à sua natureza. Com seu *conatus* enfraquecido, os efeitos causados pelos afetos tristes são amplificados e, na medida em que não consegue conceber algo que afirme sua própria potência, a mente entristece-se progressivamente (E3P55). O homem, então, passa a fazer de si mesmo uma estimativa aquém da justa, recaindo novamente na humildade e no rebaixamento que favorecem a servidão que o medo e a esperança erigiram.

É neste ponto que a servidão religiosa e a civil convergem, originando uma terceira forma – a teocracia – que favorece a perpetuação de governos absolutos. Nesta configuração, a obediência a Deus equivale à deferência devida ao soberano, que é o líder escolhido pelo criador para governar, o avatar divino através do qual as divindades exercem seu poder sobre os meros mortais. Desobedecer às regras que compõem o contrato não é apenas ir contra a ordem do Estado, mas também transgredir a lei divina.

Nessa particular variação da servidão, a manipulação do medo e da esperança é tão refinada e sutil que muitos indivíduos se tornam incapazes de almejar algo além do que lhes é ofertado. Não se trata somente de uma questão de limitação ou exigência, mas do condicionamento que os acostuma a obedecer e a querer apenas o que lhes é concedido. Conformados com o seu lugar, entregam sua alma a Deus e o controle de seu corpo ao soberano. Qualquer noção de individualidade que possa desviar-lhes da fé ou perturbar o exercício de suas funções é imediatamente reprimida pelo próprio indivíduo ou por outrem, em razão do medo das consequências que tal atitude possa causar. Desse modo, sem duvidar, sem questionar e, por

vezes, sem pensar, prosseguem com suas vidas, temendo os castigos da ira divina e aguardando e suplicando por suas bênçãos. Vivem em constante temor de desagradar ao soberano e, com isso, ofender a Deus, mas sempre anseiam pelos bens resultantes de sua obediência, até que, inesperadamente, a fortuna mude sua direção de maneira implacável.

No prefácio do *Tratado Teológico-Político* (TTP), Spinoza reflete:

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas de alguma superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão há-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 for.” (TTP, prefácio).

A constante entre as formas de servidão, a fortuna, pode destruir qualquer tentativa de organizar o mundo através de ideias inadequadas, e até ser distorcida para tornar-se a “providência divina”, ou o conjunto dos desígnios divinos, insondáveis à simples compreensão humana. Alguns, dentre o vulgo, acreditam no livre-arbítrio, e com isso questionam a onisciência divina, o que torna a fortuna ainda mais aterradora.

Sem proteção contra tal força imprevisível, os homens deixam-se levar sem rumo, obedecendo a qualquer mandamento que lhes pareça útil, transformando em divindades aquilo que temem, e adorando fervorosamente seu algoz desconhecido (FEUERBACH, 1989, p.30). O futuro incerto alimenta o temor e, quando este medo se torna constante, a crença em algo melhor, a esperança de afastar os males e a possibilidade de um futuro cheio de benesses tornam os homens mais susceptíveis à superstição.

A teocracia revela uma complexa inter-relação entre fé, medo, esperança, poder e servidão. Em sua submissão a uma ordem que transcende a razão humana, os homens buscam encontrar sentido e segurança. O papel das figuras de poder, seja na forma do soberano civil ou de divindades, torna-se crucial na manutenção dessa ordem, e as variações na fortuna apenas intensificam a necessidade de submissão e

conformidade. Nesta dialética, as ideias de utilidade recíproca e potência individual são obscurecidas por crenças e desejos que fortalecem as correntes da servidão.

O Estado, quando permeado pela tirania e pelo dogmatismo religioso, está inexoravelmente destinado ao sofrimento. O equilíbrio delicado entre medo e esperança, necessário para governar, é uma sutileza que poucos alcançam, principalmente quando, intoxicados pelo poder, empenham-se mais em mantê-lo do que em assegurar a concórdia entre os cidadãos. Estes últimos, tomados pela inconstância da fortuna, sentem-se perdidos em relação ao curso de suas vidas, delegando essa decisão às mãos do líder civil ou, por extensão, a Deus, representado pelo soberano. Agora, o governante não detém apenas o domínio sobre o corpo de seus súditos, mas também sobre suas almas.

A vontade do soberano transforma-se no querer divino; suas leis tornam-se as ordens de Deus. Com seu trono assegurado por decreto celeste, governa como o filho predestinado e favorito da divindade, emergindo como senhor absoluto entre os homens. O soberano acumula os poderes civil, religioso e econômico, mas o mais importante, e talvez o mais pernicioso, é o poder sobre a vida daqueles que lhe servem. Essa sujeição não se dá por meio de um contrato social ou uma constituição, mas porque os súditos acreditam que tudo devem ao senhor, seja em termos de obediência, devoção ou até mesmo a própria vida.

Os cidadãos encontram-se aprisionados não apenas porque se habituaram a servir, mas também porque foram compelidos a esquecer as leis que regem sua natureza. Esta condição de servidão vai além de uma simples submissão física; ela penetra no âmago do ser, subjugando a mente e o espírito. A figura do soberano, erguida ao status de representante divino, torna-se um ícone inquestionável de autoridade, cujos mandatos se confundem com as ordens divinas. A fusão de poderes civis, religiosos e econômicos nas mãos de uma única entidade gera uma estrutura de controle quase intransponível, onde o questionamento e a dissidência são não apenas desencorajados, mas frequentemente punidos.

A tirania combinada com o dogmatismo religioso no governo de um Estado leva a uma

forma de servidão que transcende o físico, alcançando a alma e a consciência dos cidadãos. O desequilíbrio entre medo e esperança, exacerbado pela inconstância da fortuna, contribui para esse estado de subserviência, no qual os indivíduos sentem-se compelidos a submeter sua vontade, sua fé e até mesmo suas vidas ao soberano. Tal cenário pinta um quadro sombrio da governança, onde os princípios fundamentais da liberdade e da dignidade humana são ofuscados pela sedução do poder e pela manipulação da fé.

CONCLUSÃO

Neste artigo, explorou-se a ideia de servidão humana sob a perspectiva de Spinoza, dando ênfase aos conceitos de utilidade recíproca, afetos e interações sociais. Demonstrou-se como a relação entre o poder político e o religioso, articulada por intermédio da tirania, do dogmatismo e da teocracia, configura um cenário em que a servidão se estende além do controle físico, adentrando as esferas da alma e da consciência.

No contexto abordado, analisou-se a figura do soberano, imbuída de poderes divinos, que se transforma em um catalisador de um controle mais amplo e insidioso sobre os cidadãos. Investigou-se como a manipulação do medo e da esperança, assim como a invocação da fortuna ou da providência divina, servem como mecanismos habilmente empregados para moldar e direcionar a vontade popular. Discutiu-se a promessa de proteção divina, conjugada com o temor das consequências da ira celestial, mantendo os indivíduos em estado de subserviência.

A análise desta dinâmica exigiu um entendimento aprofundado das nuances da fé e do poder, e de como estes podem ser orquestrados para edificar uma ordem social favorável aos governantes, em detrimento da autonomia e liberdade dos governados. Ilustrou-se como a servidão religiosa e civil se amalgamam em uma teocracia, na qual o líder governa não somente como representante do povo, mas como encarnação divina, consolidando um controle quase totalitário.

Contudo, argumentou-se que essa forma de governança não será estável ou promissora. Estará predestinada ao sofrimento, uma vez que a delicadeza necessária para balancear o medo e a esperança é intrincada de ser alcan-

çada, especialmente quando o poder é exercido de maneira despótica e embriagante. A fortuna, sempre volátil, poderá alterar seu curso, e os frutos da obediência poderão dissipar-se, restando apenas o medo e a superstição.

Em síntese, o artigo delineou uma visão crítica e precavida sobre a confluência dos poderes religioso e civil, e a potencial perda de individualidade e liberdade que tal fusão poderá ocasionar. A reflexão conduziu-nos a uma certa compreensão da humanidade e da fragilidade da liberdade humana, quando confrontada pelas forças do medo, da esperança e do poder. Constituiu-se em um apelo à vigilância, à instrução e ao discernimento, a fim de que possamos identificar e resistir a tais manipulações e preservar a dignidade, a autonomia e o vigor do indivíduo em meio às complexas relações de poder que moldam nossa sociedade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

LIMA, Francisca Juliana Barros Sousa. **Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza.** Fortaleza: EdUECE, 2016.

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

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

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



O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 1)*

JOÃO ABREU **

1 INTRODUÇÃO

A *propriedade privada* refere-se, no imaginário do campo político-jurídico moderno, ao que Espinosa¹ poderia qualificar como uma garantia de poder exclusivo sobre as coisas. Nesse sentido, a noção de propriedade privada sugere uma *regra* especificamente estabelecida para a *disciplina da relação homens-coisas enquanto vise a separar o que cabe unicamente a cada um, afastados os demais*. A existência de toda *regra* supõe, no entanto, *desejo* que a explique, composto, no caso da propriedade privada, pelos afetos que movem o indivíduo a reivindicar uma coisa apenas para si. Nesse sentido, a propriedade privada remete também a um *desejo não regrado*, ou somente desejo, que pode ser definido como o *desejo de separar e garantir “o meu”*. Para que a *regra da propriedade* se afirme sobre o *desejo não regrado de propriedade* é necessário, segundo a teoria dos afetos espinosista, que aquela lhe seja contrária e mais forte, isto é, que a regra seja um desejo real de disciplina prevalecente sobre o desejo ilimitado do “meu”. Toda *regra* eficaz é um desejo de medida que prevalece sobre desejos incontidos.

* Este artigo é uma versão alterada e adaptada, para o formato de artigo, dos itens 3.1, 3.2 e 3.3, Parte II, do livro “O problema da propriedade privada em Espinosa” (Abreu, 2019), fruto de tese de doutorado orientada por Francisco de Guimaraens e Maurício Rocha, aos quais sinceramente agradeço. Sou o único responsável pelos erros do texto.

** Doutor em Direito pela PUC-RJ.

1 As obras de Espinosa consultadas serão abreviadas da seguinte forma: Ética (E), Tratado Político (TP), Tratado Teológico-Político (TTP), Tratado da Emenda do Intelecto (TEI). Os outros dois autores clássicos também terão a citação de suas obras abreviada: STGC para o Segundo Tratado do Governo Civil, de Locke; DGP para o Direito da Guerra e da Paz, de Grotius; e ML para *Mare Liberum*, também de Grotius. Outras abreviações: ap. – apêndice; ax. – axioma; cap. – capítulo; c/c – combinado com; cor. – corolário; def. – definição; def. af. – definição dos afetos; dem. – demonstração; esc. – escólio; explic. – explicação; lem. – lema; post. – postulado; pref. – prefácio; prop. – proposição; Proleg. – Prolegômenos; § – parágrafo.

Proponho, pelos motivos assim resumidos, que a propriedade privada seja concebida como um *complexo de desejos* em Espinosa, o que fará dela, contra a tradição político-jurídica moderna, um *problema social e político* em lugar de um *direito subjetivo* simplificado e apriorístico. Para chegar a essa conclusão e organizar o enfrentamento do problema, mantendo-nos fieis ao modo como Espinosa procede, convém trabalhar segundo três segmentos de questões, apenas para fins de exposição: a ontológica, a ética e a política. Desse modo, devemos tratar a propriedade privada – *regra* ou *desejo do “meu”* – segundo os problemas do conhecer (ontologia), do agir (ética) e da produção da vida em comum (política): como conceber, mapear e reger o desejo do “meu” segundo a ontologia, a ética e a política espinosistas? Como será demonstrado, o problema da propriedade é mais difícil de resolver nas esferas políticas de análise, planejamento e ação, o que justifica nossa ênfase na política.

Este artigo divide-se em duas partes, em razão do tamanho do texto. A primeira fixa as bases fundamentais do conjunto nos itens iniciais, para centrar-se em seguida no problema da propriedade privada enquanto *desejo de separar e garantir “o meu”* – ou simplesmente *propriedade-desejo*. Ao final, apresento uma sugestão de mapeamento afetivo do *desejo de acumulação* como tipo especialmente tenso da *propriedade-desejo* a ser considerado na produção das instituições da cidade. A segunda parte dedica-se ao problema da propriedade privada enquanto *regra* que deseja impor-se sobre aquele desejo do “meu” deixado por si – ou simplesmente *propriedade-regra*. No final da segunda parte, serão indicados vetores para o regramento institucional do *desejo de acumulação* – sempre segundo uma lógica do texto de Espinosa, que procuro demonstrar.

Espinosa utiliza o nome *proprietates* segundo o vocabulário filosófico, para definir o que decorre, de singular ou de comum, da essência das coisas. Pex.: “da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades (*proprietates*)” (E, I, prop. XVI, dem.). Esse tipo de uso não tem qualquer relação com o nosso objeto. A *propriedade-regra* e a *propriedade-desejo* de que trataremos não têm um termo correspondente único na obra de Espinosa. E isso é explicável: *propriedade-regra* e *propriedade-desejo* não são exatamente conceitos, mas modos de pensar. Quando trata da propriedade de que nos ocupamos, Espinosa utiliza termos distintos, como *dominus* (senhor ou dono), *dominium* (domínio ou propriedade) e derivados; *habe* (ter) e derivados; *jus* (direito) e derivados; *possident* (direito à posse) e derivados. Não é a exploração desses usos linguísticos, senão eventualmente, o que nos interessa, mas a lógica de pensamento que encobrem e, mais do que isso, a inserção da *propriedade-regra* e da *propriedade-desejo* como questão proposta ao próprio sistema de pensamento que parte da obra.

2 FORMAS DE PROPRIEDADE: DUAS TRADIÇÕES POLÍTICO-JURÍDICAS²

Há duas fases históricas, na tradição político-jurídica que nos interessa, acerca do que signifique ser *senhor*, *dono* ou *proprietário* e de quais poderes essa condição outorga.

A primeira, pré-capitalista, é *complexa*, porque marcada antes de tudo por formas *plurais*, e às vezes conflitivas, de domínio. É expectativa vã olhar, p.ex., para as relações de propriedade da alta idade média europeia e imaginar uma forma simples, que se amolde aos mais diversos tipos de bens: dinheiro, rendas, móveis, animais, escravos, terras, água corrente... A complexidade de formas era a regra. Um autor importante para a compreensão dessa fase pré-capitalista, Paolo Grossi (2006), defende que muitas formas jurídicas proprietárias de então se definiam segundo uma *perspectiva das utilidades de cada coisa*, contra a perspectiva moderna do sujeito soberano, que transcende as coisas. Daí a repartição feudal do domínio, p.ex., para abrigar diversos poderes sobre as coisas: *domínio eminente* (do senhorio) e *domínios úteis* (dos enfiteutas, arrendatários de longo prazo, superficiários etc.); daí a *posse*, o po-

der de fato sobre a coisa, quando prolongada, constituir costume sobre determinada utilidade (cultivo, pesca, caça miúda, pastoreio, coleta de lenha em floresta particular etc.), situação que não raro prevalecia sobre títulos formais de domínio.³ Outra característica dessa fase pré-capitalista é a inclusão de um conteúdo *jurisdicional* entre os poderes do *senhor*, *dono* ou *proprietário*, isto é, de poderes típicos de governo e administração. Com efeito, o fundamento da *soberania* não era o consentimento característico da moderna ideia de contrato social, mas o *domínio*. Nos documentos jurídicos do século XVII encontramos importantes referências ao conteúdo *jurisdicional* do domínio, p.ex., na defesa jurídica que Frei Serafim de Freitas faz do domínio português sobre mares, navegação e comércio com as Índias, polemizando com Grotius (Freitas, 1983: 256-257; 301-2). E no próprio Grotius – jurista de pensamento mais moderno, que tenta diferenciar *soberania* de *propriedade* – encontramos o reconhecimento de legitimidade de Estados Patrimoniais e a possibilidade de alienação da soberania e do Estado – esta equivalente à alienação de um bem por transferência entre vivos, o que denota a persistência de certo fundamento dominial do poder político (Grotius, 2005: livro 1, cap. 3, VIII; livro 2, cap. 6, I; e cap. 7, XXV).

3 “O ordenamento se espelha nas coisas, constrói-se do ponto de vista das coisas, e para o coração delas deslocar-se o momento vital. O jurídico não é mais o conjunto de formas supra-ordenadas segundo um projeto de soberania, mas o conjunto de modestos indumentos marcados por uma absoluta aderência plástica à realidade objetiva, formas incapazes de separar-se das estruturas, aliás na mais pronta disponibilidade a suportá-las” (Grossi, 2006: 43). Analisando documentos jurídicos do século XVII confirmei essa perspectiva das utilidades das coisas determinando as formas jurídicas de propriedade, p.ex., nos textos de Grotius. Exemplos: (i) Grotius defende o *uso inocente* de terceiro, contra uma espécie de propriedade soberana do lícito e do ilícito, levando em conta o tipo de bem de que se trata: sendo um alimento, deve ser tolerado que outro se alimente após saciada a própria fome; sendo fogo, não pode ser negado que outro acenda a chama da sua (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.2, XII); (ii) Grotius defende também que não se pode considerar como possuída uma terra que, sendo cultivável, não está cultivada (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.2, XVII); (iii) Grotius, no que diz respeito ao mar, considerado em sua totalidade e em suas partes principais – cujo domínio exclusivo era pretensão portuguesa – defende ainda que não é suscetível de apropriação, dada sua particular extensão, que “basta a todos os povos e para qualquer uso: para extrair água, para a pesca, a navegação” (Grotius, *DGP*: Livro 2, cap.2, III, §1º).

² Este é um resumo bastante arbitrário do item 2 da Parte I da tese referida: Abreu, 2017: 43-91.

A segunda fase histórica, correspondente à ascensão e domínio das relações capitalistas, caracteriza uma tradição político-jurídica *simplificada* da propriedade. As formas plurais de domínio serão substituídas por uma forma única e fungível: para cada coisa, quaisquer que sejam suas utilidades, um único dono. Propriedade ou domínio: sem subdivisões. A propriedade passa a ser considerada um poder *exclusivo e absoluto* sobre a coisa, qualquer coisa; os *direitos reais limitados* (muitos dos quais, outrora, *domínios úteis*) passam a ser considerados *acidentes* na relação dominial, em lugar de desdobramento do domínio – ou seja, algo excepcional no sistema de titulação jurídica; e a *posse* prolongada passa a ser pensada como digna de proteção não em si mesma, mas como *meio* de aquisição da propriedade. Por quê? Antes de tudo porque, em lugar da perspectiva das *utilidades* das coisas, começa a prevalecer a perspectiva do *indivíduo*, como soberano das coisas de que se apropria, o que se reflete na construção de formas jurídicas segundo a lógica de *direitos subjetivos*, ou seja, segundo a garantia política de poderes individuais sobre as coisas tendencialmente ilimitados e dotados de sanção contra terceiros. Isso convém com a ascensão essencialmente capitalista do *padrão de mercado* – ou seja, da tendência à quebra das barreiras políticas, sociais e jurídicas contra a conversão de todas as coisas em *mercadoria*. De fato, vemos marcada na tradição político-jurídica a correspondência histórica entre a ascensão de uma forma simples e abstrata de definição da propriedade, de um lado, e a conversão da terra e do trabalho em mercadorias, de outro: terra e trabalho passam a estar disponíveis para a circulação econômica tanto quanto qualquer objeto de propriedade, mediante preço fixado pelas “leis” de mercado. É no Código Civil francês, de 1804, que vemos consolidada a *simplificação* político-jurídica das relações homens-coisas segundo o *direito subjetivo de propriedade*. E é especialmente em Locke, que escreve no final do século XVII, que encontramos a virada ontológica em favor da perspectiva individualista do domínio, o que se extrai, entre muitos, de argumentos como estes:

Embora a Terra e todas as criaturas inferiores sejam comuns a todos os homens, cada homem tem *uma propriedade* em sua própria *pessoa*. A esta ninguém tem direito algum além dele

mesmo. O *trabalho* de seu corpo e a *obra* de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele [...]. (STGC, §27)

De tudo isso fica evidente que, embora as coisas da natureza sejam dadas em comum, o homem (sendo senhor de si mesmo e *proprietário de sua própria pessoa* e de suas ações ou de seu *trabalho*) tinha já em si mesmo o grande *fundamento da propriedade* [...]. (STGC, §44)

A propriedade moderna é tão simples quanto o *sujeito*, na feliz síntese de Grossi (2006: 67). Mais: a *propriedade* é inseparável do *sujeito*, sendo ambas as noções fundantes do aparato jurídico-político da modernidade.

É importante colocar Espinosa e o espinosismo nesse entrecruze: seja com relação ao século XVII, seja com relação à evolução do processo, que afirmaria o capitalismo e seu aparato político-jurídico nos séculos XVIII e XIX, indo além do Espinosa histórico. Para tanto, o próprio problema da propriedade privada precisa ser adequadamente proposto à obra e à sua lógica – que é o pretensioso objeto deste artigo. Para o debate.

3 O QUE SIGNIFICA SER SENHOR, DONO OU PROPRIETÁRIO NO TEXTO DE ESPINOSA?

Estamos entrando num assunto que suscita paixões: a propriedade. Mas quem nos guia é um filósofo para quem compreender as paixões é o que nos permite realmente *agir*. Por um lado, o sentido de cláusula pétrea atribuído à propriedade, como um postulado sagrado, opõe a fé e suas convicções a argumentos – e interrompe a comunicação. Por outro, as condenações moralistas, as ironias que desviam o debate, o escárnio que ridiculariza propriedade e proprietários produz o mesmo efeito: opõe a argumentos, quando não a fé invertida, a vaidade ou ambição de quem deseja reconhecimento por sua retórica ou inteligência superiores. Ambas as atitudes bloqueiam a produção teórica. Procurarei evitá-las.

A ocorrência mais importante sobre a propriedade (regra ou desejo) no texto de Espinosa está no *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*:

[N]o estado natural ninguém é senhor/dono (*dominus*) de coisa alguma por consenso, nem na natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e por isso no estado natural não pode ser

concebida nenhuma vontade de atribuir a cada um o que é seu (*unicuique suum tribuendi*) ou de arrancar de alguém o que é seu, isto é, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado civil, onde o que é deste ou daquele é discernido pelo consenso comum. [...] o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da mente.

É o surgimento da lei comum ou civil – obra da potência da multidão – que pode instituir a propriedade: tanto como *regra* da relação homens-coisas, o que parece óbvio, quanto como *desejo* de separar e garantir o “meu”, que só pode ter efetividade sob a lei civil. Não há desejo de propriedade que seja efetivo num estado natural puro, reino absoluto do medo.

Mas o que é ser *senhor, dono* ou *proprietário* no texto de Espinosa? Percorrendo o texto do *TP* encontraremos uma primeira sinalização: ser *senhor, dono* ou *proprietário* pareceria significar ter poder supremo, e a seu serviço, sobre coisas ou pessoas. Por exemplo: o fim de um poder adquirido por direito de conquista ou guerra, diz Espinosa, é o *domínio* e, por isso, aquele que o exerce tem escravos em lugar de súditos (*TP*, cap.5, §6º). Na mesma linha de raciocínio, desta vez distinguindo o poder dos pais sobre os filhos daquele do senhor sobre os escravos, Espinosa ressalta que apenas o poder do senhor sobre seus escravos é verdadeiro *domínio*:

Entre pais e filhos costumam, sem dúvida, dar-se mais e mais acerbos discussões que entre senhores e escravos. Não é contudo do interesse da família transformar a autoridade paterna em domínio e ter os filhos como escravos. É, portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo o poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união e concórdia dos ânimos. (*TP*, cap.6, §4º).

Ou seja: aparece no texto de Espinosa o uso, não eventual, da noção de domínio ou propriedade a princípio identificada como o *pleno poder sobre coisas ou pessoas*. Mas será mesmo que o domínio ou propriedade incide sobre pessoas? Da lógica do texto deduz-se que a resposta é negativa. Por dois motivos.

Em primeiro lugar, nas ocorrências textuais que encontrei sobre o “domínio” de pessoas, o objetivo explícito de Espinosa está claro: diferenciar *domínio* de *governo* (ou *jurisdição*) e

estabelecer as condições para que cidadãos ou súditos, embora sob o poder de quem governa, nunca se tornem servos ou escravos de quem, mais do que governar, deseja dominá-los.⁴ Para Espinosa, quem governa não detém poder equivalente ao de quem domina. Para ele, quem quer que detenha a soberania só a detém enquanto a potência da multidão, isto é, o direito natural da multidão o sustenta. Por isso, nem mesmo o rei pode alienar a soberania segundo a sua vontade – diferentemente do dono de uma coisa, que faz dela o que quer. Note-se o que diz Espinosa sobre a sucessão do rei no regime monárquico e seus fundamentos:

[A]queles que sustentam que o rei, por ser senhor do estado e o deter por direito absoluto, pode entregá-lo a quem quiser e escolher quem quiser para sucessor, sendo por isso o filho do rei herdeiro do estado por direito, estão certamente enganados. Com efeito, a vontade do rei só tem força jurídica enquanto ele detiver o gládio da cidade, e o direito do estado define-se somente pela potência. *O rei, portanto, pode na verdade abdicar, mas não pode entregar o estado a outro, a não ser com a conivência da multidão ou da sua parte mais válida.* [...] Morto [...] o rei, morre de certo modo a cidade, o estado civil volta ao natural e, por consequência, *o poder soberano volta naturalmente à multidão, a qual pode por isso fundar por direito leis novas e ab-rogar as antigas.* Desse modo, é evidente que ninguém sucede por direito ao rei, a não ser quem a multidão quer que seja sucessor [...]. Podemos também deduzir isso do fato de o gládio do rei, ou direito, ser na realidade a vontade da própria multidão, ou da sua parte mais válida, ou ainda do *fato de os homens dotados de razão jamais renunciarem ao seu direito a ponto de deixarem de ser homens e serem tratados como gado.* (*TP*, cap. 7, §25).

Aqui se nota um choque frontal entre Espinosa e Grotius. Grotius (a) nega que a soberania pertença sempre ao povo, (b) reconhece legitimidade aos Estados Patrimoniais, segundo critérios do domínio, (c) trata a alienação da soberania e do Estado como uma transferência de bens qualquer e, por isso mesmo, (d) cuida da sucessão do trono como uma alienação patrimonial por direito de herança (Grotius, *DGP*:

4 Por exemplo: *TP*, cap. 5, §7º (*príncipe possuído pelo desejo de domínio*); *TP*, cap. 7, §§ 12, 13 e 17 (*desejo e avidez do rei pelo domínio*, nos dois primeiros parágrafos; e *desejo de gerais de escravizar os soldados e estabelecer seu domínio*, no último).

Livro 2, cap.7). A posição de Espinosa é expressamente outra. Num outro trecho do mesmo parágrafo do *TP* acima transcrito, nosso filósofo distingue a posição do rei, com relação ao poder, da posição do pai, que deixa bens aos filhos:

[C]onvém notar que os filhos não são herdeiros dos pais por direito natural, mas civil. Com efeito, só a potência da cidade faz com que cada um seja dono de certos bens, pelo que a mesma potência, ou direito, que faz com que seja ratificada a vontade pela qual alguém determina algo sobre os seus bens, faz também com que a mesma vontade permaneça ratificada depois da morte dele, enquanto a cidade durar e, por isso, cada um no estado civil mantém após a morte o mesmo direito que tem em vida, uma vez que, como dissemos, não é tanto pela sua potência como pela potência da cidade, a qual é eterna, que pode determinar algo sobre os seus bens. *Porém, a posição do rei é totalmente diferente. Porque a vontade do rei é o próprio direito civil, e o rei é a própria cidade. Morto, portanto, o rei, morre de certo modo a cidade [...].* (*TP*, cap. 7, §25).

Vetor espinosista fundamental para pensar o *governo político* é o de que a detenção dos poderes públicos não se confunde com *domínio* sobre a multidão.

Em segundo lugar, embora não transpareça como objetivo explícito de Espinosa, podemos deduzir de sua lógica a intenção de reduzir todo domínio apenas às coisas (artificiais ou naturais – aqui incluídos animais, plantas etc.). Não é senão por experiência histórica que Espinosa reconhece a existência de *servos* e *escravos*; o uso da razão leva-o a verificar e encontrar as condições de produção – a causa genética – da servidão e da escravidão no desejo de domínio dos homens, que produz mentes dominadoras e mentes dominadas (*TP*, cap. 2, §10⁵). Mas Espinosa denuncia a que se reduzem os homens quando, entre eles, tudo parece se resolver segundo a lógica do domínio: reduzem-se a ove-

5 Tratando das causas por que um homem pode estar sob o poder de outro, Espinosa indica duas que dizem respeito ao corpo (estar amarrado ou sem meios de defesa ou fuga) e duas que dizem respeito à mente (estar dominado pelo medo ou, de tal modo vinculado pela esperança de um benefício, a ponto de viver sob o parecer alheio). Sobre as duas últimas, nosso filósofo escreve: “quem tem [um outro sob as duas últimas formas] fez juridicamente seus tanto a mente como o corpo dele, *embora só enquanto dura o medo ou a esperança; na verdade, desaparecida esta ou aquele, o outro fica sob jurisdição de si próprio.*” (*TP*, cap. 2, §10).

lhas (*TP*, cap. 5, §4^o), reduzem-se a gado (*TP*, cap 7, §25). Embora os homens possam se comportar como ovelha ou gado intermitentemente, ou por um curto ou longo tempo, os homens não são ovelha ou gado; os homens têm desejos que, por experiência intensa, se mostram propriamente humanos⁶. Assim, aquela denúncia de Espinosa não significa uma crítica moralista do poder entre os homens: significa uma crítica realista do fundamento desse poder, que não está, porque não pode estar, no *domínio*. Para Espinosa, o domínio parece ser apenas a *imagem* que os que ocupam posição privilegiada propagam sobre o fundamento do poder; imagem que nosso filósofo rebate com outras duas *imagens*: a do poder do pastor sobre as ovelhas, a do poder do criador sobre seu gado. Apenas estes constituem *domínio*.

Logo, outro vetor espinosista, por dedução, é o de que somente as coisas podem ser adaptadas ao serviço dos homens, não outros homens. Conclui-se que tanto a *propriedade-regra* como a *propriedade-desejo* referem-se unicamente a coisas em Espinosa. E, acessoriamente, conclui-se também que está excluído do domínio qualquer *poder de jurisdição*, que é próprio do governo entre homens.

4 OS PODERES DO SENHOR, DONO OU PROPRIETÁRIO NO TEXTO DE ESPINOSA

Uma outra questão: mesmo limitado às coisas, em Espinosa o domínio ou propriedade confere ao titular, de antemão, algum poder absoluto, pleno, supremo? Expandindo o raciocínio: quais são os poderes do senhor, dono ou proprietário indicados no texto de Espinosa?

Vimos que a complexidade das relações de propriedade pré-capitalistas deve-se, segundo a tese de Grossi assumida neste trabalho, à prevalência de uma ótica das coisas (principalmente das terras), e do uso a que são suscetíveis, em desfavor da ótica de um sujeito soberano, que transcenda as coisas: havendo vários planos de utilização compatíveis entre si, o poder ou direito sobre a coisa tendia a ser dividido em tantas partes quantas fossem as utilidades da coisa. Dessa

6 “[O]s afetos dos animais que são ditos irracionais [...] diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. Certamente o cavalo e o homem são arrastados pela lascívia de procriar, mas aquele o é pela lascívia equina, este pela humana. Assim também lascívias e apetites dos insetos, peixes e aves devem ser diferentes uns dos outros.” (*E*, III, prop. 57, esc.)

prevalência da ótica das coisas na definição dos direitos adviria, p.ex., a divisão do domínio em *domínio direto*, ou *eminente*, e *domínio útil*, tão característica do sistema feudal.

Existe algo assim no texto de Espinosa?

As duas ocorrências explícitas que identifico sobre a questão são estas:

[O] princípio de buscar o nosso útil ensina a necessidade de nos unirmos aos homens, e não aos animais ou às coisas cuja natureza é diversa da natureza humana. Por outro lado, temos sobre elas o mesmo direito que elas têm sobre nós. E mais ainda, como o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência, os homens têm muito maior direito sobre os animais do que estes sobre os homens. E não nego que os animais sintam, mas nego que por causa disso não seja lícito cuidar de nossa utilidade e usar deles ao nosso gosto, tratand-os conforme mais nos convenha, visto que não convêm conosco em natureza e seus afetos são por natureza diversos dos afetos humanos [...]. (E, IV, prop. 37, esc. 1).

[Q]uando dizemos que cada um pode estatuir o que quiser sobre aquilo que é do seu direito, tal poder não se deve definir só pela potência do agente, mas também pela aptidão do paciente. Se, de fato, digo por exemplo que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva. (TP, cap. 4, §4º).

Como podemos ver, é a potência dos homens (o agente), dentro dos limites postos pela aptidão da coisa (o paciente), o que a princípio definirá o direito daqueles sobre esta. As coisas determinam limites, não direitos. Não se encontra no texto de Espinosa preocupação inicial e declarada com os usos de que a coisa é suscetível, como ocorre com Grotius. Espinosa define o desejo deixado por si (*desejo*) e o desejo de reger (*regra*) dos homens a partir da potência humana. No que diz respeito à propriedade especificamente, num tempo em que estava por toda parte, inclusive vulgarizada, a noção de repartição do domínio em *domínio direto* e *domínio útil* com relação às terras, nenhuma palavra sobre essa divisão se encontra na obra de Espinosa.⁷ E, não obstante, ele trata da propriedade de terras. No regime monárquico mais apto a perseverar, nosso filósofo defende que as terras

sejam públicas: nenhum particular deve ter bens imóveis, que devem ser alugados aos cidadãos para cultivo ou habitação (TP, cap. 6, §12; cap. 7, §§8º e 19). No regime aristocrático mais bem instituído, por sua vez, Espinosa defende que as terras devem ser privadas, mediante venda aos súditos (TP, cap.8, §10).⁸ Tendo tido ocasião, nosso filósofo não dividiu o domínio.

De que forma essas considerações incidem sobre a definição dos poderes do senhor, dono ou proprietário de alguma coisa? É que, sob a ótica das coisas e da divisão do domínio, o que define tais poderes são as *utilidades* que as próprias coisas oferecem: pesca, pastoreio, plantio, habitação, coleta de madeira, exploração de minerais, caça, comércio etc. – e não é por essa ótica infundável que Espinosa envereda.⁹ Será, então, que a obra de Espinosa se alinha a uma ótica soberana e individualista dos homens, constitutiva do simplificado e abstrato *direito subjetivo de propriedade* moderno?

Tratando da lógica do domínio aplicada à relação homens-homens, Espinosa compara o poder do proprietário ao poder do senhor sobre o escravo, como vimos (TP, cap. 5, §6º). Isto é, compara o senhor, dono ou proprietário a alguém que detém poder absoluto, supremo, pleno. Mas também vimos que essa comparação é feita com o intuito de negar que o domínio seja o fundamento do poder entre os homens, extremando-o do governo. No que diz respeito à relação homens-coisas, Espinosa não se ocupa de qualquer identificação *a priori* dos poderes do proprietário. Ou seja, não endossa expressamente qualquer lógica soberana dos indivíduos na relação homens-coisas. As únicas indicações são genéricas; referem-se a todos os direitos: é a potência dos homens (o *agente*) o que define direitos (quaisquer direitos), dentro dos limites postos pela aptidão de cada objeto (*paciente*). Trata-se de vetores excessivamente genéricos para deles deduzirmos que o domínio ou propriedade em Espinosa tenha conteúdo previamente determinado. Para confirmá-lo, basta lembrar que a passagem do TP sobre essa relação agente-paciente (TP, cap.4, §4º) é posta como premissa para negar que a lei comum

8 O tema será desenvolvido na parte 2 deste artigo.

9 Como será visto na parte 2 deste artigo, no entanto, a consideração das utilidades das coisas reaparecerá como um dos possíveis determinantes de conteúdo da *regra* de propriedade.

7 Matheron chama atenção para isso e tem toda razão (Matheron, 2011: 266).

aceite qualquer conteúdo, isto é, o trecho não tem relação específica com os poderes do proprietário¹⁰.

Ainda assim, Espinosa trata da propriedade na relação homens-coisas. Por que, então, é omisso quanto aos poderes que ela confere? Do sentido dos textos ostensivamente políticos surgem duas hipóteses complementares para resposta. Primeira hipótese: não sendo anterior à instituição do estado civil, a propriedade não apresenta conteúdo predeterminado à política. Segunda hipótese: não havendo, diferentemente do que ocorre com Hobbes, supressão do estado natural pelo estado civil, as formas de instituição, e os próprios poderes, da propriedade podem variar no tempo e no espaço segundo a melhor *proporção de desejos* em cada cidade, que é variável. Como veremos, parece que tanto os regimes de propriedade (ou seja, a *propriedade-regra*) como, conseqüentemente, os desejos de propriedade garantidos (ou seja, a *propriedade-desejo*) são maleáveis em Espinosa, mas não podem ser simplesmente ignorados pelas instituições da cidade, sob pena de ruína. Por tais particularidades, Espinosa afasta-se da linha argumentativa que favorece a construção de um *direito subjetivo de propriedade* simplificado e abstrato, presente em Hobbes e em Locke.

5 PROPRIEDADE-DESEJO: CONHECIMENTO, LIBERDADE E POLÍTICA

A propriedade pode ser encarada sob a perspectiva do *desejo* desregrado, ou simplesmente *propriedade-desejo*. A que se refere a *propriedade-desejo*? Refere-se, no presente, à separação, dentre as coisas existentes, daquilo que é só “meu”. E, no futuro, refere-se à garantia de conservação dessa separação do “meu” contra os outros. A experiência mostra por toda parte que os homens costumam ser afetados de alegria quando se apropriam e fruem de algo com que se deleitam sozinhos. Não que todos experimentem o mesmo. Mas muitos experimentam alegria da apropriação (a separação do “meu”) – e é dessa experiência ordinária que devemos partir para compreender o afeto. O ato de apropriação (a separação) produz uma memória de

10 Leia-se parte da sequência: “ocorrem certas circunstâncias, dadas as quais se dá também a reverência e o medo dos súditos para com a cidade, e retiradas as quais se retiram também a reverência e o medo e, com eles, a própria cidade”. (TP, cap.4, §4º).

alegria. Daí que, segundo a lógica dos afetos de Espinosa, os homens desejem para o futuro fruir sob as mesmas circunstâncias (isto é, sozinhos) daquilo que os deleitou pela primeira vez (E, III, prop. 36); porque, quer tenham ideias adequadas ou inadequadas, os homens desejam fazer tudo aquilo que imaginam conduzir à alegria (E, III, prop. 9 e prop. 28). Por isso, digo que propriedade-desejo é o *desejo de separar e garantir “o meu”*.

A propriedade-desejo não é um problema difícil de situar na produção do conhecimento e da liberdade espinosistas.

O esforço ou desejo de razão, fundado sobre *ideias adequadas e noções comuns*, é compartilhável, porque a razão é sempre *comum*; não se combate a ignorância sob a contingência de nossos apetites, mas em conexão com “uma certa perspectiva de eternidade”, própria da razão humana (E, II, prop. 44, cor. 2). Portanto, o desejo de separar e garantir o “meu”, sempre referente a coisas exteriores à nossa mente, tem relevância limitada e instrumental, como simples *meio*¹¹ que propicia condições materiais para o desenvolvimento da vida: tornada fim em si mesma, a propriedade deixa de ser mera referência a *coisa exterior* e passa a ser *causa exterior* das concatenações da mente, distraíndo-a de “nossa melhor parte”, a inteligência (E, IV, Ap. cap. 37), ludibriada que está pelo encarceramento da alegria (contingente e flutuante) que o gozo e acúmulo exclusivos de bens costumam produzir¹².

11 TEI, §11: “[...] a aquisição de dinheiro ou o prazer e a glória são obstáculos apenas enquanto são buscados por si mesmos e não como meios para outras coisas; mas, em verdade, se são buscados como meios, então terão moderação e não obstarão nem um pouco, mas sim, ao contrário, muito conduzirão ao fim pelo qual são buscados [...]”

12 Note-se a sequência do raciocínio de Espinosa quanto à utilidade das coisas exteriores e o papel do dinheiro. E, IV, Ap. cap. 27: “A utilidade que extraímos das coisas que existem fora de nós, além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las e por mudá-las de forma, é principalmente a conservação do corpo; por esta razão, as coisas mais úteis são aquelas que podem alentar e nutrir o corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções. Pois quanto mais apto é o corpo para poder ser afetado de múltiplas maneiras e afetar os corpos exteriores de múltiplas maneiras, tanto mais apta é a mente para pensar (ver prop. 38 e 39 da parte IV). [...]” E, IV, Ap. cap. 28: “Para reunir estas coisas, porém, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem serviços mútuos. O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costume ocupar inteiramente

Além disso, as ações que constituem o homem livre são aquelas que se explicam pela razão e expressam a virtude da *fortaleza*, que Espinosa distingue em *firmeza* e *generosidade*: pela primeira, desejamos nos conservar orientados pela razão; pela segunda, desejamos favorecer e nos unir a outros por amizade, orientados pela razão (*E*, III, prop.59, esc.). Ou seja, firmeza e generosidade estão referidas a algo *comum*, o que faz da liberdade virtude (no sentido espinosista de *potência humana* – *E*, IV, def. 8) sempre dirigida para o *comum*. Logo, o desejo de separar e garantir “o meu” é posto, uma vez mais, no lugar de simples *meio*, logicamente limitado, para desenvolver nosso desejo de conservação, segundo a razão: tomada como fim em si mesma a propriedade domina nosso desejo de tal modo que passa a conduzir nossas “ações”; sendo o desejo de gozar e acumular coisas exteriores, em si, o que conduz nossa vida, padecemos o efeito dominador das coisas sobre nossa potência de pensar e agir.¹³

Com relação à produção da vida em comum, ou seja, com relação à política, vejo dois sentidos distintos nos textos de Espinosa, que sugerem uma dupla leitura. Há um *sentido ostensivo da política*, que é aquele do *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*, desenvolvido especialmente no *Tratado Político*¹⁴, onde Espinosa visa a estabelecer as melhores condições e instituições para a cidade ser senhora de si, governando-se e regenerando-se, tanto quan-

a mente dos homens vulgares, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia do dinheiro como causa.” E, IV, Ap. cap. 29: “Porém este é um vício apenas daqueles que buscam o dinheiro não por indigência nem por suas necessidades, mas porque aprenderam as artes de lucrar, das quais muito se gabam. De resto, alimentam o corpo, como de costume, mas parcimoniosamente, visto que creem perder os bens que gastam na conservação de seu corpo. Contudo, aqueles que aprenderam o verdadeiro uso do dinheiro e moderam o uso das riquezas conforme as necessidades, vivem contentes com pouco.” (grifos meus)

13 Cf. nota anterior. E ainda *E*, IV, prop. 36 e prop. 37: “O supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo”; “[t]odo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus.”

14 O *Tratado Teológico-político* também é obra de fortíssimo cunho político, mas seu principal objetivo é a defesa da liberdade de filosofar e a crítica dos entraves teológicos que se opõem a essa liberdade. Já o *Tratado Político* é obra dedicada à instituição do estado civil, seus fundamentos e melhor ordenação.

to possível, conforme a razão. E há, também, a meu ver, um *sentido subterrâneo da política*, que é o da expansão do desejo honesto de razão e liberdade, que une os homens não por participarem da mesma *cidade*, mas por *amizades*. Porque os homens livres desejam multiplicar-se. A *generosidade* é o desejo que orienta os homens livres a agirem em favor do outro, a quem buscam se unir conduzidos apenas pela razão (*E*, III, prop. 59, esc.). Nesse desejo há um sentido subterrâneo e emergente da política, que se encontra no *escólio 1 da proposição 37 da parte IV da Ética* e em outros momentos do texto de Espinosa¹⁵. O drama presente nessa dualidade da produção da vida em comum é que, embora possam convergir quando as instituições da cidade favorecem a liberdade e a razão, o sentido ostensivo e o sentido subterrâneo da política nunca se fundem por completo: a *cidade* lida e se comunica com desejos cegos, exige obediência, algum grau de medo e reverência; a amizade, não. Ou seja, a amizade entre os homens nunca substituirá a cidade¹⁶. Além disso, ainda que a amizade lide com *graus ou capacidades de compreensão* não tão variados quanto os da cidade – que incorpora o desejo cego – o próprio sábio não é sábio o tempo todo, em tudo que diz ou faz: o sábio, o homem livre, não é Deus falando a Adão! Logo, alimentar-se do desejo honesto de amizade e libertar, a si e a outros, da ignorância pelo cultivo e prática da razão por meio de ações são, para todos, exercícios e conquistas diários.

Voltando, então, ao nosso tema.

O sentido subterrâneo da política refere-se diretamente à própria liberdade dos homens. E, embora lide com graus distintos e variáveis de compreensão, as verdadeiras amizades exigem um compromisso com a razão. Logo, não há dúvida: a propriedade-desejo também aqui ocupa a simples condição de *meio* parcial para conservação de corpo e mente são – o que não significa simples subsistência (cf. parte 2 deste artigo). É por isso que, coerentemente, logo no início de sua correspondência com um interlocutor, Espinosa dirá, como quem determina as condições

15 *E*, III, 59, esc.; *E*, IV, prop. 70, dem.; *E*, IV, cap. 12, cap. 14 e cap. 26; *E*, V, prop. 10, esc.

16 Assumo com esta afirmação o risco de limitar a esse sentido subterrâneo da política, por meio da amizade, a afirmação de Negri segundo a qual a verdadeira política de Espinosa é sua metafísica. (Negri, 1993: 159 e 276-282).

de comunicação: entre verdadeiros amigos, “tudo deve ser comum, principalmente [mas não apenas] as coisas do espírito” (Carta 2¹⁷). É pela falta daquele compromisso comum com a razão – para Espinosa uma luz natural pela qual Deus manifesta a máxima potência dos homens – que nosso filósofo decide interromper a correspondência com outro interlocutor, que disse-ra sempre suspeitar das ideias claras e distintas de seu intelecto quando pareciam contrariar a vontade revelada de Deus segundo as Escrituras e, mais do que isso, que preferia perseverar na fé e na esperança a instruir-se pela razão (Cartas 20 a 23). Era o bastante para não haver amizade. O *desejo de separar e garantir o “meu”*, quando norteia a formação de vínculos entre os homens, estabelece, da mesma forma, compromisso totalmente diverso daquele com a razão. Os vínculos formados por tal desejo constituem um padrão de comportamento baseado na troca de benefícios equivalentes, sendo que o critério de estima dos benefícios, se equivalentes ou não, é o julgamento particular de cada um. Esses vínculos podem formar sócios, não amigos, porque o que os determina é primordialmente a força das imagens, paixões e interesses, causadores de toda sorte de conflitos (E, IV, prop. 70, dem.). Espinosa, certamente, também negaria sua amizade (parcialmente refletida na instrução recíproca por meio da troca de cartas) a quem fizesse da razão um deleite e do acúmulo de riquezas, o compromisso.

No que se refere ao conhecimento, à liberdade e à amizade, portanto, a *propriedade-desejo* só é ação na condição de *meio* e na *medida* do necessário ao desenvolvimento da vida, segundo a razão (o que não significa mera subsistência – cf. parte 2 deste artigo). Em qualquer outro caso, o *desejo de separar e garantir o “meu”* é padecimento ou paixão (E, III, def. 3).

A localização secundária da propriedade sob os aspectos indicados é reflexo daquela que parece ser a matriz de todas as questões, e respostas, da obra de Espinosa. A questão primordial: existirá um bem supremo e inteligível cuja fruição ofereça, pela eternidade, alegria contínua, isto é, felicidade ou beatitude (TEI, §1^o)?

17 Cf. igualmente a Carta 44 onde, citando Tales de Mileto, a mesma sentença sobre a amizade aparece, articulada agora com uma ideia de renúncia deliberada do sábio a buscar riquezas: “não é a necessidade que priva o sábio de riquezas, mas sua própria vontade”.

A resposta final: aquele bem supremo é o amor intelectual de Deus – ou seja, o amor intelectual da natureza ou substância, única e imanente, em seu processo produtivo da existência e determinação da essência singular de todas as coisas e suas relações –, bem que é inteligível e pode ser fruído por meio do terceiro gênero de conhecimento (E, V, prop. 33 e prop. 27). A síntese do raciocínio: observando os frutos das riquezas, da honra e do prazer, nosso filósofo deduz que “toda felicidade ou infelicidade está situada apenas na qualidade do objeto ao qual aderimos por amor” (TEI, §9^o) e, enquanto riquezas, honra e prazer são perecíveis e, por isso, causas flutuantes de tristeza, ódio, inveja, “o amor para com uma coisa eterna e infinita alimenta o ânimo só de alegria, isenta de toda tristeza, o que muito é de se desejar e que se há de buscar com todas as forças” (TEI, §10); para constituir essa condição humana mais perfeita, é necessário buscar os *meios adequados* e, para produzirmos ainda maior felicidade, dentre esses meios está trabalhar para que outros atinjam e fruam a mesma perfeição (TEI, §§13 e 14).

A determinação de tais “meios adequados” à felicidade – nomeados no *TEI verdadeiro bem* (*verum bonum*), quando considerados individualmente, e *sumo bem* (*sumum bonum*), quando compartilhados – receberá na *Ética* tratamento conceitual, sob o nome de *utilidade* e suas espécies: útil próprio e útil comum.

Toda questão relativa à propriedade-desejo passa, primordialmente, pela distinção entre *imagens e ideias adequadas da utilidade* do desejo de separar e garantir “o meu”. Definido e praticado o útil por *ideias adequadas* de alegria, nos esforçaremos para, tanto quanto possível, sempre aderir por *amor* a “uma certa perspectiva de eternidade”, comum a todos os homens, pela qual fruimos felicidade; definido e praticado o útil por *imagens* de alegria, o peso de causas exteriores sobre nossa mente nos fará aderir por *amor* a coisas perecíveis e particulares, como fins em si mesmas, as quais porão nosso ânimo em estado de flutuação contínua: oscilaremos, na vida, entre alegria e tristeza, amor, ódio e inveja, ciúme e soberba, glória, vergonha e saudade... arrastados como ondas de um mar sob tormenta, sem paz e tranquilidade. Por essas duas vias complementares – a definição adequada do útil e a qualidade da coisa à qual

aderimos por *amor* – entende-se melhor o lugar da propriedade-desejo no conhecimento, na liberdade e na amizade humanas, como expresso neste trecho do *TTP*:

A verdadeira felicidade e beatitude do indivíduo consiste unicamente na fruição do bem e não, como é evidente, na glória de ser o único a fruir quando os outros dele carecem; quem se julga mais feliz só porque é o único que está bem, ou porque é mais feliz e afortunado que os outros, ignora a verdadeira felicidade e a beatitude. (*TTP*, cap. 3).

A *utilidade* na *Ética* é aferida de acordo com um critério racional de composição: compõe-se conosco aquilo que aumenta nossa potência de agir. O útil é o que é verdadeiramente bom para nós, sendo que não existe um bom *a priori* e genérico, isto é, não existe um bem universal, atemporal e transcendente; não existe um bem fora das relações (*E*, IV, def. 1 e pref. e *TEI*, §12).

É na parte IV da *Ética* (em primeiro lugar no *escólio da proposição 18*, mas também na combinação de *prop. 22, cor.*, e *prop. 24 a 26*), que encontramos o núcleo da relação do útil próprio com o útil comum, segundo uma *ideia adequada de utilidade*. O útil próprio é o amor de si; o esforço para conservar o próprio ser individualmente considerado; é o desejar o que conduz a si mesmo a uma *perfeição maior*. O útil próprio é uma exigência da razão. Contudo, é totalmente impossível ao homem não precisar de nada que lhe seja exterior; sua própria mente se desenvolveria muito pouco, p.ex., “se existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria” (*E*, IV, prop. 18, esc.). Existem coisas fora de nós que devem ser desejadas como úteis ao aumento da nossa própria potência. Dentre elas, já vimos, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Desenvolver-se só, isolado, à parte do mundo, não significa simplesmente abdicar do convívio humano e viver como um eremita. Também vive como ser à parte, isolado, aquele que se conduz dominado por desejos que não são compartilháveis. O egoísta, de certo modo, é um eremita, o *idiota*¹⁸, que deseja apenas garantir “o seu”; que nega o outro e, por isso, necessariamente *padece*. Porque o egoísta conduz-se por

18 A origem grega de idiota é *idios* – pessoal, próprio, particular; *idiotês* era o indivíduo privado, sem instrução, que não participava das coisas públicas – o contrário de *polites*, cidadão. (Cunha, 2007; Máximo, 2016).

imagens de uma suposta *utilidade* humana, que, na verdade, refletem a preponderância da força de causas externas sobre a afirmação de nossa máxima essência, que é o desejo racional. Como poderia dar-se uma verdadeira utilidade humana insuscetível de compartilhamento entre todos os homens? Seria uma quimera. O verdadeiro útil próprio alimenta o útil comum, e vice-versa, porque a *utilidade* define-se pela razão, que é comum, e implica o aumento das potências individual e coletiva.¹⁹

Imagens de utilidade nos levam a eleger e aderir a esta ou àquela coisa externa, e contingente, por *amor*, de modo a confundi-lo com a própria coisa amada. O *amor-paixão* é um afeto definido por Espinosa, como deve ser, pela *essência*, ou seja, pela forma elementar que o produz: amor é a “alegria conjuntamente à ideia de causa externa” (*E*, III, Def. afetos 6). Ou seja, o amor é um modo de pensar que depende da ideia concomitante da coisa ou pessoa amada (*E*, II, ax. 3). Em nossa relação com as pessoas e as coisas manifestamos *apetites*, que, por sua vez, conduzem nosso esforço de conservação; julgamos o que nos é bom ou mau, isto é, aquilo que nos é útil ou nocivo de acordo com esses apetites; e, assim, aderimos por amor àquilo que julgamos bom porque referimos nossa alegria a isso e desejamos conservá-lo (*E*, III, prop. 9, esc. c/c prop. 13, esc. e prop. 39, esc.). Quando da utilidade não fazemos uma ideia adequada, o *amor* passa a ser totalmente identificado com a coisa ou pessoa amada, de modo que todas as oscilações desta, e de sua relação conosco, implicarão diversas oscilações afetivas no amante²⁰. Pois, como deduz Espinosa, “um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes” (*E*, III, prop. 51).

19 Deve ser meditado o quanto há de particular na noção ética de *utilidade* em Espinosa, relacionada que está a uma espécie de *bom uso, boa composição*, segundo a razão, diferentemente do cálculo utilitarista do conhecido “princípio do maior benefício para o maior número”, de Bentham. Enquanto em Espinosa a ideia adequada de *utilidade* é meio pelo qual se frui e expande a máxima essência e liberdade dos homens (a afirmação da razão), no chamado *princípio utilitarista* o número se sobrepõe à razão: é a maior soma dos apetites humanos o que define campo e escopo dentro e em favor dos quais a razão – tornada cálculo instrumental – operará.

20 Tipos de oscilações: *E*, III, prop. 35; prop. 36, cor. e esc.; prop. 38; prop. 40, cor.; prop. 42; *E*, IV, cap. 19.

Podemos estar eventualmente convictos da alegria que as *imagens de utilidade*, quaisquer que sejam, produzem. Mas “não é pouca a distância entre o gozo pelo qual, p.ex., é conduzido o ébrio, e o gozo que o filósofo possui” (*E*, III, prop. 67, esc.). E não importa o quanto o ébrio e os que a ele se unem em torno da bebida estejam conscientes e convictos do que querem: a distância será a mesma. Ébrios e filósofos são todos conduzidos por *amor*. No entanto, a qualidade da coisa a que uns e outros referem sua vida é muito diferente. O *avaro*, o *ambicioso*, o *lascivo* são como bêbados que encarceram toda sua alegria num único objeto de prazer. E o mesmo acontece com aquele que deseja, acima de tudo, separar e garantir o “seu”: quando o amor ao “meu”, que caracteriza a propriedade-desejo, torna-se excessivo, isto é, embriaguez do corpo e delírio da mente, necessariamente padeço (*E*, III, prop. 39 esc. c/c def. afetos 44-48; *E*, IV, prop. 44, esc. c/c *E*, V, prop. 10, esc.).

No *sentido ostensivo da política* o problema da propriedade-desejo não pode ser posto nos mesmos termos. A cidade não se funda pela razão, ou por um compromisso com ela. A cidade funda-se por desejos ou direitos comuns, que, apesar da concórdia que supõem, podem remeter a apetites cegos como a vingança (*TP*, cap. 6, §1º). Ainda assim a cidade é cidade. Está por toda parte dos textos políticos a referência de nosso filósofo ao egoísmo, ao interesse e a paixões como a avareza, a ambição e a glória como próprios da condição humana. A razão é um esforço de emergência entre nós. Justamente no momento em que aborda a propriedade (regra e desejo) no Estado teocrático dos primeiros hebreus, nosso filósofo trata o *interesse* como “o cerne e o estímulo de todas as ações humanas” (*TTP*, cap. 17); antes, no mesmo capítulo, Espinosa já havia falado genericamente que a “multidão não se rege pela razão, rege-se pelas paixões, tudo a atrai e deixa-se facilmente corromper, seja pela avareza, seja pelo luxo” (*TTP*, cap. 17); já no *TP*, Espinosa aponta a *avareza* como afeto “universal e constante” na vida política (*TP*, cap. 10, §6º), para ficarmos em três exemplos de que o cenário é outro.²¹ O que

21 Outras ocorrências semelhantes encontram-se p.ex. em: *TTP*, cap. 16 (“mente inundada pela avareza, glória, inveja, ódio...”); *TP*, cap. 7, §4º (“cada um busca com máximo afeto o seu interesse privado [...]”); *TP*, cap. 7, §6º (“somos todos, com efeito, maximamente atraídos pela

se retira dessas e outras referências semelhantes? Que se trata de um dado da experiência histórica a presença de interesses e paixões na vida humana: dado do qual parte a produção e regeneração da vida em comum na cidade, isto é, da política em seu sentido ostensivo, exigindo instituições; e, ao mesmo tempo, dado que modera a pretensão da razão quanto à potência das mesmas instituições: elas só podem favorecer o florescimento da razão e não eliminar paixões e conflitos.

Daí a necessidade de, na produção da vida em comum da cidade, tanto quanto possível, mapearmos afetivamente o *desejo de separar e garantir o “meu”* (a propriedade-desejo) e suas composições, pois, sendo próprio do projeto político de Espinosa orientar as instituições para o “melhor”, é preciso compreender a compleição de cada corpo social, seus interesses, paixões e as propriedades dessas paixões. Análise, planejamento e ação política, para serem efetivos, exigem esse mapeamento.

Espinosa não definiu e menos ainda detalhou esse *desejo de separar e garantir “o meu”*. Mas no *escólio das proposições 56 e 59 da parte III*, assim como na *parte final da explicação da def. dos afetos 48 da parte III*, da *Ética*, o filósofo registrou que existem outras paixões além daquelas que foram por ele tratadas; que essas paixões se compõem de infinitas maneiras; e que não avançaria mais porque seu objetivo não era o esgotamento dos afetos e suas relações.

O “meu” característico da propriedade-desejo, contudo, é identificável no texto de Espinosa, ao menos implicitamente, no *escólio 2 da proposição 37 da parte IV da Ética*: “nem na natureza é dado algo que possa ser dito *deste e não daquele* [...]”. O “meu” é aquilo a que adiro por amor com pretensão de *exclusividade*, isto é, afastando terceiros de seu gozo ou fruição; é o “deste e não daquele”, assume o filósofo. Há, portanto, primordialmente, um desejo de *exclusividade* na propriedade-desejo, cuja base afetiva pode variar do *amor* ao ódio; da *segurança* ao *desespero*. Seguindo a linha de raciocínio de

glória”); *TP*, cap. 7, §17 (“a avareza humana, pela qual a maioria se conduz acima de tudo [...]”); *TP*, cap. 8, §2º (“segundo o costume da humana cobiça”); *TP*, cap. 8, §41 (“além de esse medo só se temperar pela avareza, encobera sob o especioso nome de justiça [...]”); *TP*, cap. 8, §44 (“funcionários ávidos de glória”); *TP*, cap. 9, §14 (“os patrícios de cada urbe, por amor da humana cupidez [...]).

Espinosa, podemos conjecturar, de início, que tal desejo origina-se de *imagens de amor e segurança* – uma e outra modalidades de *alegria*; e que pode ser *desejo moderado ou imoderado*, segundo duas condições concomitantes: (a) estar a alegria de quem desfruta referida à própria *exclusividade*, que afasta os demais, ou a um fim do qual a fruição exclusiva é simples meio ocasional (*E*, IV, prop. 45, esc.); (b) estar a mesma alegria de quem desfruta referida a uma só, a poucas ou a muitas coisas (*E*, IV, prop. 45, esc.). Basta ser a alegria referida à exclusividade ou, alternativamente, a uma única ou poucas coisas para que o desejo tenda à imoderação. Se a fruição exclusiva não for senão meio ocasional da alegria e, adicionalmente, se a alegria do agente referir-se a muitas coisas, o *desejo de separar e garantir o “meu”* está, em ato, moderado. Apenas no primeiro caso, acumular o “meu” encarcera o desejo e domina a potência do homem: o *amor* vira amor excessivo, obsessão, como ocorre quando toda alegria se reduz ao dinheiro e sua acumulação, o objetivo da vida, a única imagem de *segurança* que nos agita (*E*, IV, cap. 29; *E*, V, prop. 10, esc.; *E*, III, def. afetos 14). Apenas no primeiro caso, a privação transforma-se em ódio ao outro, *desespero* com relação à própria condição (*E*, III, def. afetos 15) – e toda frágil alegria que assim se constrói sempre virá acompanhada de alguma tristeza:

Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama [...]. [O]s dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza, isto é, enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro. [...] Pois supomos que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Onde ocorre que este seja afetado de tristeza e aquele, ao contrário, de alegria; e nesta medida são contrários um ao outro. (*E* IV, prop. 34, esc.).

Se imaginamos que alguém goza de uma coisa que só um pode possuir, nós nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua. (*E*, III, prop. 32).

A alegria que se origina por imaginarmos a coisa que odiamos destruída ou afetada de outro mal não se origina sem alguma tristeza de ânimo. (*E*, III, prop. 47).

Sendo pobre, também o avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos, e

não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta com dificuldade, não apenas sua pobreza, mas igualmente as riquezas alheias. (*E*, V, prop. 10, esc.).

Se, ao contrário, a alegria referir-se apenas ocasionalmente à exclusividade (como ocorre quando nos alimentamos – *E*, IV, Ap. cap. 27) e, ao mesmo tempo, se muitas coisas forem aptas a afetar o agente de alegria, o *desejo de separar e garantir o “meu”* será, em ato, moderado (*E*, IV, prop. 42 e prop. 44, esc. *a contrario sensu* c/c *E*, II, prop. 14 e *E*, V, prop. 11). Porque os afetos só se moderam, diretamente, por outros afetos opostos e mais fortes, já que o poder da mente sobre os afetos não é senão indireto (*E*, IV, prop. 7; *E*, V, prop. 20, esc.). Seja quando a alegria está referida à exclusividade, seja quando está referida a uma só ou poucas coisas (o dinheiro, o carro do ano e similares), um único e mesmo tipo de desejo conduz o homem, sempre referente centralmente ao “meu”. Isso alimenta o amor excessivo porque as imagens de alegria se concentram na representação de um só ou poucos objetos. Quando os tipos de desejo se multiplicam, outros afetos entram em cena, outras fontes de alegria, e dessa multiplicação de causas afetivas origina-se a moderação do afeto centrado no “meu”.

Quando considera egoísmo, interesse e paixões – como a avareza, a ambição e a glória – como experiência humana da qual parte a instituição política, Espinosa está aludindo a amores excessivos que, no que dizem respeito à propriedade, transformam o *desejo de separar e garantir o “meu”* em *desejo de acumular o “meu”*. A propriedade-desejo, quando é amor-excessivo, transforma-se em *desejo de acumulação*. E é como tal que se apresenta o problema da propriedade-desejo no *sentido ostensivo da política*, não enquanto desejo moderado (*TEI*, §11).

Compreender a propriedade como *desejo de acumulação* pressupõe o entendimento de uma base afetiva análoga, presente em três tipologias passionais: primeiro, em todas as paixões que põem o *acúmulo* como fim em si mesmo, como no caso da *avareza*, da *embriaguez*, da *gula* e afins; mas também, em segundo lugar, nas paixões que ponham os nossos afetos (dentre todos, interessa-nos o desejo de *acumular*) totalmente a serviço da valorização exterior do “eu”, como é o caso da *ambição* (*E*, III,

def. af. 44 e 47). E, ainda, em terceiro, na paixão da *emulação*, isto é, no “desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo desejo” (*E*, III, prop. 27, esc. c/c *E*, III, def. af. 33) Note-se que o *desejo de acumulação*, em alguns casos, pode manifestar-se diretamente como *avareza* ou *ambição*. Mas não se reduz, para todos, a uma ou outra. O objeto do desejo de acumulação não são apenas riquezas (*avareza*) ou glória (*ambição*): não está dado de antemão sobre o que recai a propriedade-desejo. O desejo de acumular livros ou quadros também caracteriza propriedade e não se refere, necessariamente, à *avareza* ou à *ambição*; o mesmo se diga do desejo de acumular carros antigos, selos, sapatos. Há nisso algum tipo de *avidez* – isto é, desejo imoderado – análoga àquela da *gula*, da *embriaguez*, da *tagarelice* (*E*, III, def. af. 45, 46, prop. 2, esc.)... o que *avareza* e *ambição* não captam por si. É necessário, portanto, abrir a compreensão da base afetiva do desejo de acumulação para além do óbvio.

Se acumular é um fim em si, o proprietário é conduzido por desejo análogo ao do *avaro*, que “julga a abundância de dinheiro ser o ótimo, e sua escassez o péssimo” (*E*, III, prop. 39, esc.); do *guloso* e do *bêbado*, que desejam estar sempre comendo e bebendo – muito e bem. Se acumular é meio para valorização exterior do “eu”, então o proprietário comporta-se como o *ambicioso*, que ama a glória acima de tudo: é esse o caso de quem deseja acumular bens materiais como sinais exteriores do sucesso profissional. A exata caracterização do desejo de acumulação, no entanto, variará conforme variem os homens entre si ou, sendo um único homem, conforme ele varie no tempo (*E*, III, prop. 51²²). Isto é: a exata caracterização variará de acordo com os *interesses* atualmente em questão. Também variará a precisa compreensão do desejo de acumulação conforme variem os *objetos* específicos a que se ligue a propriedade (*E*, III, prop. 56²³). É preciso, portanto, entender a acumula-

22 “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes”.

23 “Dão-se tantas espécies de alegria, tristeza e desejo e, consequentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o amor, o ódio, a esperança, o medo etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”.

ção a partir de uma certa base afetiva geral, mas sem esquecer que *interesses* e *objetos* variados de acumulação podem, apenas por analogia, ser referidos à *avareza*, à *gula*, à *embriaguez*, à *ambição*: o que houver de singular e concreto em determinado desejo de acumulação dependerá sempre de uma pesquisa da história singular e concreta de tal ou qual desejo, de tais ou quais homens, em tal ou qual tempo e lugar.

Ainda assim o mapeamento genérico do desejo de acumulação faz-se necessário quando à *avareza*, à *gula*, à *embriaguez* e à *ambição* agrega-se uma outra tipologia passional: a da *imitação dos afetos* sob a forma da *emulação* (*E*, III, prop. 27, esc. c/c *E*, III, def. af. 33). Porque quando se multiplica entre muitos, por imitação, o mesmo desejo de acumulação de coisas semelhantes (dinheiro, participações acionárias, imóveis etc.) produzem-se efeitos de dimensões sociais e políticas muito superiores à esfera das ações deste ou daquele indivíduo e de seus conflitos particulares. Diante de escassez que impeça que todos fruam do mesmo, p.ex., não se tratará mais do ódio de Paulo a Pedro, como no *escólio da proposição 34 da parte IV da Ética*, mas de um ódio de classe: o ódio recíproco entre não-proprietários e proprietários (*E*, III, prop. 32, prop. 40, prop. 46). Agora será a cidade a se defrontar com afetos sociais e suas flutuações nas relações homens-coisas, as quais, mesmo variando em graus de intensidade ou em outras particularidades, proliferam por imitação e determinam a sorte do corpo social, tal como estabelecido. Daí a importância do mapeamento acima, mesmo que genérico, acerca do *desejo de acumulação*.

Vejam os exemplos da *ambição*: o desejo imoderado de glória. Se a imagem de glória, como fim, está socialmente referida ao acúmulo de riquezas, então o *desejo de acumulação* estará comumente ligado ao desejo de cada indivíduo ser valorizado pelos demais pelo patrimônio que ostenta. Por essa lógica, apenas alguns sobressairão, o que ocasionará entre os que se acham “vencidos” ódio, inveja (*E*, III, def. af. 23) e as tristezas correlatas e, entre os que se acham “vencedores”, soberba (*E*, III, def. af. 28, *E*, V, prop. 4, esc.). Note-se: por força da imitação dos afetos, ódio, inveja, soberba serão afetos sociais, e não simplesmente individuais, favorecidos que estão pela multiplicação de ambições

centralmente ligadas à acumulação de riquezas. Da mesma forma se procede com a *avareza* feita afeto social, por imitação.

A grande relevância política do *desejo de acumulação* está neste aspecto imitativo dos afetos: se imaginamos que alguém ama algo (acumular), também o amaremos; se já amamos aquilo que descobrimos que também é amado por outros (acumular), então teremos mais uma causa para esse amor, que se tornará mais constante. Só alimentaremos dúvidas sobre esse amor (acumular) se imaginarmos que outros têm aversão ao que amamos (*E*, III, prop. 31, dem.). Sem compreender esse processo, a propriedade-desejo não poderá ser regrada com adequação na vida em comum da cidade.

Mais sobre o desejo de acumulação e seu regramento na parte 2 deste artigo, a ser publicada neste ou em outro periódico.



REFERÊNCIAS²⁴

OBRAS E TRADUÇÕES DE ESPINOSA

B. de S. *Opera Omnia* – disponível em <http://spinozafilo.blogspot.com.br/p/obras-de-spinoza.html>. Último acesso: 27/07/2017.

ESPINOSA, B. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos – USP: São Paulo: EDUSP, 2015. (Edição bilíngue).

ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015. (Edição bilíngue).

ESPINOSA, B. *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*. 2. ed. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Spinoza, B. *Correspondance*. Trad. Maxime Rovére. Paris: Flammarion, 2010.

ESPINOSA, B. *Ética*. 3. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. (Edição bilíngue).

DEMAIS AUTORES CLÁSSICOS

GROTIUS, Hugo. *O direito da guerra e da paz*. 2. ed. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2005, v. 1.

GROTIUS, Hugo. *De la libertad de los mares*. Trad. Luis Garcia Arias. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1956.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. In: Os pensadores. 4. ed. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988, (2 volumes).

HOBBS, Thomas. *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Trad. Raul Fiker. São Paulo: Edipro, 2015.

LOCKE, John. *Dois tratados sobre o governo civil*. Trad. Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABREU, J.. *O problema da propriedade privada em Espinosa*. Rio de Janeiro: Lumen Juris / Puc-Rio, 2019.

ABREU, J.. A apropriação de bens e a propriedade a partir de Spinoza: apresentação de uma hipótese. In. *Revista Conatus*. Fortaleza: UECE,

²⁴ Referências citadas no texto, assim como as consultadas que, embora não citadas, foram importantes fontes indiretas para a formação dos argumentos.

- v.7, n. 14, dez. 2013. Disponível em: Último acesso em: 07.08.2018.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: *Tratado Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. VII a LXVII.
- AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: *Tratado Teológico-Político*. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. XI a CXV.
- BOVE, Laurent. Direito de guerra e direito comum na política spinozista. In: *Revista Conatus*. Fortaleza: v.2, nº4, dez.2008, p. 91-7.
- CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- CHAUI, Marilena. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006a.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real – notas bibliográficas e índices*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006b.
- CORTIANO Jr., Eroulths. *O discurso jurídico da propriedade e suas rupturas – uma análise do ensino do direito de propriedade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2002.
- CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexicon, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. Instincts et institutions. In: *L'île déserte: textes et entretiens 1953-1954*. Paris: Paradoxe – éditions de minuit, 2002.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Uma suprema alegria: escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003.
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino da filosofia*. São Paulo: VWF Martins Fontes, 2009.
- FRANÇA. *Code Civil. (versão original)* In: http://geneaduclos.free.fr/docs/Code%20Civil%20des%20Francais_1804.pdf. Último acesso: 19/03/2017.
- FREITAS, Frei Serafim. *Do justo império asiático dos portugueses*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983.
- GROSSI, Paolo. *História da propriedade e outros escritos*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- GUIMARAENS, Francisco de. *Direito, ética e política em Spinoza*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.
- HESPANHA, António Manuel. *Cultura jurídica europeia – síntese de um milênio*. Lisboa: Europa-América, 2003.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *O Direito na história*. 3. ed., São Paulo: Atlas, 2009.
- LOPES, José Reinaldo de Lima. *As palavras e a lei – Direito, ordem e justiça na história do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- LORDON, Frédéric. *A sociedade dos afetos – por um estruturalismo das paixões*. Campinas: Papyrus, 2015.
- MACPHERSON, C. B. Os direitos humanos como direitos de propriedade. In: *Ascensão e queda da justiça econômica e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Étique de Spinoza – la troisième partie*. Paris: PUF, 1997.
- MARTINS, Maurício Vieira. Marx com Espinosa: em busca de uma teoria da emergência. In: *Crítica Marxista*. São Paulo: nº 22, 2010, p. 32-54.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.
- MATHERON, Alexandre. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011.
- MÁXIMO, Ricardo. Segurança pública, direitos humanos e afetividade – 1ª parte. Aula de 26/01/2016, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FwRoSmjpvdo>. Último acesso: 30/07/2017.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem*. São Paulo: Editora 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- OLIVEIRA, Fernando Bonadia. *Coerência e comunidade em Espinosa*. São Paulo: Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da USP, 2015. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-11012016-144435/es.php>. Último acesso: 28/07/2017.
- OVEJERO, Félix. *Incluso um pueblo de demónios: democracia, liberalismo, republicanismo*. Córdoba: Katz, 2009.

POLANYI, Karl. *A grande transformação – as origens de nossa época*. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

RAMOND, Charles. Qu'est-ce qui est 'utile' ? (à propos d'une notion cardinale de la philosophie de Spinoza). In : *Spinoza et la pensée mderne*. Paris: LHarmattan, 1998, p. 337-370.

ROCHA, Maurício. Spinoza & a filosofia – círculo de leitura. Página eletrônica disponível em <http://spinozafilo.blogspot.com.br/>. Último acesso: 28/07/2017.

ROVÈRE, Maxime. *Présentation*. In.: Spinoza, B. *Correspondance*. Paris, trad. Maxime Rovère: Flammarion, 2010, p. 7-41.

SCORSESE, Martin (diretor). *O lobo de Wall Street*. Estados Unidos da América, Filme de 2013.

SOUZA, Elton Luiz Leite de. *Filosofia do Direito, Ética e Justiça*. Porto Alegre: Nuria Fabris, 2004.

TATIÁN, Diego. Spinoza y la paz. In.: *Spinoza y el don de la filosofía*. Buenos Aires: Colihue, 2012.

TAVARES, Gonçalo. *O senhor Henri e a enciclopédia*. Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2012.

TOSI, Renzo. *Dicionário de sentenças latinas e gregas*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VILLEY, Michel. *Seize essais de Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1969.

VILLEY, Michel. *Filosofia do Direito – definições e fins do direito; os meios do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



UMA VISÃO PANORÂMICA DO *TRATADO POLÍTICO* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

KARINE VIEIRA MIRANDA *

1 INTRODUÇÃO

A *magnum opus* do filósofo holandês Benedictus de Spinoza¹ é, incontestavelmente, a *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*)². Embora não seja seu foco principal, a política também está contida nela, especialmente na parte IV, intitulada A Servidão Humana ou a Força dos Afetos. Vale ressaltar que esta presença da política na ética spinozana³ é evidente e atestada por Diogo Pires Aurélio (2009)⁴, importante comentador e tradutor das obras políticas de Spinoza para a língua

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

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

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

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

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará - UFC. Professora efetiva de Filosofia pela Secretaria da Educação do Ceará – SEDUC. E-mail: karine_freeloesofia@hotmail.com.

portuguesa, que delimita a filosofia política spinozana nestas três obras: *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus*)⁵, *Ética* – parte IV e *Tratado Político* (*Tractatus Politicus*)⁶.

Este último foi escrito, provavelmente, entre 1675 e 1676⁷ e é nosso objeto central de estudo. É uma obra dos últimos anos de vida de Spinoza, pensada por um filósofo experiente, maduro, que vai além da ética, do âmbito individual, além do teológico-político, adentrando com mais preparo e mais meticulosidade no âmbito da coletividade.

Portanto, neste texto, pretendemos apresentar uma visão panorâmica e preambular do *Tratado Político* [TP], oferecendo uma investigação introdutória ao leitor que pretende desbravar esta obra tão relevante para a filosofia política moderna e que, sempre atual, continua a suscitar debates interessantes e frutíferos. Assim, traremos elementos históricos que envolvem o TP, apresentaremos também sua estrutura, com breves considerações sobre seu prefácio, algumas ponderações sobre os afetos na *Ética*, já que estes se apresentam como o ponto de partida do *Tratado Político*, além de uma exposição resumida de alguns assuntos dos onze capítulos da obra divididos em duas partes, seguindo a demarcação feita por Atilano Domínguez, excepcional comentador e tradutor espanhol das obras spinozanas, sem pretender dar conta de todas as minúcias que os envolvem. Ainda, eventualmente, traremos

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

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

7 Definimos este provável período de início da escrita do *Tratado Político* baseado nas datações apresentadas por três estudiosos da filosofia spinozana: Atilano Domínguez (1675-1676), Diogo Pires Aurélio (1676-1677) e Marilena de Souza Chauí (início da escrita em 1676).

o olhar dos exímios comentadores da filosofia política spinozana, que nos auxiliam com suas interpretações, perspectivas, comentários e hipóteses.

Em tempo, na última subseção, onde trataremos do capítulo XI, que ficou inacabado, com apenas quatro parágrafos, tendo em vista a brevidade do mesmo e a sua relevância, trataremos citações mais integrais do capítulo, além de algumas citações complementares e elucidativas de Marilena de Souza Chaui, pesquisadora brasileira que oferece uma imensa contribuição para a filosofia spinozana.

2 O CONTEXTO HISTÓRICO EM TORNO DA ESCRITA DO TRATADO POLÍTICO

Vejam os então o percurso de Spinoza em relação às três obras acima mencionadas. O filósofo começa a escrever a *Ética* em 1661 e pausa a sua escrita em 1665 para escrever o seu primeiro tratado político, o *Tratado Teológico-Político* [TTP], encerrando e publicando este anonimamente, em 1670. Esta obra traz uma análise mais minuciosa da religião popular, além de uma “[...] crítica contundente do calvinismo ortodoxo do **partido orangista**” (AURÉLIO, 2003, p. CXXXII, grifo nosso)⁸ e seu principal objetivo era “[...] separar a filosofia da teologia” (TTP2, 44)⁹. Em 1674, a circulação do *Tratado Teológico-Político* foi proibida pelos Estados da Holanda, acusado de ser contrário à religião do Estado.

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

9 Para as citações das obras de Spinoza foram utilizadas as traduções das mesmas para a língua portuguesa, cujas referências constam ao final deste texto. No corpo do texto, serão utilizadas siglas para as *Correspondências – Epistolae* (Ep), para a *Ética – Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (E), para o *Tratado Político – Tractatus Politicus* (TP) e para o *Tratado Teológico-Político – Tractatus Theologico-Politicus* (TTP). Após a sigla das *Cartas* constará o número da mesma em algarismos arábicos; após a sigla da *Ética*, constará o número da parte, em algarismos arábicos e após a sigla do *Tratado Político*, constará o número do capítulo em algarismos arábicos. Para o *Tratado Político* será acrescido o número arábico que se refere ao parágrafo, separado do número do capítulo por uma barra (/). Para o *Tratado Teológico-Político* será acrescido o número arábico que se refere à página da *Spinoza Opera* editada por Carl Gebhardt, separado do número do capítulo por uma vírgula (.). Para as citações internas da *Ética*, as siglas da introdução (I), definição (Def), definição dos afetos (AD), explicação (Ex), axioma (Ax), lema (L), postulado (Post), proposição (P), demonstração da proposição (D), prefácio (Pref), corolário (C), escólio (S) e apêndice (Ap) serão acompanhadas dos seus números correspondentes.

Nesse íterim, entre a escrita do *Tratado Teológico-Político* e a conclusão da *Ética*, um evento pode ser mencionado como um dos mais relevantes para a vida de Spinoza e para a Holanda: em 1672 acontece a ascensão da Casa de Orange ao poder, devido a invasão da Holanda pela França, culminando no assassinato de Jan de Witt, o Grande Pensionário holandês, juntamente com seu irmão Cornelius. A indignação de Spinoza com o assassinato dos irmãos De Witt foi tamanha que ele queria “[...] colar nos muros o cartaz *Ultimi barbarorum*, como protesto [...]”, sendo impedido por seus amigos (CHAUÍ, 1995, p. 33)¹⁰.

Encerrada a escrita do TTP, Spinoza, retomou a escrita da *Ética* e a concluiu em 1675. Uma obra densa, escrita ao longo de quinze anos da vida de Spinoza (1661-1675), que traz em suas cinco partes sua ontologia, uma imensa contribuição filosófica, ética e epistemológica, porém, suscitadora de grandes polêmicas, rendendo ao seu autor muitas críticas e acusações, fazendo-o desistir de sua publicação.

Logo, é exatamente este Spinoza, outrora excomungado, as vezes indignado, costumeiramente incomodado com o rumo da política holandesa, que vê seu *Tratado Teológico-Político* proibido, que desiste de publicar sua grande obra, a *Ética*, mas que ainda assim, sabiamente, não se deixa conduzir pelas paixões. Spinoza age, ousando escrever os onze capítulos de seu segundo tratado sobre política, ficando o último capítulo inacabado, com apenas quatro parágrafos. Diferentemente do primeiro tratado sobre política, este traz a religião apenas pontualmente concentrando-se mais detidamente nos fundamentos do Estado e nas formas de governo.

No entanto, o *Tratado Político* não foi a única obra de Spinoza que ficou inacabada. Podemos mencionar também o *Tratado da Emenda do Intelecto* [TIE]¹¹. Por que o TP ficou inacabado? Atilano Domínguez (2019)¹², diz que Jarig

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

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

12 DOMÍNGUEZ, Atilano. **Spinoza**: obras completas y biografías. Madri: ViveLibro, 2019.

Jelles, correspondente de Spinoza, traz esta justificativa em um parágrafo destinado ao TP no prefácio da *Opera Phostuma*, afirmando que a suspensão da escrita deste tratado se deu em virtude do agravamento dos problemas de saúde de Spinoza, que findam com sua morte na manhã de 21 de fevereiro de 1677.

3 A ESTRUTURA DO TRATADO POLÍTICO

O *Tratado Político* é constituído de um prefácio e onze capítulos. Atilano Domínguez (1986, p. 28-29, tradução nossa)¹³, conforme podemos conferir na figura 1, divide o tratado em duas partes: a primeira é constituída dos cinco primeiros capítulos, trazendo a exposição dos fundamentos do Estado, que completariam “[...] as ideias da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político*”; já a segunda “quase totalmente original [...]”, apresenta a descrição detalhada das três formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia.

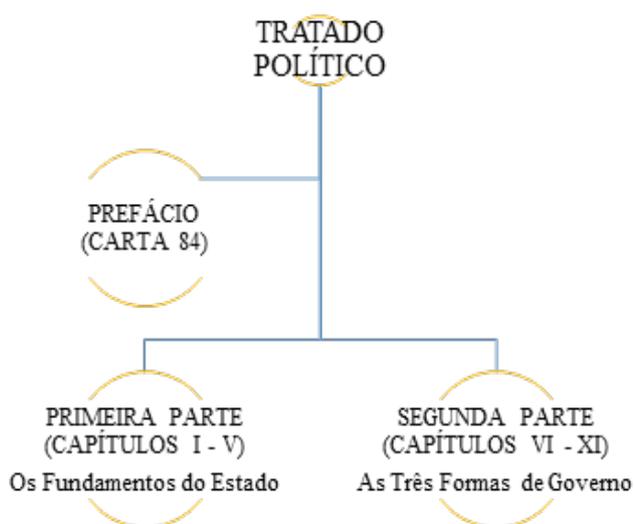


Figura 1 – Estrutura do *Tratado Político*, em duas partes, segundo Atilano Domínguez¹⁴

3.1 PREFÁCIO

Spinoza não havia deixado prólogo para o *Tratado Político*. Porém, isto foi resolvido pelos editores da *Opera Phostuma* [OP], Jarig Jelles e Luiz Meyer¹⁵, que foi publicada no mesmo ano de sua morte, 1677. Inseriram a carta 84, prefaçando o *Tratado Político*.

13 DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, índice analítico y notas. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Madri: Alianza Editorial, 1986.

14 Fonte: própria autora.

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

Esta carta-prefácio foi escrita por Spinoza, provavelmente em 1676 e seu destinatário é desconhecido. Porém, tanto Domínguez (2019) quanto Guinsburg e Cunha (2014, p. 299, nota 99), citando Charles Appuhn, supõem que seja Jarig Jelles.

Ao escrever a carta 84 Spinoza afiança ter concluído os seis primeiros capítulos e resume suas temáticas: o capítulo primeiro consiste em uma introdução sobre a obra; o segundo ocupa-se “[...] do direito natural”; o terceiro dedica-se ao “[...] direito dos poderes soberanos”; o quarto trata “[...] de quais os assuntos políticos que dependem do governo dos poderes soberanos”; o quinto fala “[...] de qual o fim último e mais elevado que uma sociedade pode ter em vista”; e o sexto discorre sobre “[...] qual a proporcionalidade [*ratio*] em que deve ser instituído um estado [*imperium*] **monárquico** para não resvalar para a tirania” (TPPref, observação nossa).

No momento da escrita da carta, Spinoza redigia o capítulo 7, onde apresentava uma demonstração metódica de “[...] todos os aspectos do **anterior capítulo** respeitantes à ordem de uma monarquia bem ordenada”. Em seguida, afirma Spinoza, passaria a tratar do estado aristocrático - ao qual dedicou três capítulos, do oito ao dez -, e, por fim, ao passaria ao estado popular - capítulo onze, que ficara inacabado (TPPref, observação nossa).

Também, Chauí (2003, p. 234, grifo nosso), destaca que o percurso de Spinoza no *Tratado Político* é semelhante ao percurso que ele faz na *Ética*, indo do geral para o particular. A exemplo do que o filósofo faz na carta-apêndice, a pesquisadora também apresenta em seu livro *Política em Espinosa*, um resumo dos capítulos do *Tratado Político*, a saber:

No capítulo 1 são assinalados o lugar e a novidade da investigação; do capítulo 2 ao 5 são deduzidas as condições universais da experiência política na gênese das diferentes formas de Estado. Nos capítulos 6 e 7 são deduzidos o poder monárquico e os procedimentos para bloquear o advento da tirania em seu interior, de modo que possa ser deduzido o melhor entre os regimes monárquicos possíveis. Nos capítulos 8 e 9 deduzem-se a aristocracia centralizada (oligarquia) e a aristocracia federada, esta considerada melhor do que a outra, na medida em que o risco da tirania é menor numa federação do que num governo centralizado.

[...] O capítulo 10 é dedicado à investigação dos possíveis remédios para impedir que uma aristocracia federada se transforme em tirania, demonstrando que não há remédio algum. Enfim, no capítulo 11, inacabado, inicia-se a dedução da democracia.

3.2 PRIMEIRA PARTE

Antes de adentrarmos nos capítulos iniciais, convém discorrer um pouco sobre os afetos, palavra inicial do *Tratado Político* e basilar na filosofia ética e política de Spinoza. Assim, vamos à *Ética*, onde temos os subsídios conceituais para a compreensão dos afetos.

3.2.1 Preâmbulo sobre o ponto de partida do *Tratado Político*: os afetos

O *Tratado Político* traz como ponto de partida os afetos [*affectus*], o que já nos permite inferir que estes possuem uma posição de destaque na filosofia spinozana, sendo fundamental para a sua compreensão. Sendo assim, consideramos importante trazer algumas considerações prévias sobre os afetos a partir da leitura da *Ética*, afinal, como nos afiança Chauí (2003, p. 129), a gênese da política “[...] se prepara nas partes II, III e IV da *Ética*”. Vamos ao interior da *Ética*.

Na parte II, Spinoza introduz os afetos do ânimo, apresentando-os como modos de pensar, e exemplificando-os como o amor, o desejo, dentre outros (E2Ax3). Ainda, o homem é um modo constituído de outros dois modos, corpo e mente. Tudo o que ele sente e percebe são coisas singulares¹⁶, sendo o corpo que sente e os modos de pensar que percebem (E2Ax5).

É na parte III que Spinoza define afeto, como sendo “[...] as afecções [*affectio*] do corpo, pelas quais sua potência [*potentia*] de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (E3Def3). Então, o corpo sente as afecções¹⁷ e a mente percebe, simultaneamente, as ideias dessas afecções. Além disso, o afeto pode ser ação ou paixão, ativos ou passivos. O afeto é ação

quando somos causa adequada¹⁸ das afecções e é paixão¹⁹ quando somos causa inadequada ou parcial²⁰ (E3Def3Exp). Logo, as variações dos afetos se relacionam com as flutuações da nossa potência de agir. Com o afeto ação, agimos²¹ e somos mais livres, já que nossa potência de agir é aumentada, estimulada, enquanto com o afeto paixão, padecemos²² e somos mais servos, já que nossa potência de agir é diminuída, refreada.

Portanto, vale ressaltar que a presença dos afetos em um tratado de política não é uma novidade. Spinoza surpreende ao trazer a naturalidade dos afetos. Estes são naturais ao homem, que está sempre, nos assevera Spinoza, “[...] necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza” (E4P4C), ou seja, os homens “[...] estão **necessariamente** submetidos aos afetos” (E4P37S2, grifo nosso).

3.2.2 Capítulo I: uma introdução

Adentremos a primeira parte do *Tratado Político*. No capítulo I Spinoza explicita a conexão entre sua ética e sua política. Apresenta uma introdução da obra, analisando criticamente duas concepções dos filósofos: sobre os afetos e sobre a natureza dos homens. Primeiro, concebem os afetos como vícios, o que os leva a “[...] rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer mais santos²³) detestá-los”. Em segundo lugar, os filósofos creem-se sábios enquanto louvam uma natureza que não existe, ao mesmo tempo em que fustigam a que existe, concebendo os homens como querem e não como verdadeiramente são. Como

18 **Causa adequada:** “[...] aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (E3Def1).

19 **Paixão:** “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força 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” (E3, Definição Geral dos Afetos).

20 **Causa inadequada ou parcial:** “[...] aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (E3Def1).

21 **Agimos:** “[...] quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido, clara e distintamente por ela só” (E3Def2).

22 **Padecemos:** “[...] quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial” (E3Def2).

23 Estes que detestam os afetos e que pretendem “[...] parecer mais santos” são os teólogos, já alvejados de críticas por Spinoza no *Tratado Teológico-Político* (AURÉLIO, 2000, p. 39).

16 **Coisas singulares:** “[...] nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1P25C); “[...] aquelas coisas que são finitas e têm uma existência determinada” (E2Def7).

17 **Afecção:** efeito. Cf.: AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e Poder:** estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri, 2000, p. 19. (Coleção Forum de Ideias).

consequência destas concepções errôneas, os filósofos tem escrito mais sátiras do que ética e só têm concebido uma política não aplicável, quimérica, possível apenas em uma “[...] utopia ou naquele século de ouro dos poetas”²⁴, onde não seriam necessárias, estabelecendo distância entre a teoria e a prática. Portanto, diante de tantas concepções equivocadas, os filósofos ou teóricos seriam os menos idôneos “[...] para governar uma república”²⁵ (TP1/1).

Na mira de Spinoza, certamente estão muitos de seus predecessores. Dentre eles, Thomas Morus, São Tomás, Jean Bodin, Marsílio de Pádua e Hugo Grotius (AURÉLIO, 2000, p. 44-48). O filósofo holandês, ao contrário de seus alvos, não concebe os afetos como “[...] vícios da natureza humana”. Assim, investiga as ações humanas para entendê-las, ações indissociáveis dos afetos. Busca entender ao invés de rir, chorar ou detestar os afetos (TP1/4).

A segunda categoria criticada por Spinoza são os políticos, aqueles que mais enganam os homens, armando-lhes ciladas, do que os ajudam, cuidando de seus interesses. Logo, são mais habilidosos que sábios. Trazem também, equivocadamente, tal como os filósofos criticados anteriormente, a ideia de afetos como vícios, porém, aprenderam com a experiência que estes são indissociáveis do homem. Além disso, a experiência também os ensinou quais as artes para se prevenirem “[...] da malícia humana” e a ensinarem somente o que está de acordo com a prática (TP1/2).

Segue, Spinoza, admitindo que não pretende tratar sobre algo inédito e assegurando que a associação política é inevitável (TP1/3). Apresenta ainda o objetivo da obra, que é “[...] demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana [...]” o que está mais de acordo com a prática (TP1/4). Assim, esses quatro parágrafos iniciais são, nos assevera Domínguez (1986, p. 9), um protesto enérgico contra os depreciadores da condição humana.

Portanto, o capítulo I parte do afeto, com a crítica de Spinoza aos filósofos e aos políticos,

24 Chauí (2003, p. 156) distingue aqui, neste primeiro parágrafo do *Tratado Político*, uma crítica a três tipos de filósofos: “especulativos, satíricos ou utópicos”.

25 República [*res publica*]: “[...] assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém” (TP3/1).

segue reafirmando a naturalidade dos afetos já apresentada na *Ética* e adita a segurança como a virtude do estado. Este último é um assunto polêmico, já que no *Tratado Teológico-Político* a virtude do estado seria a liberdade, o que leva diversos comentadores a considerarem que o *Tratado Político* é “[...] uma espécie de retratação do filósofo”. Aurélio (2009, p. XI-XII) discorda desta retração e afiança que “ambos os livros pretendem, essencialmente, decifrar o poder e a lei em si mesmo”, sendo um a continuidade do outro. Além disso, podemos considerar que, somente em um Estado seguro os homens têm, de fato, assegurada sua liberdade de pensar. Logo, segurança e liberdade estão intrinsecamente conectadas.

3.2.3 Os demais capítulos da primeira parte

Se o capítulo I se conecta implicitamente com a *Ética*, ao partir dos afetos, o capítulo II se liga imediata e explicitamente ao *Tratado Teológico-Político*, se ocupando do direito natural e do direito civil, além de retomar conceitos já apresentados na *Ética*, tais como: pecado, mérito, justiça, injustiça e liberdade humana. Porém, Spinoza poupa o leitor de ir até as outras obras, explicando novamente estes conceitos. Vale ressaltar a definição de direito de natureza no *Tratado Político*: são “[...] 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” (TP2/4, grifo nosso). Portanto, direito é potência.

Ainda, na parte IV da *Ética* podemos encontrar diversos elementos importantes e auxiliares sobre esta primeira parte do *Tratado Político*. Sobre o direito supremo da natureza, Spinoza afiança “[...] que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo **direito supremo da natureza** que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. [...] É por ele que cada um julga o que é bom e o que é mau [...]” (E4P37S2, grifo nosso).

Adiante, no capítulo III, dedica-se, no geral, ao direito do estado ou dos poderes soberanos - que no capítulo VII Spinoza vai chamar também de liberdade pública - trazendo, inicialmente, alguns conceitos fundamentais no âmbito da política: civil [*civilis*], cidade [*civitas*], república [*res publica*], cidadãos e súditos. Além

disto, retoma os três gêneros do estado civil, já definidos no capítulo anterior: democrático, aristocrático e monárquico (TP3/1).

Vale ressaltar a definição de direito do estado ou dos poderes soberanos, como o direito de natureza determinado pela potência da multidão, ou seja, “[...] o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente”. Sendo assim, o estado tem tanto direito quanto tem potência e o cidadão ou súdito tem menos direito que a própria cidade (TP3/2). Segue o capítulo posicionando-se sobre diversos assuntos, tais como: direito natural e direito civil, sobre o que é ilícito ao cidadão, sobre a vontade da cidade, sobre a razão e o que ela ensina, sobre o homem eticamente livre, sobre o objetivo do estado civil, sobre os dois tipos de cidade, dentre outros.

Em tempo, os dois tipos de cidade são: a cidade sob a jurisdição de si própria, sendo aquela que pode “[...] governar-se e precaver-se” e a cidade “[...] sob a jurisdição de outrem na medida em que receie a potência de outra cidade” (TP3/12). Esta compreensão é deveras relevante, pois para chegar nesta distinção, Spinoza partiu do exemplo individual, do homem, que também pode estar sob a jurisdição de si mesmo, sendo assim livre – mais livre-, ou estar sob a jurisdição de outrem, sendo servo – menos livre -. Além disso, esta distinção vai auxiliar no entendimento do capítulo IX, quando Spinoza vai falar dos tipos de aristocracia descentralizada.

Sobre essa multidão acima mencionada e tão importante na filosofia política spinozana, nos complementa Chauí (2014, p. 85) que “[...] é concebida com sujeito político e seu direito ou potência natural se torna a própria definição do poder soberano (*imperium*)”. E qual a origem deste poder soberano? A quem pertence? Este poder soberano ou soberania tem sua origem na multidão e sempre pertence a ela “[...] como corpo e mente políticos”. Além disso, vale destacar a distinção entre poder de governo – poder governamental – e potência da multidão, sendo o primeiro distribuível e a segunda indivisível (CHAUI, 2014, p. 85-97).

Outro importante estudioso da filosofia spinozana, o italiano Antônio Negri, em seu livro intitulado *Anomalia Selvagem*, assevera que em Spinoza, “a ideia de *multitudo* transforma

o potencial utópico e ambíguo que a caracteriza no Renascimento em projeto e **genealogia do coletivo**, como articulação e constituição conscientes do conjunto, da totalidade” (NEGRI, 1993, p. 47, grifo nosso).

Ainda, o capítulo IV inicia como quase todos os outros do *Tratado Político*, retomando o que já havia dito para daí prosseguir. Trata dos assuntos políticos que pertencem ao poder soberano, tais como: “[...] o direito de julgar o que cada um faz e de a cada um exigir contas dos seus atos, de aplicar penas aos delinquentes e dirimir as contendas jurídicas entre cidadãos ou designar peritos nas leis em vigor que as administrem em lugar dele [...]”, dentre outros (TP4/2). Em resumo, é direito unicamente do poder soberano, cuidar dos assuntos públicos e escolher seus ministros (TP4/3).

Também discorre sobre a cidade, a lei e o pecado, afirmando que lei e pecado costumam ser atribuídos à “[...] todas as coisas naturais” e que a cidade peca quando não age segundo os ditames da razão (TP2/4). Relaciona lei, direito civil e pecado, considerando que a lei - decretos da cidade - é o direito civil, é defendida por ele e depende dele, enquanto o pecado é “[...] aquilo que o direito civil proíbe que se faça”, sendo esta proibição não uma obediência, “[...] mas uma liberdade da natureza humana” (TP4/5).

Enfim, o capítulo V, derradeiro desta primeira parte, retoma conceitos anteriormente apresentados e em seguida discorre sobre a finalidade da política, o fim último do estado civil, que é “[...] a paz e a segurança de vida”, sendo o melhor estado “[...] aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados”. É também aqui que Spinoza assevera que “[...] os homens não nascem civis”, mas fazem-se civis (TP5/2). Assim, nos assevera Chauí (2003, p. 182) que Spinoza, ao colocar a segurança como a “[...] virtude do *imperium* [...] indica que o escopo da política é diminuir tanto quanto possível o medo individual e coletivo”.

Ademais, salienta Spinoza, uma cidade sem guerra não significa uma cidade em paz, já que “[...] paz não é ausência de guerra, mas **virtude que nasce da fortaleza de ânimo**” (TP5/4, grifo nosso). Este conceito será retomado e mais debatido no capítulo VI, parágrafo 4.

Já a obediência, sob uma perspectiva positiva, necessária ao estado civil, é definida por Spinoza como “[...] a vontade constante de executar aquilo que, pelo decreto comum da cidade, deve ser feito” (TP5/4). Esta obediência nascida das leis da cidade se diferencia daquela tão criticada pelo filósofo no seu outro tratado político, produzida pela teologia e que segue para o campo político, obediência cega.

3.3 SEGUNDA PARTE

A segunda parte do *Tratado Político*, segundo a classificação de Atilano Domínguez anteriormente mencionada, traz ao leitor uma descrição detalhada das três formas clássicas de governo. São elas: a monarquia, onde o governo está nas mãos de um, o rei; a aristocracia, onde o governo está nas mãos de alguns, os patrícios; e a democracia, onde o governo está nas mãos de todos, da multidão. Ainda sobre as formas de governo no TP, nos assevera Moreau (1971, p. 101) que: “O seu *Tratado Político* não parece ter em vista definir o melhor governo; mas, qualquer que seja a forma de governo, a constituição política, ele procura as condições em que o Estado se pode conservar e cumprir eficazmente as suas funções”.

3.3.1 Monarquia

Adentremos a segunda parte do *Tratado Político*. O capítulo VI Spinoza dedica ao estado monárquico e seus fundamentos, lembrando, inicialmente, o que leva o homem do estado de natureza para o estado civil. O filósofo já disse que os afetos são naturais e lembra que a condução dos homens se dá muito mais pelos afetos que pela razão, sendo um afeto comum aquele que naturalmente conduz uma multidão para o estado civil, afeto desejado naturalmente pelo homem (TP6/1). Sobre esta relação entre os afetos e a multidão, nos adita Chauí (2014, p. 92) que Spinoza “[...] concebe a multidão não só como origem do social e do político, mas sobretudo porque a concebe dilacerada internamente por afetos contrários que podem colocar em perigo as duas instituições das quais ela é a causa eficiente, a *societas* e o *imperium*”.

Ainda, Spinoza fala “[...] das discórdias e revoltas” que ocorrem na cidade, que nunca resultam em sua dissolução, mas podem findar na mudança da forma da cidade “[...] por uma outra” (TP6/2). Tendo estes conflitos em vista

e a manutenção da forma do Estado, este deve ser instituído visando a “[...] salvação comum”, levando todos – governantes e governados – a viverem segundo a prescrição da razão, espontaneamente ou pela força (TP6/3).

Assim, começa mais precisamente sua imersão no estado monárquico, retomando um elemento interessante, do qual ele já falou no primeiro capítulo do *Tratado Político*: o que a experiência ensina. Esta instrui “[...] que é do interesse da paz e da concórdia conferir todo poder a um só”. Spinoza discorda, veementemente, e diz que esta conferência do poder nas mãos de um é de interesse da servidão e não da paz. Toma como exemplo durável o estado turco, enquanto os não duráveis seriam os estados “[...] populares ou democráticos”. Spinoza denuncia que, onde prevalece “[...] a servidão, a barbárie e o isolamento”, não há paz. Portanto, lembra o conceito de paz, que não equivale à “[...] ausência de guerra”, mas significa uma “[...] **união ou concórdia de ânimos**” (TP6/4, grifo nosso).

Ainda, o capítulo VII continua a tratar da monarquia, retomando seus fundamentos, que “[...] devem ser tidos como decretos eternos do rei”. Assim tudo deve ser feito, unicamente, de acordo “[...] com o decreto régio, isto é, que todo o direito seja vontade do rei explicitada, mas não de modo que toda a vontade do rei seja direito” (TP7/1).

Ademais, nos lembra Spinoza, os fundamentos do estado monárquico não estão dissociados dos afetos humanos, sendo importante mostrar o que poderá ser feito para que os homens “[...] tenham direitos ratificados e fixos”, independentemente de estarem eles conduzidos “[...] pelo afeto ou pela razão”. É aqui também, no parágrafo 2 do capítulo VII, que o filósofo equipara os direitos do estado ou dos poderes soberanos, sobre o qual ele abordou mais detidamente no capítulo III, à liberdade pública. Além disso, alerta sobre a “[...] condição mais miserável”, que é a de uma cidade ótima, abalada e “[...] reduzida à escravidão, à servidão” (TP7/2).

Segue o capítulo discorrendo sobre os deveres dos poderes soberanos, que todos reconhecem como sendo: “[...] conhecer sempre a situação e a condição do estado, velar pela salvação comum de todos e executar tudo quanto

é útil à maior parte dos súditos”. Tendo em vista todos estes deveres, afiança Spinoza, somente o monarca não daria conta de todos os assuntos públicos, pelos motivos elencados a seguir: “[...] nem sempre tem presença de espírito e disposição para refletir, além de que muitas vezes está impedido pela doença, a velhice, ou outras causas[...]”. Logo, surgem os conselheiros, a importância da constituição de um conselho real, conhecedor do “[...] estado das coisas”, apto a aconselhar o rei e até mesmo de substituí-lo, quando necessário (TP7/3).

Nos demais parágrafos Spinoza vai, dentre outras coisas, dissertar sobre a escolha dos cidadãos que constituirão o conselho (TP7/4), sobre as opiniões do conselho, que devem ser transmitidas ao rei sem revelar a autoria da opinião, de modo que se preserve sempre aquela que é “idônea para a salvação do povo” já que esta salvação “[...] é a lei suprema” (TP7/5).

3.3.2 Aristocracia

Se os capítulos VI e VII são dedicados à monarquia, o capítulo VIII, que é o mais extenso no que se refere à quantidade de parágrafos – ou artigos -, inicia uma sequência de três capítulos dedicados ao estado aristocrático, que “[...] é aquele que é detido não por um só, mas por alguns escolhidos dentre a multidão, a quem de ora em diante chamaremos patrícios” (TP8/1). Este primeiro capítulo se debruça sobre a aristocracia centralizada ou nacional e seus fundamentos (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 41). Já de início apresenta a principal diferença entre o estado aristocrático e o democrático, diferença que será retomada no capítulo XI: “[...] no aristocrático o direito de governar **depende unicamente da escolha**, ao passo que no democrático ele **depende acima de tudo de um certo direito inato ou adquirido pela fortuna**, como a seu tempo diremos” (TP8/1). Além disto, vale destacar que a sucessão do conselho aristocrático se dará de forma semelhante à monarquia, por hereditariedade, sendo escolhidos os “[...] filhos ou consanguíneos dos patrícios” (TP8/2).

Já no capítulo IX Spinoza segue tratando do estado aristocrático, agora descentralizado ou federal (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 41), aquele “[...] que é detido **por várias urbes e que eu julgo preferível** ao anterior. Mas, para percebermos a diferença e a superioridade de

um em relação ao outro, **examinaremos um por um os fundamentos do anterior estado** [...]” (TP9/1, grifo nosso).

Além disso, ao distinguir os tipos de urbes na perspectiva da aristocracia descentralizada, Spinoza nos faz lembrar dos dois tipos de cidade apresentados no capítulo III, discorrendo sobre a cidade sob a jurisdição de si própria, embora com relação de interdependência com as outras, e a cidade sob a jurisdição de outrem.

[...] As urbes que gozam de direito de cidade devem estar fundadas e fortificadas de tal modo que nenhuma delas possa subsistir sozinha sem as restantes e que, pelo contrário, não possa abandonar as restantes sem grave prejuízo para todo o estado. Desse modo, elas permanecerão sempre unidas. [...] Quanto àquelas que estão constituídas de tal modo que não podem manter-se nem inculir medo às restantes, essas, sem dúvida, não estão sob jurisdição de si próprias, mas absolutamente sob jurisdição das restantes (TP9/2).

Spinoza segue afiançando que na aristocracia, seja ela centralizada ou descentralizada, a proporção de patrícios em relação à multidão é a mesma (TP9/3). Discorre ainda sobre outras questões da aristocracia descentralizada, tais como: a problemática sobre os locais das reuniões, sobre os direitos das urbes, sobre a estrutura organizacional – Senado, Foro e Conselho Supremo-, sobre o que podem os patrícios, sobre as semelhanças entre o Senado e o Conselho Supremo, dentre outras questões.

Ainda, o capítulo X finaliza a sequência de três capítulos destinados ao estado aristocrático. Se nos dois anteriores Spinoza se dedicou aos fundamentos da aristocracia centralizada e descentralizada, neste ele vai discorrer sobre as causas de dissoluções de ambos, bem como da “[...] investigação dos **possíveis remédios** para impedir que uma aristocracia federada se transforme em tirania, demonstrando que não há remédio algum” (CHAUI, 2003, p. 234, grifo nosso).

Vale destacar a primeira causa de dissolução do Estado, citada pelo “agudíssimo florentino”, Maquiavel, que é a agregação de alguma coisa nova. O remédio seria a nomeação de um ditador que, por um período determinado, investigaria e julgaria as ações dos senadores e dos funcionários do Estado, restituindo este ao seu princípio. Porém, o remédio, ou seja, esta nomeação, poderia ser um risco para o próprio

Estado, por diversos motivos e de diversas maneiras que Spinoza vai detalhar (TP10/1).

Por fim, uma consideração que merece destaque neste capítulo é que os fundamentos do Estado, assevera Spinoza, devem ser constituídos de modo a fazer o possível, isto é, com que a maioria “[...] se conduza pelos afetos que mais úteis sejam para a república” e não a fazer o impossível, isto é, com “[...] que a maioria procure viver sabiamente” (TP10/6).

3.3.3 Democracia

Enfim, o capítulo XI é onde Spinoza começa a dedução da última forma de governo a ser tratada: a democracia. Chauí (2003, p. 236, grifo nosso) argumenta que a democracia está propositalmente no final, trazendo uma perspectiva de liberdade política que dialoga diretamente com a liberdade ética:

Espinosa coloca a democracia no final do seu livro. [...] A **liberdade** [...] faz com que a democracia apareça no final do **discurso político** exatamente como a **liberdade individual** aparece no final do **discurso ético** [...]. A democracia encontra-se no final do percurso dedutivo como a mais natural e concreta forma da existência política porque nela **cada um é cidadão** (fundador da lei), **súdito** (obediente à lei), **dirigente** (atualiza a lei em suas decisões) e **dirigido** (realiza as decisões emanadas da lei).

É neste último capítulo escrito que Spinoza discorre sobre o “[...] terceiro e **totalmente absoluto estado** (*omnino absolutum imperium*)”, o estado democrático (TP11/1, grifo nosso), regime popular também chamado de democracia direta (DOMÍNGUEZ, 1986, p. 48). Por que este recebe o nome de absoluto estado? Chauí (2003, p. 238, grifo nosso) nos responde que é porque na democracia

[...] a proporcionalidade entre as potências e seus poderes é integral. [...] No caso dos **demais regimes políticos há variações de proporcionalidade** na distribuição do poder entre as potências individuais e a potência coletiva [...]. A democracia é o horizonte do discurso político e seu suporte.

Assim, após explicitar o assunto a ser trabalhado a partir daqui, reescreve sobre a principal diferença entre o estado aristocrático e o democrático, já abordada no capítulo VIII:

[...] **Dissemos** que a diferença em relação ao aristocrático consiste antes de mais em que,

neste último, depende só da vontade e livre escolha do conselho supremo o ser nomeado este ou aquele patrício, de tal maneira que ninguém possa **por direito reclamar para si tal direito**, como acontece neste estado de que falamos agora [...] (TP11/1, grifo nosso).

Spinoza segue acentuando quem as três categorias que podem, licitamente, reclamar “[...] para si o direito ao voto no conselho supremo e de acender por direito a cargos públicos” no estado democrático. São eles: os filhos dos cidadãos, os nascidos “[...] no solo pátrio ou que são beneméritos da república, ou a quem a lei, por outros motivos, manda atribuir o direito da cidade”. Estes direitos só podem ser recusados em caso de “crime de infâmia” (TP11/1).

Além disso, Spinoza volta a analisar alguns elementos da aristocracia, discorrendo sobre ela como é e como poderia ser, além de tratar sobre o que a experiência ensina sobre a aristocracia. Diz Spinoza, sobre ambas as questões:

[...] Com efeito, aos patrícios serão sempre os ricos, ou os que lhes são próximos pelo sangue, ou aqueles a quem os une a amizade, que parecerão os melhores. Sem dúvida, se as coisas com os patrícios se passassem de modo que eles escolhessem os colegas independentemente de qualquer afeto e movidos apenas por zelo pela salvação pública, nenhum estado seria comparável ao aristocrático. A experiência, porém, tem abundantemente ensinado que as coisas se passam de modo em tudo contrário, principalmente nas oligarquias, onde a vontade dos patrícios, por falta de emulação, está maximamente desvinculada da lei. Aí, com efeito, os patrícios afastam cuidadosamente do conselho os melhores e procuram para seus colegas no conselho os que dependem da palavra deles, de tal modo que em semelhante estado as coisas se passam muito pior, uma vez que a escolha dos patrícios depende da vontade absoluta e livre, isto é, desvinculada de toda a lei, de uns tantos. Volto, no entanto, ao princípio [...] (TP11/2).

Já sobre a delimitação do capítulo, Spinoza assevera que concebe vários “[...] gêneros de estado democrático”, mas pretende tratar apenas “[...] daquele onde têm o direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que **estão obrigados só às leis pátrias** e que, além disso, **estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente** [...]” (TP11/3, grifo nosso). Assim, na primeira categoria Spinoza exclui os estrangeiros, na segunda suprime os servos, as mulheres, os

filhos e os pupilos e, por fim, na terceira exclui aqueles que tem má fama.

Enfim, no último parágrafo da obra, o filósofo pronuncia-se sobre uma temática bem polêmica sobre a qual não pretendemos nos aprofundar aqui: as mulheres. Elas estariam sob o poder dos homens por natureza ou por instituição? Spinoza responde: “[...] por natureza”. Como nosso intuito aqui é trazer somente uma visão geral da obra, seguiremos ele e encerraremos este assunto com suas próprias palavras: “sobre isto, já chega” (TP11/4).

4 CONCLUSÃO

Surge para os estudiosos da filosofia spinozana a seguinte questão: por que se dedicar a um novo tratado sobre política ao invés de retomar a escrita do *Tratado da Emenda do Intelecto*, que ainda estava inacabado? Atilano Domínguez (2019) atribui esta decisão a motivos pessoais, possivelmente semelhantes aos que levaram Spinoza, anos antes, a suspender a escrita da *Ética* para escrever o *Tratado Teológico-Político*. Claramente, Spinoza tem a trajetória de sua vida e de seus escritos sempre influenciada pelos eventos históricos, políticos e sociais que o cercam.

Este segundo tratado político de Spinoza alia ética e política. Traz como ponto de partida de sua filosofia política os afetos e sua naturalidade. Só que aqui, os afetos tem um lugar de destaque, não sendo arrastado para um olhar negativo. Não há, neste tratado, nos assevera Aurélio (2009, p. 5, nota), o “[...] tradicional combate da razão com as paixões que arrastariam o homem para o mal”.

Assim, o campo político na filosofia de Benedictus de Spinoza traz consigo a naturalidade não somente dos afetos, mas do próprio estado civil (TP6/1). Portanto, afeto e estado civil são próprios da natureza humana.

A guisa de conclusão, se observarmos que, na segunda parte do *Tratado Político*, Spinoza dedicou dois capítulos ao estado monárquico e três ao estado aristocrático, possivelmente, tinha muito ainda a dizer sobre o estado democrático, seus fundamentos, sua constituição e suas instituições. Lamentavelmente, seguiremos sem respostas para muitas perguntas sobre o estado democrático na perspectiva de Spinoza, apesar de contarmos com uma rica literatura elaborada por seus intérpretes, com possíveis respostas e algumas que ultrapassam o campo da possibilidade, sendo efetivamen-

te aceitáveis e consensuais entre outros estudiosos do autor. Sigamos pesquisando!



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

CHAUI. Marilena de Souza. Os Conflitos no Seio da Multidão. In: **Spinoza e as Américas**: volume 2 / Baptiste Noel Auguste Grasset; Emanuel Angêlo da Rocha Fragozo; Ericka Marie Itokazu; Francisco de Guimaraens; Mauricio Rocha (organizadores). Fortaleza: EdUECE, 2014.

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

DOMÍNGUEZ, Atilano. **Spinoza**: obras completas y biografías. Madri: ViveLibro, 2019.

DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción, traducción, índice analítico y notas. In: SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Madri: Alianza Editorial, 1986.

NEGRI, Antonio. **Anomalia Selvagem**: poder e potência em Spinoza. Tradução Raquel Ramalhe. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993. (Coleção TRANS).

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

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

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

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

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. Madri: Alianza Editorial, 1986.

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

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





CONTRIBUIÇÕES DE ESPINOSA PARA UMA FILOSOFIA DA ARTE OU UMA TEORIA ESTÉTICA

LEONARDO SOUZA DOS SANTOS *

INTRODUÇÃO

Bento de Espinosa (1632-1677) não escreveu uma filosofia da arte ou uma teoria estética. Da mesma forma, mesmo possuindo uma teoria dos afetos, seus escritos não se concentraram em uma ciência do belo em si. A relevância da estética como reflexão sobre a arte ocorre no século XVIII, século posterior à vida de Espinosa. Porém, Daniel Nogueira trata no artigo “Espinosa e a arte” sobre a pintura, a poesia e o teatro como artes que Espinosa teve contato. Para incentivar a construção de uma teoria estética ou uma filosofia da arte com a filosofia espinosana, Nogueira escreve sobre o confronto entre duas interpretações da *Ética* a respeito da operação com as imagens que as artes fazem uso: de um lado, a interpretação de que a imagem é causa de erro; de outro lado, a interpretação de que o erro é decorrente de *algumas* imagens.

O que Spinoza afirma, na proposição 41 da parte II da *Ética* é que “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade”, não que o conhecimento de primeiro gênero seja sempre falso. Em outras palavras, da afirmação que “todo conhecimento falso é de primeiro gênero”, pretende-se deduzir que “todo conhecimento de primeiro gênero é falso”, mas isso constitui uma falácia de conversão de silogismos. Em boa lógica aristotélica, no máximo se poderia deduzir que “alguns conhecimentos de primeiro gênero são falsos” – que é perfeitamente o que pretende

a filosofia de Spinoza (NOGUEIRA, 2010, p. 19-23).

A partir da relação entre a imagem e o erro, entre a operação do artífice e os afetos que decorrem nos indivíduos por meio dos artefatos, quais elementos são encontrados na produção espinosana para uma teoria estética? Na filosofia de Espinosa se insere uma filosofia da arte? Elaborar uma resposta para essa pergunta é o objetivo de pesquisa desse artigo.

Para responder tal questão, em primeiro lugar, é objetivo desse trabalho saber o que Espinosa entendia por arte, bem como, pelas noções centrais da estética: a beleza e a feiura. A *arte* é definida como um conhecimento prático, a operação em que “muitas coisas que são difíceis são tornadas fáceis, e por meio dela podemos lucrar na vida também muito de tempo e de comodidade” (SPINOZA, 2015b, p. 361; §15); a finalidade da arte é a utilidade. Assim, a arte não significava uma operação especificamente com a beleza ou a feiura, com o encaixe a um modelo de perfeição, mas com a utilidade ou a conveniência - o aumento da potência de agir. Vejamos alguns usos que Espinosa faz do sintagma arte para a preparação de como a arte segundo o que entendemos hoje pode ser interpretada a partir dos conceitos de Espinosa.

A interação com a arte por meio da imaginação, além da construção de edifícios, pinturas e outras coisas, fica evidente no “Prefácio” na parte V da *Ética* intitulado “A potência do intelecto, ou A liberdade humana”. No prefácio, Espinosa nega a possibilidade de abordar no capítulo “de que maneira e por qual via, entretanto, deve-se aperfeiçoar o intelecto e por qual arte deve-se cuidar do corpo [...] pois o último diz respeito à medicina e o primeiro, à lógica” (ESPINOSA, 2015a, p. 517 [E5PREF.]). A arte é um recurso para apresentar a capacidade do indivíduo de cuidar da mente por meio da razão

* Graduado em Música (Piano) na Faculdade Santa Marcelina, realizando como trabalho monográfico aproximações entre Filosofia e Música em Bento de Espinosa. Posteriormente graduado em Filosofia com trabalho monográfico no conceito de Imaginação em Friedrich Nietzsche. Mestre em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP) escrevendo sobre afetos na filosofia de Paul B. Preciado. Licenciado no Centro Universitário Claretiano com pesquisa em filosofia e educação em Peter Sloterdijk. Tem experiência profissional na área de Filosofia e Música, com ênfase em Filosofia Contemporânea (Pós-estruturalismo), Ética e filosofia política, Estética e filosofia da arte, Análise musical e Piano popular. Atualmente trabalha como professor de música.

e do corpo pelas artes. A arte tem uma potência de se expressar através do corpo. Assim, ao associar a medicina como uma arte que cuida do corpo, fica evidente que Espinosa pensa arte como um saber-fazer que interage com a afecção; a arte em Espinosa é uma arte do corpo e pelo corpo. A arte tem como objetivo, aqui, adquirir mais meios para interagir com os demais objetos e tornar o corpo mais apto a agir e a padecer dos demais objetos. A arte é o meio que o indivíduo se conduz para a liberdade, condição em que pode moderar seus próprios afetos.

O uso que Espinosa faz da palavra arte, além do sentido medicinal de cuidado do corpo, não deixa de ter também seu sentido político. Para dois significados tendem o uso da palavra arte no *Tratado político*: em primeiro, como um recurso político de proteção e, em segundo, como um meio de adequação que a civilização tem consigo. Na primeira citação do tratado, Espinosa escreve que os homens armam ciladas aos políticos e que estes por cuidarem-se são mais habilidosos que os sábios. A experiência demonstra a relação entre o homem e o vício, assim o político pelas artes livram-se da malícia humana.

Crê-se que[, os políticos,] em vez de cuidarem dos interesses dos homens lhes armam ciladas e, mais do que sábios, são considerados habilidosos. A experiência, na verdade, ensinou-lhes que, enquanto houver homens, haverá vícios. Daí que, ao procurarem precaver-se da malícia humana, por meio daquelas artes que uma experiência de longa data ensina e que os homens, conduzidos mais pelo medo que pela razão [...] (ESPINOSA, 2009, p. 6).

Na citação, Espinosa descreve a condição do político que, pelo senso comum, é mais habilidoso que o sábio em cuidar dos interesses dos que lhe armam ciladas. O político, nesse contexto, exerce a função de manter o poder pelo conhecimento prático de sua função; a política é a arte de precaver-se dos afetos entristecedores (vício, malícia) decorrentes dos demais indivíduos. A arte é entendida como a operação política para se precaver dos afetos tristes, consolidada pela concatenação das imagens adquiridas em contato com o mundo (experiência). A arte é, como veremos mais a diante, o conhecimento do engenho dos indivíduos; a arte é o conhecimento das imagens que se inserem no engenho coletivo. Não é necessário que da arte decorra um artefato, a arte está ligada à operação que

busca a utilidade. A ideia que é adquirida por meio das imagens tem como promover o erro.

A apresentação de ciência e arte é feita distintamente por Espinosa no *Tratado político*, ao discorrer sobre a liberdade para lecioná-las, em que declara: “Em uma república livre, tanto as ciências como as artes serão ótimamente cultivadas se for concedida, a quem quer que peça, autorização para ensinar publicamente, à sua custa e com risco da sua fama” (ESPINOSA, 2009, p. 118). Espinosa associa a ciência e a arte ao espaço das universidades, locais que servem tanto para cultivar os engenhos quanto para os limitar. Em primeiro, a ciência opera determinando regras para a obtenção de uma ideia que tem em seu conteúdo a operação da ideia adequada dos objetos. Da mesma forma, a arte, ao lado da ciência, pode ser ensinada e cumpre a função de ter uma ideia sobre a concatenação das imagens-afecções a ser compartilhadas pelos demais na universidade. Porém, ao mesmo tempo em que as artes são ensinadas como o conhecimento sobre uma imagem, por meio da crítica que Espinosa faz às universidades, as artes possibilitam conduzir um limite do conhecimento por um cidadão. Partindo da premissa que para Espinosa o uso da ciência é sempre positivo, a arte pode ser ensinada em toda a república livre e cumpre a função, não apenas de cultivar, mas também de limitar a interpretação que os cidadãos fazem das imagens. Assim, a citação reforça o argumento do uso de arte como conhecimento operação das imagens no engenho e da ciência como o conhecimento da operação dos objetos. O mesmo pode ser percebido na citação a seguir, que porém, Espinosa deixa explícito que o que mais pode agradar os indivíduos são outros de mesma espécie e, assim, o que mais pode agradar alguém que se conduz pelo conhecimento é outro que também se conduz pelo conhecimento. Por isso, a educação é a maior destreza da arte, pois nela se requer um cuidado específico do corpo e da maneira como se conduz o intelecto dos demais indivíduos.

Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie; e por isso [...] nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua a vida racional, do que o homem conduzido pela razão. Além disso, já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem

conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão (ESPINOSA, 2015a, p. 497, 499 [E4APCAP 9]).

A educação não está separada do fazer artístico, e como já foi visto, a arte não está adequada a um conhecimento específico. No uso que Espinosa faz do sintagma, não há uma arte, há diversas artes. A arte (enquanto operação educativa) pode carregar consigo uma potência estética (beleza e feiura) ou afetiva; tanto os artefatos podem ensinar quanto a força afetiva é parte do ensino. A arte (operação com imagens) pode ser entendida como um meio para um indivíduo alcançar outros gêneros de conhecimento (conhecimento das propriedades e das essências dos objetos). Além desta citação, outros dois usos de Espinosa à palavra arte confirmam o conhecimento do engenho coletivo. Ambos os usos citados a seguir dizem respeito à execução bem sucedida do conselho presente no regime monárquico, em que para uma comunidade, é necessário conhecimento por parte destes indivíduos. “Omito aqui, por serem demasiado conhecidas, as artes e as habilidosas artimanhas dos conselheiros, com as quais têm de se precaver a si próprios para não serem imolados à inveja” (ESPINOSA, 2009, p. 72). Nessa citação, pela distinção que faz entre arte e artimanha, se evidencia que Espinosa não entende ambos como sinônimos. Não é importante aqui a constituição do conselho, mas o significado de arte. A arte é usada como conhecimento das imagens, a operação em que indivíduos se previnem dos afetos tristes.

Para a elaboração de uma compreensão sobre uma filosofia da arte, ou ainda uma teoria estética (que opere com a beleza e a feiura), serão explicadas aqui as partes da *Ética* em que Espinosa discorre sobre o conceito de imaginação (através da mente) e do golpe (através do corpo) porque participam da arte como maneiras da guiar a percepção dos indivíduos, sobre o conceito de engenho (a constituição mental dos indivíduos que os guia a imaginar algo com as afecções), sobre a beleza e a feiura a partir das sensações e, por fim, sobre a contemplação e o tempo na arte. A partir de uma leitura das partes que contém os conceitos de (1, já exposto) arte; (2) imaginação e golpe; (3) engenho;

(4) beleza e feiura; (5) contemplação, costume e tempo, interpretar-se-á maneiras de participação, não das obras de arte (específicas do século posterior ao de Espinosa), mas dos artefatos (característico do tempo de Espinosa) e procurar-se-á uma nova interpretação da arte na contemporaneidade.

A ARTE EM ESPINOSA: A IMAGINAÇÃO E O GOLPE

Dois modos são característicos para compreender a arte, um *modo do pensamento* (gênero de conhecimento da ideia) e um *modo da extensão* (relação mecânica e dinâmica do corpo). A arte, quando entendida sob a potência da mente para pensar, opera com a imaginação e quando entendida sob a potência do corpo para se estender, opera com o golpe. A imaginação é a expansão da imagem-afecção do artefato através da mente e o golpe é a expansão mecânica e dinâmica do corpo. Essas são adequações feitas para encaixar arte na ontologia de Espinosa: a operação com as imagens (imaginação) e a operação com os movimentos e afetos do corpo (golpe). A imaginação, por deslocar o objeto de sua atualidade, corre o risco de errar. O erro torna a mente menos potente para pensar.

Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si [erro], simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre (SPINOZA, 2015a, p. 169; E2P17S).

A imaginação é entendida como meio para a mente de um indivíduo aumentar a própria potência de pensar. O indivíduo que sabe que está imaginando, demonstra a própria potência para operar com as imagens e não as atribui realidade. A impotência para pensar decorre em não saber que imagina e, inversamente, a imaginação é virtuosa ao ser cônica. Como vimos na introdução do artigo com a citação de Daniel Nogueira, não é toda a imaginação que decorre em erro. O indivíduo pode se alegrar de diversas formas com as imagens e concatenar as imagens de diversas formas para construir afetos singulares. Marcos de Paula exemplifica o uso da imaginação com a literatura, em que escrito-

res de grande importância (e.g., Flaubert, Machado de Assis, Proust) escrevem conscientes da sua imaginação, associando estes escritores ao que Espinosa entende por *sabedoria*, o conhecimento por meio da operação com as imagens para afetar e ser afetado de múltiplas maneiras pelos demais objetos (cf. DE PAULA, 2014, p. 597-618). Por outro lado, a potência do corpo pode ser demonstrada pelo golpe, que corre o risco de decorrer em afetos entristecedores.

A ação de bater, enquanto é considerada fisicamente e só prestamos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo o braço de cima pra baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura do Corpo humano. Se então um homem, movido pela Ira ou Ódio, é determinado a fechar a mão ou mover o braço, isso ocorre, como mostramos na Segunda Parte, porque uma e a mesma ação pode unir-se a quaisquer imagens de coisas; e, assim, tanto a partir daquelas imagens das coisas que concebemos confusamente quanto daquelas que concebemos clara e distintamente, podemos ser determinados a uma e mesma ação (SPINOZA, 2015a, p. 471; E4P59S).

O golpe é entendido como meio para o corpo de um indivíduo aumentar a própria potência de agir. O indivíduo pode golpear pela forma como opera suas relações de aceleração e repouso (característica mecânica), alegrando ou entristecendo os demais corpos (característica dinâmica), demonstrando a própria potência de movimentação, bem como, de causar afetos específicos. A impotência em golpear decorre em destruir, romper relações e causar entristecimento aos demais corpos, afetado por e afetando e afetado por ira ou ódio. A ação virtuosística na arte ocorre de maneira semelhante ao golpe: o indivíduo cria imagens com potência de movimentos em aceleração ou repouso (mecânica) ou com afetos que intensificam a percepção (dinâmica). Gilles Deleuze (1925-1995), comentarista da filosofia de Espinosa, explica essa proposição sobre o golpe em Espinosa com dois exemplos: no primeiro, um indivíduo golpeia uma barra de ferro e, no segundo, um indivíduo que comete o matricídio. No primeiro exemplo, o indivíduo se fortalece por golpear uma barra de ferro percebendo a potência de seu próprio corpo para os movimentos mecânicos e para as intensidades dinâmicas e, na segunda exemplificação, o indivíduo golpeia a própria mãe para

destruir a causa de seu entristecimento, impotência para moderar os próprios afetos (cf. DELEUZE, 2002, p. 42-43). No primeiro exemplo, o indivíduo está em condição de liberdade para golpear aumentando a própria potência de agir e, no segundo exemplo, o indivíduo está em condição de impotência por ser incapaz de aumentar com outrem a potência de agir. Da mesma maneira, na arte o indivíduo pode alegrar a si mesmo pela potência da própria virtude ou entristecer o outro se sobrepondo com o próprio desempenho. A arte é a operação do golpe e da imaginação, é um trabalho com as afecções; a arte demonstra ao indivíduo a capacidade da própria mente e do próprio corpo.

O primeiro momento em que Espinosa se referiu à música diretamente na *Ética* se encontra na parte IV, no “Prefácio” intitulado “Da servidão humana, ou A força dos afetos”, em que menciona as noções de perfeição e imperfeição, de bem e mal para introduzir a explicação do conceito de *servidão* (condição humana de impotência para moderar os próprios afetos). Essas noções de bem e de mal que os seres humanos atribuem aos objetos costumam ser fundadas por meio dos *universais* (imagens que categorizam os objetos por meio das propriedades comuns e ignoram as propriedades particulares que os objetos possuem). O juízo feito por meio dos universais pode conduzir ao equívoco por confundir a essência e as propriedades dos objetos, diferentemente dos juízos feitos pelo entendimento, construído por meio da essência de cada objeto e de suas propriedades. Espinosa exemplifica o uso dos universais com a apreciação de uma obra em que as opiniões entre o apreciador e o autor são compatíveis quando compartilham afecções que tornam a obra comum ao engenho. *Quando o autor e o apreciador partilham do mesmo engenho e a obra é concluída, a obra é julgada perfeita. Porém, quando o autor e o apreciador não partilham do mesmo engenho, a obra é julgada imperfeita, mesmo quando está concluída* (cf. SPINOZA, 2015a, p. 371-373; E4PREF.). Ao possuir afecções em comum com os demais indivíduos (engenho coletivo), o apreciador passa a julgar como bom o que corresponde aos universais constituídos no engenho e ruim o que não corresponde aos universais constituídos no engenho. *A arte ou o artefato passa a ser classificado, não pela rea-*

lidade que determinou a serem constituídos, mas pelo conjunto de imagens que foram comparadas no juízo de valor. Por isso, Espinosa propõe o entendimento das causas que determinaram os objetos a ser constituídos de maneira específica como uma potência maior de ser afetado.

Para Espinosa, todos os objetos são perfeitos na medida em que todos os objetos são reais, ou seja, o autor recusa a noção de imperfeição ou ausência na constituição dos objetos (cf. SPINOZA, 2015a, p. 127; E2DEF6). A ausência (ou imperfeição) ignora as causas que constituíram os objetos e a noção de ausência (ou imperfeição) decorre da comparação com modelos (universais), acrescentando aos objetos algum fim que não participou das causas determinantes. A primeira aparição explícita de música na *Ética* serve como figura retórica para, ao invés de comparar os artefatos aos modelos, entender o que determina os objetos a serem constituídos como são. Da mesma forma, a aparição do sintagma música serve para entender o que determina o desejo e os demais afetos nos que interagem com o objeto. Assim, ao tratar de um artefato específico (e.g., música, dança, pintura, entre outros), a comparação feita com como o artefato deveria ser (com universais) é apenas fruto do desejo daquele que interage; o universal que é associado à perfeição pelos avaliadores é apenas decorrência do desejo que possuem pelo próprio universal. A proposição espinosana é o entendimento das causas que determinam as artes a operar de maneira específica para agir em acordo às causas, bem como, o entendimento das causas que determinam um desejo que decorre do artefato para lidar com esse desejo.

A frase “Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso [ou aflito]; no entanto, nem boa nem má para o surdo” (SPINOZA, 2015a, p. 377; E4PREF.) não define imediatamente o que é a música ou a quem a música gera afetos específicos, mas a princípio, a frase demonstra como é singular a experiência com o artefato por aquele que é afetado por ele. A princípio, a frase trata o valor da música a partir de uma relação: a música alegra alguns, entristece outros e não afeta terceiros. Porém, ao designar que a música afeciona um indivíduo, a música necessariamente precisa ser constituída por um corpo. Paralelamente, a música é composta por uma ideia unívoca à sua

corporeidade. A música ser constituída por um corpo e uma ideia não significa, a princípio, que a música necessariamente cause imagens de objetos extrínsecos. A princípio, a ideia causada pela música é a própria imagem que ela causa, ou seja, o próprio corpo musical (e.g., melodias, ritmos, timbres, entre outros elementos). Partindo da proposição espinosana que a ideia na mente não se distingue da vontade do indivíduo, toda a ideia que decorre de um artefato é a afirmação ou negação do artefato (cf. SPINOZA, 2015a, p. 219; E2P49C). O desejo de encontrar um artefato é decorrente do afeto gerado em um encontro entre o artefato e o indivíduo. Assim, determinados elementos do artefato (e.g., cores, gestos, cheiros, sons) são reproduzidos no indivíduo ou pelo indivíduo. Se a condição do encontro com o artefato for por meio da construção, o afeto é mais intenso, pois além do afeto causado pelo artefato, há o afeto de entendimento que o indivíduo tem da própria potência para pensar e se estender (imaginação e golpe).

O ENGENHO INDIVIDUAL E O ENGENHO COLETIVO

O encontro de um corpo com os objetos vai constituindo afecções e, por meio do conjunto de afecções, vai se determinando o *engenho* do indivíduo que interpreta a afecção. A teoria sobre o engenho é desenvolvida no Renascimento (século XVI), um século anterior ao de Espinosa, em que buscou-se explicar a singularidade dos indivíduos frente às explicações mecânicas da natureza e dos afetos; a explicação a respeito do engenho busca solucionar o problema entre a singularidade dos indivíduos enquanto há a submissão de todos os indivíduos às mesmas leis afetivas (cf. MOREAU, 2009, p. 4). No conceito de engenho convém explicar, se todas as mentes operam da mesma maneira, o porquê dos indivíduos se singularizarem. Espinosa pensa o corpo como uma relação em movimento (aceleração e repouso), em que cada corpo se encontra em uma relação específica (cf. SPINOZA, 2015a, p. 161, 163 [E2P13POST. 3, 6]; MOREAU, 2009, p. 67). Assim, cada corpo é submetido às diferentes afecções que determinam sua relação de movimento constituindo um engenho singular; o engenho é a forma como cada indivíduo concatena as afecções que recebe de cada objeto. Por ser o corpo huma-

no formado por um número complexo de indivíduos, as maneiras de afetar e de ser afetado pelos corpos exteriores são também múltiplas. Isso significa que o engenho é constituído pela forma com que o indivíduo imagina os objetos, a forma como sente o afeto a partir dos objetos; o engenho se comporta decorrentemente a partir do conjunto de as afecções que o indivíduo recebeu precedentemente. Essa forma complexa em que o indivíduo é afetado se dá como um conjunto de leis que encaminham sua biografia, que determinam seu desejo, mais especificamente, o conjunto de ideias e sensações corpóreas que carrega sobre os objetos; as marcas geradas pelos objetos vão definindo as relações que o indivíduo desejará. O indivíduo não origina os afetos em si mesmo, mas sim, concatena as imagens a partir das afecções que recebe (cf. VINCIGUERRA, 2012, p. 131-133). Ao indivíduo passar por uma série de encontros que o alegra ou o entristece por meio de objetos específicos e ao entender que esse objeto específico continuamente o suscitou a afetos específicos, o indivíduo passa a constituir desejos e noções sobre os objetos que o afetou. Isso também ocorre porque as próprias afecções são os meios que o indivíduo tem para entender as afecções alheias (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 297, 299, 301 [E3P39S]; MOREAU, 2009, p. 8). É por meio das diversas relações entre os corpos e os objetos, sucessivamente, que a cada um se estabelece uma noção diferente de bom ou mau, formando seu *engenho*. Da mesma forma, é a coerência entre os afetos gerados em alguns indivíduos por alguns objetos específicos que forma o *engenho coletivo*, comunidades que partilham imagens sobre determinados objetos (tanto interiores quanto exteriores). Assim, fica evidente no conceito de engenho que o uso adequado da razão (segundo e terceiro gêneros de conhecimento) não é suficiente para conduzir os indivíduos sem considerar a afetividade decorrente das relações, bem como, a relatividade que se aplica não apenas nas relações com cada objeto, mas cada indivíduo na relação com cada objeto em cada vez.

A noção adquirida das relações com os objetos, conseqüentemente, as diferenças entre cada indivíduo em sua singularidade de encontros com os objetos e a união por indivíduos por encontros comuns com os objetos, vão se fortifi-

cando conforme os encontros forem se sucedendo (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 295, 297 [E3P37]). Assim, por meio o engenho coletivo é possível entender como o afeto de cada grupo é direcionado, ou seja, as relações que os membros de um coletivo constituem e os afetos recorrentes adquirido por meio dos objetos (cf. MOREAU, 2010, p. 83, 93). O exemplo usado para engenho é o rastro de cavalo sobre a areia, em que se inserem duas figuras que apreciam o rastro: o soldado e o agricultor (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 171 [E2P18S]; VINCIGUERRA, 2012, p. 137-138). Um soldado, ao se deparar com o rastro de cavalos se lembrará de um cavaleiro e, conseqüentemente, de uma guerra. O agricultor, ao se deparar com o rastro de cavalos, se lembrará do cavalo, do arado e do campo. O engenho concatena as afecções com outras que precederam no indivíduo. Da mesma forma, um grupo de cavaleiros a observar o rastro, se lembrará de um cavaleiro e conseqüentemente de uma guerra. Assim como um grupo de agricultores se lembrará de um cavalo e conseqüentemente do arado e do campo.

BELEZA E FEIURA PARA UMA TEORIA ESTÉTICA?

A BELEZA E A FEIURA NO “APÊNDICE” DA ÉTICA.

No “Apêndice” da primeira parte da *Ética* (“Deus” ou ‘Natureza’) Espinosa cria conexão com o “Prefácio” da quarta parte (“A servidão humana, ou A força dos afetos”) através da música. Além de discorrer sobre os valores atribuídos aos objetos, como tratamos anteriormente, Espinosa trata indiretamente sobre a música relacionando-a- à noção de beleza e de feiura. A menção de Espinosa à música, bem como à beleza e à feiura é útil para compreendermos como se daria uma teoria estética a partir da filosofia de Espinosa.

Pois quando [as coisas] são de tal maneira dispostas que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseqüente, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação. [...]. Por exemplo, se o movimento que os nervos recebem dos

objetos representados pelos olhos conduz à boa saúde, os objetos pelos quais é causado são ditos belos, ao passo que os que provocam o movimento contrário, feios. Em seguida, aos que movem o sentido pelas narinas, chamam cheirosos ou fétidos; pela língua, doces ou amargos, sápidos ou insípidos, etc. Pelo tato, duros ou moles, ásperos ou lisos, etc. E, por fim, os que movem os ouvidos são ditos produzir ruído, som ou harmonia, a qual enlouqueceu os homens a ponto de crerem que também Deus nela se deleita. Nem faltaram Filósofos que se persuadissem de que os movimentos celestes compõem uma harmonia. Tudo isso mostra suficientemente que cada um julgou acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou melhor, tomou por coisas as afecções da imaginação (SPINOZA, 2015a, p. 119; E1AP).

No “Apêndice” a beleza e feiura são, respectivamente alegria e tristeza com ideias confusas sobre as operações que determinaram o artefato a existir, este por sua vez, associado aos universais de perfeição ou imperfeição. Mais tecnicamente, a *beleza* é entendida como decorrente de um encontro com um objeto em que há um aumento de potência e uma ideia confusa da causa do aumento (associando o objeto aos universais de perfeição constituídos no engenho). A *feiura*, inversamente, é entendida como decorrente de um encontro com um objeto em que há uma diminuição de potência e uma ideia confusa da causa da diminuição (associando o objeto aos universais de imperfeição ou distantes da perfeição no engenho). De outra forma, ainda, a beleza é compreendida como a facilidade e a feiura como a dificuldade para o indivíduo reconstruir o objeto pela memória.

Espinosa escreve sobre como as noções de bem e de mal, de perfeição e imperfeição, atrapalham a compreensão dos objetos. Essas noções confusas decorrem da disposição que os indivíduos têm para imaginar o objeto. A confusão decorre do conflito entre a ideia-afecção que os objetos efetuaram no corpo e os objetos que estão inscritos no engenho coletivo (construindo universais). No primeiro modo de percepção, a imagem do objeto é compreendida por meio de outras imagens relacionadas na mente do indivíduo (formando universais de perfeição e imperfeição), assim, o primeiro modo de percepção é onde se formam as noções de beleza e feiura (universais de perfeição e imperfeição). A beleza e a feiura se formam através das ima-

gens, mas mais que isso, dos modelos das imagens. A beleza e a feiura (e seus universais equivalentes) são, dessa forma, o mais baixo grau de percepção do objeto. Sob esse ponto de vista, Espinosa constrói uma *contraestética* em detrimento de uma estética, na medida em que beleza e feiura são noções confusas que tornam o afeto em um indivíduo pelo objeto condição de servidão. Denominamos *contraestética* porque Espinosa prefere que as percepções dos indivíduos não se formem a partir da noção de beleza e feiura por serem noções de modelos (ou de disposições que os indivíduos têm para ordenar tais imagens por meio da memória). Espinosa exemplifica a beleza e a feiura no “Apêndice” por meio dos sentidos humanos (visão, olfato, paladar, tato e audição), em que os quatro primeiros foram mantidos a serviço de exemplo para os demais artefatos, além da música. *As noções confusas decorrendo em beleza e feiura através de comparação com modelos ocorrem porque os indivíduos tomam o efeito pela causa quando pensam apenas pelo primeiro gênero de conhecimento, ou seja, entendem que o afeto gerado no próprio corpo é a operação que o artefato tem por si mesmo.* O juízo de valor está presente de maneira equivocada quando o artífice e o público atribuem aos artefatos uma boa ou má disposição constitutiva (e.g., em música, a atribuição de boa ou má disposição entre as alturas). O que ocorre enquanto fenômeno, nesse caso, é o artefato agradar ou desagradar aquele que interage por meio dos universais de perfeição e imperfeição. O juízo de valor atribuído ao artefato como operação de sua essência é equivocado (e.g., no encontro com uma música, é equivocado associar o afeto à constituição dos gestos, gêneros, escolas, estilos entre outros). O que opera no encontro com a obra são agrados ou desagradados, adequações ou inadequações. O artefato (as partes em relação que constituem seu corpo), simultaneamente às partes em relação com o artefato, são causas de um afeto determinado. No entanto, o artífice que insere constrói seus artefatos podem, por meio da compreensão do engenho do seu público, usar a disposição que os indivíduos têm a imaginar por meio dos universais para construir um afeto. Da mesma forma, o público pode, independente da intenção do artífice, associar o artefato aos universais de perfeição e imperfeição. Por isso,

há coerência em compreender o *artista* e a *obra de arte* como o *artífice* que constrói um determinado *artefato* disposto a causar um afeto no público associado aos universais de perfeição (beleza) e imperfeição (feiura).

A respeito da sensação de audição no “Apêndice”, a exemplificação amplia as antíteses tradicionais que ocorreram nos demais sentidos. Espinosa usa em seu exemplo o encaixe entre os sons (harmonia) e faz críticas às compreensões que encontrou a respeito desses encaixes. Espinosa discorre indiretamente sobre a música e se opõe às concepções estéticas que percorrem a história da música, sendo suas críticas dirigidas à concepção sacra de que há um Deus judaico-cristão- que sente prazer com a música e também à teoria de que as esferas formam um corpo sonoro moralmente superior.

A BELEZA E A FEIURA NAS CORRESPONDÊNCIAS DE ESPINOSA COM HUGO BOXEL.

Há um correspondente de Espinosa, Hugo Boxel (estima-se que em 1674), que escreve sobre como a beleza se relaciona com os objetos (entre os objetos citados, a música). Espinosa e Boxel- discorrem sobre a beleza se inserir na constituição do objeto ou no efeito da relação entre o objeto e um indivíduo. Para criticar a concepção de que os objetos possuem beleza em sua essência (concepção de Boxel), Espinosa escreve:

A beleza, senhor, não é tanto uma qualidade do objeto considerado quanto um efeito a produzir--se naquele que o considera. Se os nossos olhos fossem mais fortes ou mais fracos, se a compleição de nosso corpo fosse outra, as coisas que nos parecem belas nos pareceriam feias e as que nos parecem feias se tornariam belas. A mais bela mão vista ao microscópio parecerá horrível. Certos objetos que vistos de longe são belos, são feios quando vistos de perto, de modo que as coisas consideradas em si mesmas ou em sua relação com Deus não são belas nem feias. Quem, portanto, pretende que Deus criou o mundo para que ele fosse belo, deve necessariamente admitir ou que Deus fez o mundo para o apetite e os olhos do homem, ou então que ele fez o apetite e os olhos do homem para o mundo. A perfeição e a imperfeição são denominações que não diferem muito da beleza e da feiura. Por certo o mundo seria mais acabado se Deus o tivesse disposto ao saber de nossa fantasia e ornado com tudo o que inventa sem dificuldade uma imaginação

em delírio, mas que o entendimento não pode conceber! (SPINOZA, 2014b, p. 228; carta 54).

Após a afirmação de que a beleza não é uma qualidade inserida no próprio objeto, Espinosa propõe que a disposição do corpo (olho) para lidar com o objeto faz parte do juízo de beleza ou feiura. Assim, é da disposição do indivíduo considerar belo o artefato, ao passo que a relativização de características que estão além da obra relativiza também a sensação de beleza percebida no objeto. A relação da música com Deus é indiferente, ou seja, os objetos não agradam nem desagradam o que Espinosa entende por Deus (a concatenação de causa e efeito que operam na Natureza). Isso ocorre porque Espinosa recusa que exista um ser (e.g., Deus judaico-cristão) alocado fora da operação em causa e efeito (divino). Espinosa aponta como erro entender que os objetos possuem ontologicamente um efeito estético, pois significa entender que os objetos foram divinamente designados com uma finalidade própria aos seres humanos (antropocentrismo) ou ao próprio indivíduo (egocentrismo). A noção de que os artefatos possuem um efeito estético em sua essência, associados à beleza e à feiura, acompanha a noção de que os objetos têm por finalidade ser causa de afetos específicos nos seres humanos. A interação entre os seres humanos e os objetos por prazer (e.g., música) é conflitiva na moral judaico-cristã-, religiosidade de Hugo Boxel, pois ao mesmo tempo em que os objetos foram constituídos por Deus (divino) para agradar os seres humanos, o prazer obtido por meio do corpo gera divergências morais. Logo, a concepção que a beleza e a feiura estão presentes no próprio objeto se torna um conflito para a moral de Boxel. Espinosa completa ironicamente nas cartas que os objetos seriam mais agradáveis se Deus entendesse a fantasia dos seres humanos e acrescentasse os objetos que estão contidos no delírio imaginativo em sua própria concatenação, algo que o entendimento da operação das leis naturais não pode conceber. Assim, comicamente, os artefatos seriam todos compreensíveis e agradáveis aos apreciadores, se as operações naturais fossem moralmente constituídas e soubessem quais encontros seriam mais agradáveis para cada um. Boxel mantém a concepção de que a ordenação está inserida no próprio objeto e que Deus (judaico-cristão) concebeu ao ser humano

a capacidade entender quais são essas ordenações, exemplificando com a música.

No que toca à beleza, há coisas cujas partes são proporcionais umas às outras e que estão melhor compostas do que algumas outras. E Deus concedeu ao entendimento e ao julgamento do homem um acordo, uma harmonia com o que é bem proporcionado e não com as coisas em que não há proporções. O mesmo acontece com os sons que se acordam ou não se acordam: o ouvido sabe distinguir bem as consonâncias e as dissonâncias, porque umas proporcionam prazer e as outras incômodo. Uma coisa perfeita é também uma coisa bela, na medida em que nada lhe falta. Há numerosos exemplos a dar, e eu os omito para não ser prolixo (SPINOZA, 2014b, p. 233; carta 55).

Hugo Boxel admite que o ser humano possa obter prazer com o que lhe agrada (sendo o prazer para Boxel decorrente do entendimento concedido por Deus) e não discorre sobre o argumento de Espinosa a respeito da beleza ou da feiura decorrer da aptidão do corpo para interagir com um objeto. Outro escrito de Espinosa trata sobre as relações singulares entre os indivíduos e os objetos, contrariando a tese de Boxel, por meio da metáfora de um relógio. A metáfora se adequa ao debate de Espinosa com Boxel a respeito de Deus e do afeto decorrente dos artefatos por demonstrar a singularidade no juízo exercido por um indivíduo.

No que respeita à [...] por que Deus não criou homens tais que não pequem, basta dizer que tudo o que se disse sobre o pecado tão só se diz em relação a nós, como quando comparamos duas coisas entre si ou sob diferentes perspectivas. Por exemplo, se alguém fez um relógio para soar e indicar as horas e esse artefato está acorde com a intenção do artífice, diz--se que é bom, se não, diz--se que é mau, ainda que ele também pudesse ser bom se a intenção tivesse sido fazê-lo desarranjado e tocando fora do tempo (ESPINOSA, 2014, p. 78).

A metáfora reforça a ideia de que o pecado, a palavra de cunho teológico que representa o que é nocivo ao indivíduo, é na filosofia espinosana a atribuição à potência menor de um indivíduo em uma condição comparada à outra. Como foi desenvolvido, os juízos de valor são equivalentes ao engenho do indivíduo que atribui à perfeição ou imperfeição. A metáfora amplia os juízos de valor para o conceito de tempo-

ralidade. Não apenas as relações entre alturas, consonância ou dissonância, são atribuições (tidas por Boxel como naturais), mas também o que é atribuído à temporalidade. A temporalidade, a concatenação das afecções e a comparação entre as afecções, podem alegrar ou entristecer quando um artefato se encontra com um indivíduo. O tempo também é tratado como uma adequação ou inadequação, também faz parte da construção de um afeto por um artífice ou, de outra forma, da operação com imagens. Assim, os artefatos também decorrem em juízos por meio da temporalidade que afeccionam.

A adequação entre a data em que há a troca de correspondências (iniciada 21 de setembro de 1674) e a conclusão de Espinosa no “Apêndice” da primeira parte da *Ética* (em 1675), bem como, o conteúdo das cartas e o conteúdo do “Apêndice” da primeira parte da *Ética*, são evidências de que a concepção de música escrita no “Apêndice” é uma resposta ao Hugo Boxel. Assim, essa é uma evidência da concepção sacra de música a qual Espinosa se opõe. Ao mesmo tempo, há no “Apêndice” a crítica à teoria grega de que há uma música hierarquicamente superior gerada a partir dos astros celestes (cf. FUBINI, 2008, p. 41-42). O conceito de música das esferas contém a oposição por valor à música humana, separação meramente moral, pois as coisas acontecem na Natureza sem diferença de valor. Espinosa critica o conceito de música das esferas, pois a Natureza (ou Deus) não é organizada moralmente (não possui vontade ou intelecto) para gerir e apreciar uma música que se organiza hierarquicamente diferente.

CONTEMPLAÇÃO, COSTUME E TEMPO NA ARTE

A *contemplação* é a afecção que um objeto causa com outro em um indivíduo por acidente. Quando um objeto afeta um indivíduo, por ser caráter da mente sentir os efeitos dos objetos sobre o corpo sem intuir necessariamente as causas, outros objetos são acidentalmente associados ao afeto (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 261, 263 [E3P14, E3P15]; DELEUZE, 2002, p. 25; SILVA, 2008, p. 18). Por exemplo, ao ouvir uma música, um indivíduo associará o afeto ao dançarino assistido simultaneamente. A dança é contemplada sendo a música a causa do afeto, e da mesma forma, a música é contemplada sendo a dança a causa do afeto. Da

mesma maneira, outras artes que são causa do afeto contemplam outras afecções acidentais. Ou seja, por acidente, outros objetos são associados ao desejo gerado pela alegria ou tristeza (e seus afetos decorrentes) do encontro.

Da mesma forma, outros objetos são associados na memória, na concatenação de imagens sobre os objetos que entraram em contato com o corpo do indivíduo (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 169, 171 [E2P18]; DA SILVA, 2008, p. 12-13). Espinosa entende que, ao indivíduo imaginar, os afetos do passado e do futuro são sentidos em iguais intensidades no presente. Por isso, os afetos que são repetidos se somam formando o *costume* (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 169-171 [E2P18S]; DA SILVA, 2008, p. 23). Os afetos alegres ou tristes são intensificados pela repetição, pois o afeto incide no próximo, concatenando-se. O exemplo usado para ilustrar os conceitos de contemplação é a palavra *pomum* (maçã) para a ideia de uma fruta, em que o som e o objeto não possuem semelhança. Porém, um indivíduo é afetado pela imagem visual da fruta e pela palavra. Assim, por contemplação, o indivíduo desenvolve a imaginação da palavra maçã com a fruta e da fruta com a palavra maçã. A recorrência da afecção no indivíduo vai reforçando a associação entre a palavra e a fruta e o afeto vai concatenando na imaginação do indivíduo, ou seja, o afeto pela palavra se associa à fruta e o afeto da fruta se associa à palavra.

Dois objetos serão contemplados ao causar afetos alegres em um indivíduo, fortificando o afeto decorrente do encontro. Porém, quando dois objetos causam afetos contrários em um indivíduo, ambos os objetos são contemplados e gera no indivíduo condição de *flutuação*. Duas condições são decorrentes da contrariedade na contemplação: *flutuação de imaginação* (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 217, 229 [E2P44]) e *flutuação de ânimo* (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 265, 267 [E3P17]; DA SILVA, 2008, p. 24-27). Ambas as flutuações estão relacionadas, na medida em que a flutuação da imaginação ocorre quando existem imagens contrárias de objetos, em que um objeto causou uma ideia imagética e outro objeto causou outra contrária, e paralelamente, a flutuação do ânimo acontece quando temos afetos contrários decorrentes de dois objetos, em que um objeto causa um afeto e outro objeto causa outro contrário; a dúvida e a inconstância

é mais intensa quando os objetos afetam mais intensamente (com suas contrariedades). Por serem o passado e o futuro experiências imaginadas com a mesma intensidade do presente, o mesmo objeto pode causar ideias e afetos contrários em diferentes momentos, e um objeto ser causa de *flutuação*. Por isso, para superar um afeto é necessário um afeto específico, o afeto contrário deve se tornar mais forte.

O tempo é descrito por Espinosa como imaginário, na medida em que o indivíduo recebe imagens dos objetos e as concatena, ou seja, o tempo é a comparação das afecções que o indivíduo *tem de objetos* (cf. ESPINOSA, 2015a, p. 207, 209 [E2P44S]). Assim, o tempo é percebido como mais lento ou mais rápido na medida em que o indivíduo compara afecções. O exemplo dado é o de uma criança que avista pela manhã um indivíduo (e.g., Pedro), pela tarde outro (e.g., Paulo) e a noite um terceiro (e.g., Simão). Espinosa usa uma criança no exemplo por ser um indivíduo com poucas imagens, ou seja, suas associações contemplarão menos objetos e o exemplo se torna mais objetivo. Pela sucessividade dos eventos, a criança, durante o dia imaginará Pedro, pela tarde Paulo e pela noite Simão, e, essa imaginação será constante quanto mais vezes receber essas imagens. Se a criança ver pela tarde, não Paulo, mas Pedro ou Simão, sua imaginação se confundirá (*flutuação*). Desenvolvendo o exemplo dado por Espinosa, se Pedro aparecer ao final da manhã, Paulo ao final da tarde e Simão ao final da noite, a criança irá imaginar que o tempo foi longo. Se Pedro aparecer no começo da manhã, Paulo ao começo da tarde e Simão ao começo da noite, antes do esperado, a criança irá imaginar que o tempo foi curto. O conhecimento, porém, é diferente do que se estabelece pela imagem, o conhecimento é presente em todas as afecções. Se a criança conhece as causas de Paulo, Pedro ou Simão passarem, respectivamente, pela manhã, pela tarde e pela noite, imaginará as causas por qual se adiantaram ou atrasaram na intensidade em que isso afetar e, da mesma forma, lidará com a afetividade constituída pelo costume.

CONCLUSÕES

Quando o público interage com o artífice e com o artefato em função da beleza e da feiura (estética), em decorrência da confusão das causas, os afetos tornam-se difíceis de moderar.

Na filosofia de Espinosa, dificilmente se constituiria uma teoria estética porque a beleza e a feiura, próprios à estética, decorrem segundo o “Apêndice” da primeira parte da *Ética* da aptidão que as sensações do corpo de um indivíduo tem para rememorar um determinado objeto (clasificando-o pelos sentidos como belo quando percebido ordenado ou como feio quando percebido desordenado); e segundo o “Prefácio” da quarta parte da *Ética*, os objetos são comparados a modelos de perfeição e imperfeição (que constituem as noções de beleza e de feiura). A filosofia espinosana apresenta uma filosofia da arte (através da imaginação e do golpe) e uma *contra-estética*, uma interação que está além da beleza e da feiura como uma interação mais ampla entre o indivíduo e o artefato que na estética entre o indivíduo e a obra de arte; o artífice é apto a operar com afetos mais potentes que o artista e, da mesma forma, o artefato propõe uma interação com conhecimentos mais amplos que a obra de arte. Em primeiro lugar, se estabelece a partir de Espinosa uma *contra-estética da potência*; a interação entre o indivíduo e o artefato ocorre por meio da fortificação ou enfraquecimento das relações (internas ou externas). O artefato opera na capacidade do indivíduo para ser mais ou menos apto a afetar e ser afetado pelos demais objetos, na aumento ou na diminuição de potência do corpo de cada indivíduo. O artefato afeta o indivíduo tornando-o apto a se relacionar com outros indivíduos por meio do artefato. O artífice pode golpear (usar a potência do corpo), demonstrando a própria potência de agir e, por meio do golpe, construir ou destruir relações. Além dos afetos alegres adquiridos por meio da arte, também é possível que a arte opere causando afetos tristes; os afetos tristes operam na Natureza e podem ser úteis quando concatenados com sabedoria, tanto para contrariar as alegrias em excesso quanto para entristecer as relações com os objetos que causam tristeza (quando há impotência para operar com alegrias). A interação do indivíduo com a arte está associada à condução para uma boa saúde, à arte de cuidar de si e dos outros indivíduos. Em segundo lugar, se estabelece a partir de Espinosa uma *contra-estética do conhecimento*; a interação entre um indivíduo e um artefato ocorre de forma que o indivíduo pode, diferentemente do que ocorre com a obra de

arte, conhecer.¹ O artefato torna possível que o indivíduo se guie por meio da compreensão das propriedades particulares e comuns do artefato e por meio da essência do artefato, entendendo as causas que operaram de maneira específica. A interação entre o indivíduo e o artefato incide no conjunto de ideias que o indivíduo possui e, quando as ideias se compõem, o indivíduo passa a pensar por meio do artefato. Por meio do entendimento, o indivíduo consegue interagir com as imagens de maneira mais alegre, por conhecer as operações inseridas nas imagens; a imagem do artefato é intensificada por meio do entendimento das causas que, com o artefato, afetaram o indivíduo. Por meio do entendimento concatena os afetos tristes extraindo maior potência. Os afetos estéticos, a beleza e a feiura (enquanto universais), são potentes na medida em que são concatenados com sabedoria.

Antônio Negri (1933), filósofo espinosano, extrai dois conceitos das obras de Espinosa: massa e multidão. Esses conceitos discorrem sobre a adequação entre os indivíduos, sendo a *massa* um aglomerado de indivíduos homogêneos e a *multidão* um aglomerado de indivíduos heterogêneos (NEGRI et al., 2004, p. 16; Prefácio, §8). Na medida em que cada indivíduo constitui seu engenho por meio da sucessão de afecções singulares, cada indivíduo possui um engenho singular. Pelo compartilhamento de afecções entre indivíduos com alguns objetos, as afecções coerentes se comunicam, formando o *engenho comum* ou *engenho coletivo* e, inversamente, as afecções particulares formam a singularidade do engenho de cada indivíduo. O engenho comum não se forma por indivíduos possuírem as mesmas afecções, tendo em vista que é impossível perante a singularidade de cada afecção, mas o engenho comum se forma por existir adequação entre as afecções nos indivíduos. Portanto, para os indivíduos se aglomerarem homoganeamente em uma massa, é preciso corrigir as afecções de cada indivíduo singular: ou os indivíduos se alegram por meio de afecções idênticas entre todos os indivíduos que constituem a massa, ou os indivíduos são entristecidos tanto por não possuírem as afecções idênticas à massa quanto por possuírem

1 Com a obra de arte, o indivíduo não pode conhecer porque a obra de arte usa as noções de beleza e de feiura para ser causa do afeto.

afecções singulares em seu engenho. Inversamente, o aglomerado de indivíduos que constituem a multidão busca alegrar os indivíduos por meio das afecções singulares em cada engenho; a adequação entre as singularidades é a força da multidão. A multidão, por ser formada por singularidades, é mais apta a afetar e ser afetada de múltiplas maneiras. A multidão também não busca, inversamente, se entristecer por afecções idênticas entre os indivíduos. Assim, a massa se torna menos potente que a multidão, pois a multidão se estabelece como a conexão entre indivíduos que podem agir livremente segundo cada engenho singular (cf. NEGRI, 2016, p. 117). A arte que opera com afecções idênticas e esforçam por tornar os indivíduos homogêneos podemos denominar *arte da massa*; a arte que opera com afecções singulares e esforçam por tornar os indivíduos heterogêneos podemos denominar *arte da multidão*.

Deleuze usa essa mesma concepção de arte quando enuncia a *arte dos encontros* como a relação que se aprende a compor com os demais corpos de forma múltipla. A arte, como explica Deleuze, pode passar para o segundo gênero de conhecimento. Por meio da imagem, o indivíduo passa pela arte, a construir propriedades comuns (cf. DELEUZE, 2002, p. 124). A arte, por meio da educação, alcança também a ciência intuitiva; a arte, sendo um conhecimento do engenho, é um conhecimento da operação dos indivíduos que partilham desse engenho. Assim, o artífice sabe quais imagens propor e a qual temporalidade (sequência de afecções) a concatenar essas imagens para estabelecer relações e afetos comuns. Da mesma forma, por meio do conhecimento que possui do engenho coletivo, o artífice conduz os demais indivíduos à massa ou à multidão. O artefato que conduz à massa cumpre a função de entristecer as diferenças entre cada indivíduo, tornando os menos potentes para afetar e serem afetados em maneiras determinadas. O artífice sábio, porém, é aquele que tem força para conduzir com seus artefatos a variação contínua dos demais indivíduos, de forma a fortalecer a singularidade de cada indivíduo que partilha do engenho coletivo e, também, por meio do artefato o artífice fortalece a adequação entre as singularidades individuais. Da mesma forma, o artífice sábio conduz os demais indivíduos por meio de seus

artefatos ao entendimento das propriedades e das operações dos objetos. Assim, é possível entender por *arte da massa* o conhecimento que cria os artefatos que, por sua vez, fortalecem a semelhança e enfraquecem a diferença entre os indivíduos. Inversamente, é possível entender por *arte da multidão* o conhecimento que cria os artefatos que, por sua vez, fortalecem a adequação entre diferentes indivíduos independente do seu engenho, adequando as identidades e singularidades, tornando-os livres para pensar e se estender. A arte da multidão prepara o indivíduo para a multiplicidade de encontros.



BIBLIOGRAFIA

DA SILVA, Valéria Loturco. “Flutuação do ânimo em Espinosa: uma leitura deleuzeana”. *Cadernos espinosanos: estudos sobre o século XVII*, n. 18 (2008), p. 11-38.

DE PAULA, Marcos Ferreira. “Pode o conhecimento dar alguma alegria?: uma interpretação da ‘Melancolia I’ de Albrecht Dürer, a partir da ‘Ética’ de Spinoza”. *Kriterion: revista de filosofia*, n. 130 (2014), p. 597-618.

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

ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado: de Deus, do homem e do seu bemestar*. Tradução por: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luiz Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado político*. Tradução por: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FUBINI, Enrico. *Estética da música*. Tradução por: Sandra Escobar. Lisboa: Edições 70, 2008.

HARDT, Michael; NEGRI, Antônio. *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Versão em espanhol por: Juan Antônio Bravo. Madrid: Debate, 2004.

MOREAU, Pierre-François. “El concepto de *ingenium* en la obra de Spinoza (I)”. Versão em espanhol por: Pedro Lomba. *Ingenium: revista de historia del pensamiento moderno*, n. 1 (2009), p. 3-12.

MOREAU, Pierre-François. “El concepto de *ingenium* em la obra de Spinoza (II). El *ingenium* del pueblo y el alma del Estado”. Versão em espanhol por: Pedro Lomba. *Ingenium: revista de historia del pensamiento moderno*, n. 3 (2010), p. 80-93.

NEGRI, Antonio. *Quando e como eu comecei a ler Foucault*. Tradução por: Mario Marino. São Paulo: Editora N-1, 2016.

NOGUEIRA, Daniel. “Spinoza e a arte”. *Conatus: filosofia de Spinoza*, v. 4, n. 8 (2010), p. 19-23.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução por: Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP, 2015a.

SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução por: Cristiano Rezende. Campinas: UNICAMP, 2015b.

SPINOZA, Benedictus de. *Spinoza obra completa II: correspondência completa e vida*. Tradução por: Jacob Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

VINCIGUERRA, Lorenzo. “Arte como ética: por uma estética da produção; breve reflexão spinozista”. Tradução por: Cláudio Oliveira. *Viso: cadernos de estética aplicada*, v. 4, n. 8 (2010), p. 19. (Disponível em: http://www.revistaviso.com.br/pdf/Viso_8_LorenzoVinciguerra.pdf. Acesso em: 12 fev. 2017).





REVISITANDO A NOÇÃO DE MORTE EM SPINOZA

NEI RICARDO DE SOUZA *

INTRODUÇÃO

A morte, na filosofia de Spinoza não ocupa o primeiro plano, muito pelo contrário, pois ele destaca que a filosofia é uma meditação sobre a vida. Contudo, questões cruciais podem ser levantadas a partir dessa temática, tais como: se uma coisa singular se manifestou, por que então deixaria de se manifestar? e como o que foi manifestado por Deus, ou a Natureza, poderia ser destruído? Diante dessas questões, podemos mobilizar elementos teóricos para respondê-las, o que é realizado no decorrer do presente artigo.

Como encaminhamento metodológico, procedemos por duas etapas: na primeira, fazemos uma incursão no pensamento de Spinoza para caracterizar sua concepção de morte, sendo necessário analisar também sua concepção de vida porque a maneira pela qual a morte é tratada na filosofia spinozana é uma decorrência lógica da vida. Para isso, é preciso adentrar em sua metafísica, iniciando pelas noções de Natureza, substância, atributo e modo, passando pelo *conatus*, pela preservação do ser e a conservação do corpo e, finalmente, concluir com as noções de destruição e morte.

Na segunda etapa, estabelecemos um diálogo com comentadores de Spinoza que se dedicaram a analisar a temática da morte. Abordamos as contribuições de W. Matson, G. Deleuze, P. Macherey, D. Cohen, C. Jaquet e P. Sévérac, Y. Melamed e O. Schechter e vemos que nem sempre há um consenso quanto a admissão das proposições spinozianas. Examinamos também um exemplo fornecido pelo próprio Spinoza que ilustra essa problemática – a saber, a vela acesa – porém colocando-o em uma perspectiva

que consideramos mais adequada ao seu pensamento, e que não é aquela que tem sido adotada por seus comentadores.

A CONSERVAÇÃO DE SI E A MORTE

A filosofia de Spinoza reflete um pensamento que busca conjugar o ser e o existir na perspectiva da imanência (E1pXVIII) já encontrada na sua dupla visão da natureza: por um lado, Natureza naturante, “[...] um ser que por si mesmo, sem ter necessidade de qualquer outra coisa do que de si mesmo (tais como os atributos que assinalamos até aqui), nós concebemos clara e distintamente, e cujo ser é Deus”, por outro, Natureza naturada, que “nós a dividiremos em duas [...]. A universal se compõe de todos os modos que dependem imediatamente de Deus [...]. A particular se compõe de todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais.” (SPINOZA, 2014a, p. 81-2). A perspectiva da imanência é deixada clara nas seguintes proposições: “Tudo o que é, está em Deus e nada sem Deus é ou pode ser concebido.” (E1pXV) (SPINOZA, 2014c, p. 100), “Deus é causa imanente das coisas, mas não transitiva.” (E1pXVIII) (SPINOZA 2014c, p. 109) e “[...] Deus é não somente a causa que faz com que as coisas comecem a existir, mas também o que faz com que perseverem em sua existência, ou (para usar um termo escolástico) Deus é a causa do ser das coisas” (E1pXXIVcor) (SPINOZA, 2014c, p. 113).

Assim, Deus é causa de si mesmo e de todas as coisas, mas não é causa transitiva, ou seja, não tem para com as coisas uma relação externa de causa e efeito, como se a causa fosse uma coisa e o efeito, outra coisa totalmente distinta, gerado por aquela, mas que se destaca dela, uma vez cumprido o processo causal. Ao contrário, é causa imanente, ou seja, o efeito é a modificação da causa e permanece nela, como será explicado em detalhe à frente. A causa

* Psicanalista, psicólogo e mestre em sociologia, pela UPFR, e doutor em Filosofia, pela PUCPR. Professor na Universidade Positivo (Ctba/PR) nos cursos de graduação em psicologia e medicina e professor colaborador do programa de pós-graduação em administração.

imanente assegura a essência e a existência de todas as coisas e, no caso dos seres vivos, leva à compreensão do porquê vivem.

A definição de vida, para Spinoza, é encontrada em *Pensamentos metafísicos* (1664): a vida é “a força pela qual as coisas perseveram em seu ser”¹ (SPINOZA, 2014a, p. 296). Considerando que “Cada coisa, enquanto é em si, se esforça para perseverar em seu ser.” (E3pVI) (SPINOZA, 2014c, p. 205) e que “A tentativa pela qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser nada é, salvo a essência atual dessa coisa.” (E3pVII) (SPINOZA, 2014c, p. 206), então, perseverar no ser é a essência do homem, no sentido da conservação de si, isto é, a essência atual do homem tende a conservar-se, na medida em que é conservada pela essência divina. O esforço (*conatus*) para a conservação é o homem que realiza, mas não advém dele a potência para tanto. A preservação de seu ser ou, em última instância, a conservação da vida, realiza-se no homem e através dele, mas não possui nele a própria origem, havendo então uma relação de determinação:

A potência pela qual as coisas singulares, e conseqüentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da natureza [...], não na medida em que ela é infinita, mas na medida em que ela se explica em sua essência humana atual [...]. Pois, a potência do homem, na medida em que ela se explica por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é [...] da essência (E4pIVdem) (SPINOZA, 2014c, p. 277).

Perseverar no ser e conservar a vida não são do domínio exclusivo da individualidade humana, embora sejam realizadas pelo indivíduo. Sustentam-se porque o homem faz parte de um todo mais amplo, a própria Natureza. E tem com ela uma relação de imanência, sendo considerado um modo da substância una e universal, o que leva à necessidade de entender o que é substância e modo.

1 Além disso, outros aspectos de importância considerável também são encontrados neste texto: a força é distinta das coisas, então é possível dizer que as coisas têm vida. E vida, em si, é um termo de uso amplo, sendo assim, não é duvidoso que se deva atribuir a própria vida às coisas corporais não unidas a espíritos. Isso é retomado na *Ética*, sob a concepção de que todos os corpos são animados, em diversos graus, conforme explicado no escólio da proposição XIII (E2). Mas, no caso de Deus, a concepção de vida é diferente porque o que persevera nele é sua própria essência, assim Deus é vida.

Há que se ter em mente que substância, aqui, afasta-se de qualquer matéria específica. Por substância, Spinoza entende “o que é em si e por si é concebido, isto é, cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa, do qual deva ser formado” (E1defIII) (SPINOZA, 2014c, p. 87). É a origem comum de todas as coisas, como pode ser depreendido da seguinte proposição: “A substância é anterior, por natureza, às suas afecções” (E1pI) (SPINOZA, 2014c, p. 89).

Por modo, Spinoza entende “as afecções da substância, ou o que está em outra coisa, por meio da qual é concebida” (E1defV) (SPINOZA, 2014c, p. 88), ou ainda a modificação da substância, que passa a ter uma existência diferente, modificada, mas ainda ligada à própria substância. Pois, conforme o axioma I (E1), “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” (SPINOZA, 2014c, p. 88). Dessa forma, o homem é uma afecção da substância que existe alhures, como uma de suas modificações.

Na realidade, a substância não constitui a forma do homem, pois o ser da substância não pertence à essência do homem (E2pX) (SPINOZA, 2014c, p. 143). Se pertencesse, o homem deveria existir necessariamente, pois à essência pertence “àquilo sem o qual a coisa não pode nem ser nem ser concebido[a] e que, vice-versa, não pode sem a coisa nem ser nem ser concebido” (E2defII) (SPINOZA, 2014c, p. 133). Então, se um homem não existisse, a substância não poderia existir, o que é absurdo, conforme fica expresso no axioma 1 (E2): “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza pode acontecer que este ou aquele homem exista ou não exista.” (SPINOZA, 2014c, p. 134), sem prejuízo para a substância. Contudo, a essência do homem é “uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada.” (E2pXcor) (SPINOZA, 2014c, p. 143).

O homem, então, não é a substância, mas “[...] consiste de corpo e mente” (E2pXIIIcor) (SPINOZA, 2014c, p. 147), entre os quais não existe relação de subordinação, ou seja, um não é epifenômeno do outro, distanciando Spinoza de qualquer *psicologismo* – entendido como uma primazia da mente sobre o corpo – ou de qualquer *biologismo* – contrário do precedente, primazia do corpo sobre a mente. Na realidade, mente e corpo apresentam uma origem comum:

“[...] a mente e o corpo são uma só e mesma coisa, concebida tanto sob o atributo do pensamento quanto sob o da extensão [...] Consequentemente, a ordem das ações e das paixões de nosso corpo concorda, por natureza, com a ordem das ações e das paixões da mente.”² (E3pIIesc) (SPINOZA, 2014c, p. 200).

Por atributo, Spinoza entende “o que o intelecto percebe da substância como se constituísse sua essência” (E1defIV) (SPINOZA, 2014c, p. 88) e propõe que “cada um dos atributos de uma substância deve ser concebido por si” (E1pX) (SPINOZA, 2014c, p. 94). Os atributos da substância existem nela desde sempre, exprimindo³ a realidade ou o ser da substância – sua essência – da forma que lhes é própria. Quanto mais perfeição ou realidade um ente possuir, mais atributos expressarão sua essência. Logo, a substância infinita é constituída de infinitos atributos, embora para o homem dois deles sejam passíveis de ser percebidos: o pensamento e a extensão (E2pI e pII).

O esforço por perseverar no ser adquire matizes específicos, dependendo de qual atributo é considerado:

2 A relação corpo – mente, no spinozismo, foi exaustivamente analisada por Chantal Jaquet (2011). Na obra, a autora procura resgatar cuidadosamente essa relação, apontando quão errôneo é conceber um ‘paralelismo’ entre o corpo e a mente, termo que Spinoza propriamente nunca utilizou, mas que se difundiu a partir da leitura de Leibniz. Segundo a autora, o termo paralelismo implica numa espécie de correspondência entre corpo e mente como se fossem retas paralelas, o que não se verifica nas concepções de Spinoza. Pelo contrário, “A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis. [...] Com efeito, o corpo e a mente não são superpostos no homem como paralelas, mas designam uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras” (JAQUET, 2011, p. 26).

3 Sobre a questão específica da expressão dos atributos ver Gilles Deleuze (2017). “Não se pode reduzir a expressão a uma simples explicação do entendimento sem cair em um contrassenso histórico. Pois explicar, longe de designar a operação de um entendimento que permanece exterior à coisa, designa primeiro o desenvolvimento da coisa nela mesma e na vida. [...] Ao invés de compreender a expressão a partir da explicação, nos parece que a explicação, tanto em Espinosa quanto em seus antecessores, supõe uma certa ideia da expressão. Se os atributos se referem essencialmente a um entendimento que os percebe ou compreende, isso acontece, antes de mais nada, porque exprimem a essência da substância, e porque a essência infinita não é exprimida sem se manifestar “objetivamente” no entendimento divino. É a expressão que funda a relação com o entendimento, e não o contrário.” (DELEUZE, 2017, p. 15).

Esse esforço, quando se relaciona com a mente, chama-se vontade, mas quando se relaciona simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite, o qual, por conseguinte, nada mais é do que a própria essência do homem, e de cuja natureza segue necessariamente o que serve à conservação, estando o homem, por ela, determinado a agir. Além do mais, não há nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, a não ser que o desejo diz respeito geralmente aos homens, enquanto têm consciência de seus apetites, e pode ser assim definido: o desejo é o apetite com consciência de si. (E3pIXesc) (SPINOZA, 2014c, p. 207).

Então a mente persevera em seu ser e o corpo também. Mas, se a mente possui algo de eterno que permanece⁴, não podendo ser inteiramente destruída com o corpo (E5pXXIII) (SPINOZA, 2014c, p. 364), tal é a sorte do corpo humano, ou seja, a destruição. Em Spinoza, o corpo é concebido como uma coisa singular (E2pXXXI-dem), isto é, aquela que é finita e tem uma existência determinada (E2defVII). Além disso, “O corpo humano é composto de um número muito grande de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é por si mesmo muitíssimo composto.” (E2posI) (SPINOZA 2014c, p. 153) e “tem necessidade, para se conservar, de um número muito grande de outros corpos, pelos quais ele é continuamente como que regenerado.” (E2posIV) (SPINOZA 2014c, p. 153). O corpo humano tem forma, que é constituída porque suas partes transmitem entre si os seus movimentos segundo uma proporção definida. Aquilo que conserva a proporção de movimento e de repouso das partes, conservando, portanto, a forma do corpo, é considerado bom. Ao contrário, o que altera as proporções e faz com que o corpo humano assuma outra forma, levando-o a destruição⁵, é considerado mau (E4pXXXIXdem). A morte do corpo humano, para Spinoza, “se produz quando suas partes estão dispostas de tal modo que há entre elas outra relação de movimento e repouso.” (E4pXXXIXesc) (SPINOZA, 2014c, p. 309).

As alterações na relação das partes do corpo humano permitem estender a noção de morte para outras situações, que não se resu-

4 Não é o objetivo aprofundar esse aspecto da obra de Spinoza no presente trabalho. Um maior desenvolvimento a esse respeito encontra-se na parte 5 da *Ética*.

5 O que Spinoza entende por destruição está descrito na carta 36 (junho 1666), à Johanness Hudde: “é destruir uma coisa que a resolve em partes, das quais nenhuma manifesta a natureza do todo.” (SPINOZA, 2014b, p. 178).

mem ao corpo tornar-se um cadáver. Por exemplo, Spinoza cita o caso de um poeta espanhol atingido por uma doença e que, embora curado, esqueceu de sua vida pretérita a ponto de não reconhecer as obras que compôs. Também é digno de nota o processo de envelhecimento, pois uma pessoa avançada em anos nem sequer se reconheceria na criança que foi se não conjecturasse sobre si própria a partir dos outros (E4pXXXIXesc). A questão essencial aqui é que a morte seria assimilada a uma profunda alteração de natureza como se o indivíduo alterado não fosse mais o mesmo indivíduo original, o que é fácil reconhecer no cadáver, mas que Spinoza propõe também nos exemplos adicionais⁶.

Agora, se as coisas são modificações da substância infinita e sua essência atual é perseverar no próprio ser, a destruição não pode ser inerente a elas. Está estabelecido que o esforço por perseverar no ser não envolve tempo finito, mas é indefinido, pois senão seria necessário reconhecer que uma vez decorrido o tempo finito, a própria potência pela qual a coisa existe a destruiria, o que seria contraditório (E3pVIIIIdem). Spinoza enfatiza esse ponto, que está presente desde seus escritos iniciais (no *Breve tratado*, de 1660): “Pois é evidente que nada pode, por sua própria natureza, tender ao aniquilamento de si mesmo [...]” (SPINOZA, 2014a, p. 74). E, posteriormente, “Coisas no mesmo sujeito, quer dizer, a ponto de serem de natureza contrária, não podem ali estar, na medida em que uma coisa pode destruir uma outra.” (E3pV) (SPINOZA, 2014c, p. 205). “E nenhuma coisa possui em si algo pelo qual possa ser destruída, quer dizer, que subtraia sua existência.” (E3pVIIdem) (SPINOZA, 2014c, p. 205).

Seguindo esse raciocínio, para Spinoza, a destruição do corpo humano seria somente externa: “Nada pode ser destruído senão por causa exterior.” (E3pIV) (SPINOZA, 2014c, p. 205). Por causa exterior entende-se aquilo que chega ao corpo vindo de fora, tal como um sinistro ou uma doença, considerando que a doença seria produto de um contágio ou infecção por agente externo. O filósofo argumenta que se alguém deixa de buscar o que lhe é útil, ou seja, deixa

de conservar seu ser, recusando alimentar-se ou mesmo suicidando-se, não é por uma necessidade da natureza, mas pela ação de causas externas⁷ (E4pXXesc). Contudo, também admite que o corpo humano pode ser afetado por causas exteriores ocultas, ausentes da mente, porque “Uma ideia que exclua a existência de nosso corpo não pode se dar em nossa mente, mas é lhe contrária” (E3pX) (SPINOZA, 2014c, p. 207). Não obstante, essas causas exteriores ocultas dispõem a imaginação e afetam o corpo de modo que sua natureza é substituída por outra natureza, contrária à original, que poderia levá-lo à destruição (E4XX esc).

É possível localizar certa tensão no pensamento spinozano, quando o fim da existência do corpo aparece vinculado à ordem natural e não necessariamente a causas externas:

A duração de nosso corpo não depende de sua essência [...], nem da natureza absoluta de Deus [...]. Mas [...] o corpo é determinado a existir e a produzir efeitos por tais causas, elas próprias por sua vez determinadas por outras a existir e a produzir efeitos, segundo certa e determinada condição e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e da constituição das coisas⁸. (E2pXXXdem) (SPINOZA, 2014c, p. 167).

Ao ressaltar a “ordem comum da natureza”, Spinoza, dá margem para pensar na morte como algo dependente de uma trama ou de um arranjo presente na natureza. Logo, sua conservação não depende apenas do esforço para perseverar no ser. Com efeito, a definição de coisa singular comporta a ideia de ser finita e determinada, então mesmo perseverando em seu ser, a coisa singular finita acaba. Caso contrário, a finitude não seria uma propriedade da coisa singular finita.

7 Neste mesmo escólio, Spinoza exemplifica melhor a proposição: “com efeito, uma pessoa se mata forçada por outra que lhe vira a mão, munida por acaso de um gládio, e a obriga a dirigir esse gládio contra seu próprio coração: ou, ainda, ela é, como Sêneca, coagida por ordem de um tirano a abrir suas veias, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor;” (SPINOZA, 2014c, p. 291).

8 Como a existência do corpo, como modo, pode existir ou não existir, ele será dito contingente, conforme a definição III (E4). A esse respeito, M. Guérault (1968) comenta que a existência do modo é contingente com relação à própria essência, ou seja, não é necessariamente determinada por ela, a existir. A existência do modo sobrevém pela determinação das coisas exteriores, logo é somente o contexto universal, ou a ordem comum da natureza, que a torna necessária dentro de uma série de coisas.

6 Embora citando os outros aspectos relacionados com a morte na filosofia de Spinoza, para não sermos omissoes ao explicar seu raciocínio, o presente artigo não se ocupará deles, enfocando prioritariamente a morte como destruição do corpo.

Essa tensão se desdobra no seguinte: por um lado, o limite da duração do corpo devido à ordem comum da natureza e a constituição das coisas não significa que se realize um esforço contrário a perseverar no ser devido a própria natureza, mas sim que as coisas perecem, conforme a própria experiência indica de modo inequívoco, e não devido à falta de perseverança, mas por falta de alguma condição. Por outro, no caso da ocorrência de um esforço contrário ao esforço para perseverar no ser, deve haver causas externas agindo, ainda que desconhecidas, conforme apontado acima.

Até aqui foram expostas as principais concepções de Spinoza sobre a vida e a morte. Ocupar-nos-emos, na sessão seguinte, com o trabalho de comentadores que analisaram o tema da morte na filosofia spinozana.

ANÁLISES POSTERIORES DA PERSPECTIVA SPINOZANA DA MORTE

É amplamente conhecido que uma proposição de Spinoza afirma que “Um homem livre não pensa em nada menos do que na morte e sua sapiência é uma meditação não de morte, mas de vida.” (E4pLXVII) (2014c, p. 331), mas deixar de fazer frente a esse tema pode resultar de uma posição dogmática, conforme mencionado por Chantal Jaquet (2005)⁹. Para ela, dizer que o sábio não pensa em nada menos do que a morte não significa dizer que ele não pensa nela, em absoluto. Dada essa condição, caberia interrogar porque essa reflexão deveria ser mínima. Seria em função de uma tentativa de fuga ou denegação de um tema árduo? Certamente que não. Ocorre que o homem livre busca o que é bom, busca agir e viver, em concordância com o esforço de autopreservação, portanto procura pensar mais na vida do que na morte; a sabedoria é vista como uma meditação de vida. A partir disso, compreendemos por que se evita pensar na morte, pois ela é justamente o que reduz a nada a potência do corpo e que exclui sua existência. Não significa que é melhor permanecer iludido de que a morte não sobrevirá, mas

⁹ A autora aborda principalmente o medo da morte, a partir do escólio da proposição XXXIX (E5): “Visto que os corpos humanos são aptos para muitas coisas, não há dúvida de que podem ser de tal natureza que se refiram a mentes que possuam um grande conhecimento de si mesmas e de Deus, e cuja maior parte, ou a parte principal seja eterna, dificilmente temendo a morte.” (SPINOZA, 2014c, p. 375-6). Para maiores desenvolvimentos, ver Jaquet (2005).

que a meditação de vida é preferível àquela da morte, que acentua nossa tristeza, evidenciando o fim de nossos dias. A morte constitui algo mau¹⁰, não em sentido absoluto, mas em tanto que um obstáculo para gozar da beatitude de uma vida virtuosa. Contudo isso não impede de tomar o tema da morte para análise, seguindo o exemplo do próprio Spinoza, que teceu algumas considerações sobre ele.

A relação que Spinoza fez entre não pensar na morte e a liberdade, foi notada de forma destacada por Yitzak Melamed e Oded Schechter (2015), ao observarem que o final da parte 4 da *Ética*, dedicada à servidão humana, apresenta sete proposições sobre qual seria a concepção spinozana de homem livre, iniciando justamente pela proposição LXVII, como se não pensar na morte fosse sua primeira característica. Estes autores defendem essa ideia, percorrendo as proposições da *Ética*, para restituir o argumento de Spinoza de que se preocupar com a morte, e, conseqüente temê-la, é resultado de permanecer ligado ao primeiro tipo de conhecimento, a imaginação. Se o homem passar a se guiar pela razão, rompe com a limitação de sua imaginação e orienta sua vida segundo fundamentos eternos.

Esses autores também recuperam a ideia de destruição como decomposição e não como aniquilação, lembrando que Spinoza não concebe uma criação *ex nihilo*, ou seja, não é possível criar do nada e nem a destruição leva ao nada. A natureza naturada se estabelece a partir das modificações da substância e os corpos se constituem a partir de relações de movimento e repouso. A destruição incide sobre seus padrões de organização, fazendo ou que se decomponham em suas partes, ou que se modifiquem a ponto de não haver mais um reconhecimento. O entendimento de que a destruição não aniquila é o que permite pensar na morte do corpo tanto quanto na alteração de características radicais, tais como a amnésia e o envelhecimento. Contudo, há variações na proporção de movimento e repouso que não implicam em destruição: “podemos, por exemplo, perder alguns órgãos e

¹⁰ A questão do que é mau aparece, por exemplo, na definição II (E4) e na proposição XXXIX (E4) (SPINOZA, 2014c). Nos *Pensamentos metafísicos*, primeira parte, capítulo VI, Spinoza propõe que o bom e o mau são relativos e que a busca por um bem metafísico resulta na confusão de uma distinção de Razão com uma distinção Real ou Modal.

manter, aproximadamente, o mesmo padrão de comportamento.¹¹ (MELAMED; SCHECHTER, 2015, p. 9, tradução nossa).

Meditando sobre a morte, não deixamos de almejar a liberdade de pensamento e de ação, como ressaltou Pascal Sévérac (2017)¹², ao afirmar em tom provocativo que não é porque refletiu sobre a morte que permaneceu escravo da imaginação e de suas paixões, afastando-se da sabedoria e tornando-se um “mau spinozista”. Assim, Jaquet, Melamed, Schechter e Sévérac alinham-se em defesa da legitimidade da morte como tema de investigação dentro dos referenciais teóricos da filosofia de Spinoza. Outros autores também se incluem nessa perspectiva, conforme será visto a seguir.

Na mesma linha de raciocínio que considera a morte como algo mau, Gilles Deleuze (2002) aborda a morte comentando justamente sobre o problema do que é “mau”. Só existe “mau” no âmbito das nossas partes extensivas, quando essas partes que têm relações estabelecidas são obrigadas a estabelecer outras relações, determinadas do exterior, no sentido de que isso diminui nossa potência de agir ou de pensar. Ou quando uma afecção tem magnitude tal que ultrapassa nosso próprio poder. Nestes casos, ou a relação entre as partes é decomposta, ou nosso poder é destruído, mas apenas do ponto de vista de nossas partes extensivas, nada ocorrendo contra nossa essência. Esse processo é exterior e inevitável, então o “mau” é estritamente necessário. “A morte é tanto mais necessária quanto sempre emerge do exterior.” (DELEUZE, 2002, p. 48) e é justamente a necessidade da morte que nos faz crer que ela é interior a nós mesmos. Mas as destruições e decomposições, provindas do exterior, afetam somente as partes extensivas que nos constituem, e ainda assim de forma provisória, mas não pertencem nem às relações entre as partes, em si mesmas, nem à nossa essência. Ele próprio se explica na seguinte citação:

Se a morte é inevitável, não é absolutamente porque ela seria interior ao modo existente; é, ao contrário, porque o modo existente está necessariamente aberto para o exterior, porque

11 “We can, for example, lose some organs and still retain, more or less, the same patterns of behavior.”

12 Neste texto, Severac analisa especificamente o problema das relações entre morte e infância, partindo do escólio da proposição XXXIX (E4), conforme comentado acima, na p. 11. É a esse artigo que remetemos os interessados nessa problemática.

experimenta necessariamente paixões, porque encontra necessariamente outros modos existentes capazes de lesar uma das suas relações vitais, porque as partes extensivas que lhe pertencem sob a sua relação complexa não deixam de ser determinadas e afetadas do exterior. Mas, da mesma maneira que a essência do modo não tinha nenhuma tendência a passar à existência, ela nada perde ao perder as partes extensivas que não constituem a própria essência (DELEUZE, 2002, p. 105-6).

Conceder à morte o estatuto de necessária sem dúvida é um passo ousado na reflexão deleuziana. Na definição do necessário, segundo Deleuze, que consta na obra *Espinosa: filosofia prática*, um de seus aspectos é: “os encontros puramente extrínsecos entre modos existentes, ou melhor, entre as partes extensivas que lhe pertencem sob as relações precedentes e as determinações que daí decorrem para cada um, nascimento, morte, afecções (necessidade gradual).” (DELEUZE, 2002, p. 95). Ou seja, ele decididamente inclui a morte como fazendo parte do necessário. Veremos o que pode ser desdobrado disso. Em *Pensamentos metafísicos*, Spinoza declara que “Todas as coisas são necessárias em virtude do decreto de Deus; e não algumas em si, algumas em virtude dos decretos;” (SPINOZA, 2014a, p. 303). E também: “Se, portanto, está no decreto divino que uma coisa existe, ela existirá necessariamente; se não, será impossível que ela exista.” (SPINOZA, 2014a, p. 271). No *Tratado da correção do intelecto* (1662), Spinoza fornece uma definição do que é necessário: “[Chamo] de *necessária* aquela [coisa] cuja existência implica contradição com a não existência;” (SPINOZA, 2014a, p. 343, *italico no original*). Na *Ética*, a demonstração da proposição XXXIII (E1) inicia por: “Todas as coisas seguiram-se necessariamente na natureza de Deus [...] e foram determinadas a existir e a operar de certo modo.” (SPINOZA, 2014c, p. 119). A consequência destes excertos é que a coisa necessária deve existir, não podendo não existir e sua existência decorre de Deus.

Quando Deleuze atribui ‘necessidade’ à morte, basicamente atribui necessidade a algo que não só não tem existência como é considerado a negação da existência, ou a destruição. Também acarretaria que a morte faz parte do decreto divino (para ficar nas referências do próprio Spinoza), ou seja, a onipotência ima-

nente, levaria igualmente à destruição, numa franca contradição com a própria definição da substância (E1defIII). Se nos ativermos as definições estritas, essa posição não nos parece compatível com a perspectiva spinoziana. Antes, seria mais lógico pensar na morte como a resultante de encontros entre modos, mas sem ter ela mesma, um caráter essencial, não sendo, portanto, necessária, o que não impede que seja inevitável, uma vez que no encontro dos modos, um pode se sobrepor a outro, a ponto de destruí-lo.

Outra concepção de Spinoza, isto é, que uma coisa não contém em si nada que a destrua (E3pIV), não pode ser considerado verdadeira, segundo Matson (1977). Em outros termos, ele questiona que a morte sobrevenha somente do exterior. Para isso, argumenta com base em um exemplo concreto: o sol vai perecer, provavelmente por autocombustão, esgotando sua energia nuclear e gravitacional. Esse processo não pode ser considerado “externo” ou não pertencente à essência do sol. De modo semelhante, evoca o exemplo da vela, mencionado no *Tratado da correção do intelecto*:

57. Ocupemo-nos de suposições feitas em discussões e que nos aproximam da impossibilidade. Por exemplo: quando dizemos: suponhamos que esta vela que arde não queime, ou suponhamos que ela brilhe em algum lugar imaginário, quer dizer, onde não exista qualquer corpo. [...] No segundo exemplo nada fizemos a não ser abstrair os pensamentos dos corpos circundantes, de modo que a mente se dirigisse apenas para a vela, considerada em si mesma na contemplação, e concluir que ela não possui em si nenhuma causa de destruição. (SPINOZA, 2014b, p. 344-5).

Ao comparar o sol e a vela, Matson questiona o esforço para preservação e basicamente propõe que eles se preservem enquanto podem. Além disso, teria sido suficiente para Spinoza estabelecer que as mudanças estruturais ocorrem espontaneamente somente quando a energia para manter um *status quo* não está mais disponível. Mas essa posição não contradiz a proposição IV (E3), conforme pretendemos demonstrar a seguir.

Seguramente, o sol depende de combustível para continuar sua existência, bem como a vela acesa. Assim, uma vez que o combustível esteja indisponível, a existência desses corpos,

que dependem dele, fica excluída. Não é possível pensarmos que Spinoza suporia uma vela acesa para sempre, uma vez que ele procurava ter uma visão clara das coisas. Considerando que o sol e a vela são coisas singulares, está na própria definição que não são infinitos: “Por coisas singulares, entendo as coisas que são finitas e têm uma existência determinada.” (E2defVII) (SPINOZA, 2014c, p. 134). O corolário da proposição XXXI da segunda parte da *Ética* também reforça esta condição: “[...] todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis.” (SPINOZA, 2014c, p. 168). O que ocorre, então, com esse exemplo que leva ao mal-entendido?

No texto do *Tratado...*, Spinoza está explicando a aplicação do método de correção do intelecto, abordando como separar a ideia verdadeira das demais percepções e como coibir a mente das ideias falsas, forjadas ou dúbias. No parágrafo citado acima (de número 57) ocupa-se precisamente de suposições consideradas impossíveis. Seu raciocínio vem se desdobrando de modo que no parágrafo anterior (56), comentou sobre casos que envolvem ficção, isto é, quando argumentamos de uma determinada maneira sabendo que não é da maneira como argumentamos. Por exemplo, mesmo conhecendo que a terra é redonda, nada impede de falar dela ficticiamente como se fosse a metade de um globo sobre um plano, tal como meia maçã sobre um prato, e como se o sol girasse ao redor dela. Agora, no parágrafo 57, diferentemente de ficções, ele trata de situações impossíveis, tendo definido o impossível no parágrafo 53 como sendo “uma coisa cuja natureza implica contradição com a existência” (SPINOZA, 2014a, p. 343), ou seja, uma coisa que não poderia existir.

No parágrafo 57, os exemplos são: a vela que arde e que não queima e a vela que brilha isolada de corpos circundantes, ou seja, exemplos de impossibilidade, não baseados em ficção, mas em asserção. Não são ficções porque no primeiro exemplo, basta evocar na memória a vela acesa e apagada em outro momento, ou a imagem de outra vela apagada, se a primeira estiver acesa. No segundo, é necessário apenas abstrair a vela de seu lugar no espaço e pensar nela isolada¹³. O seja, um raciocínio que des-

13 Mignini (2015) aponta que em 1660, R. Boyle já tinha estabelecido que uma vela não arderia no vazio e provavelmente Spinoza conhecia esta informação.

creve coisas impossíveis, conforme o início do parágrafo, mas que não está baseado em ficções e sim em asserções.

Há uma tendência generalizada a interpretar essa passagem como se Spinoza quisesse afirmar que a vela pudesse permanecer acesa indefinidamente (MATSON¹⁴, 1977; CURLEY, 1988; COHEN, 2001; ROCCA, 2006; MIGNINI, 2015), mas é possível argumentar contra essa interpretação. As considerações acima são o início dessa contra argumentação e, além disso, também podemos constatar um problema de tradução da última frase do parágrafo 57, que contribui para certo desentendimento.

No original em latim, a frase é: “*Nulla igitur datur hic fictio, sed verae ac merae assertiones*”¹⁵. A tradução para o francês, de Charles Aphun é: “*Il n’y a donc là aucune fiction, mais des assertions pures et simples*”¹⁶. A tradução para o inglês, de R.H.M. Elwes (2000) é: “*Thus there is here no fiction, but true and bare assertions*”. Uma das traduções para o português, de C. L. de Mattos (ESPINOSA, 1983) é: “não existe, pois, nenhuma ficção, mas verdadeiras e meras asserções”. Então até aqui, todos concordam que não se trata de ficções, efetivamente, pois não é sobre isso que versa o parágrafo, mas a confusão ocorre quando “*verae*” e “*merae assertiones*” são traduzidas como se as meras asserções fossem verdadeiras. É outro o sentido que Guinsburg, Cunha e Romano restituem em sua tradução: “Não há nisso qualquer ficção, **mas, na verdade, meras asserções**” (SPINOZA, 2014a, p. 345, grifo nosso), o que parece mais correto do ponto de vista gramatical e mais coerente com o contexto do parágrafo como um todo. Com efeito, ao tratar de coisas impossíveis não faria sentido fazer menção a meras asserções verdadeiras. Trata-se de fazer menção à meras asserções, diferenciando-as das ficções que foram o objeto do parágrafo anterior.

Sendo assim, a vela que brilha não é um contraexemplo para a proposição IV (E3), mas ainda é necessário examinar melhor essa ilustração. Que a vela e mesmo o sol deixarão de existir em seu tempo devido não cabe dúvida,

pois como coisas singulares são finitos. Contudo, não é porque o sol de nosso sistema solar deixará de existir que nenhum sol existirá jamais; idem para o caso da vela. As essências da vela e do sol perseveram em seu ser; já uma vela e um sol, em particular, enquanto coisas singulares, dependem da ordem comum da natureza e, portanto, têm existência contingente.

Sobre esse aspecto, o comentário de Pierre Macherey é elucidativo: do ponto de vista da essência de uma coisa, a existência dessa coisa é indestrutível, como a própria essência, embora a existência possa ser suprimida por uma causa exterior. Então, “a existência de uma coisa singular é por sua vez destrutível e indestrutível, sem que essa contradição passe ao interior de sua essência.”¹⁷ (MACHEREY, 1995, p.77, tradução nossa). Combinando a proposição VI (E3): cada coisa é em si, enquanto se esforça por perseverar em seu ser, com a proposição IV (E3): nada pode ser destruído senão por causa exterior, temos que uma coisa não pode ser destruída em seu ser porque sua essência (que não envolve a existência) não pode ser destruída no que depende de si, mesmo que sua existência possa ser destruída pela intervenção de causas exteriores.

O ser de uma coisa, não é nem sua essência nem sua existência, mas é sua existência em tanto que é considerada do ponto de vista de sua essência, ou, se quisermos, é a própria essência de sua existência, que não é exatamente o mesmo que sua essência propriamente dita¹⁸ (MACHEREY, 1995, p. 77, tradução nossa).

Esta definição de Macherey provavelmente está baseada na definição de ‘ser da Existência’, de Spinoza: “o ser da Existência é a essência mesma das coisas fora de Deus e considerada em si própria, e ele é atribuído às coisas depois que elas foram criadas por Deus.” (SPINOZA, 2014a, p.267), conforme consta em *Pensamentos metafísicos*, onde a diferenciação entre essência e existência é apresentada através de um exemplo: “vá simplesmente à casa de um estatuário ou de um escultor em madeira; eles lhe mostrarão como concebem, segundo certa

17 “*l’existence d’une chose singulière est à la fois destructible et indestructible, sans toutefois que cette contradiction passe à l’intérieur de son essence.*”

18 *L’être d’une chose, ce n’est ni son essence ni son existence, mais c’est son existence en tant qu’elle est considérée au point de vue de son essence, ou, si l’on veut, c’est l’essence même de son existence, qui n’est pas exactement la même chose que son essence proprement dite.*

14 Matson (1977) comenta que na época em que Spinoza escreveu o Tratado, Lavoisier ainda não havia descrito o fenômeno da combustão, mas ver uma vela arder e se consumir faz parte da experiência vivida elementar.

15 Disponível em <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

16 Disponível em <http://hyperspinoza.caute.lautre.net/>

ordem, uma estátua que não existe ainda e em seguida lhe apresentarão existente.” (SPINOZA, 2014a, p. 269). Voltando para o exemplo da vela, seu ser é a essência de sua existência e esse não sofre destruição. A vela, enquanto coisa singular, pode ser destruída, como a estátua, sem prejuízo para sua essência. Recuperando esse raciocínio para o corpo humano, no que diz respeito à morte, a analogia é evidente.

A posição de Matson, conforme ele a apresentou, o distancia do pensamento spinozano, pois ele parece não compreender que a destruição da coisa singular, e conseqüente supressão de sua existência, não destrói seu ser, tampouco afeta sua essência. Além disso, pensa numa destruição inerente, sem levar em conta as relações entre as coisas singulares, que podem levar à destruição, mas que não são, em si, forças destrutivas. Supomos que Macherey endossaria essa nossa apreciação sobre Matson, uma vez que ele próprio propõe que aderir a perspectiva de a destruição somente ter causas exteriores é essencial para adentrar na lógica do sistema spinozista e que questionar este ponto é incompatível com a filosofia spinozana: “se não admitimos a validade desta tese, situamo-nos *ipso facto* fora da perspectiva própria a este sistema de pensamento e à lógica que é a sua [...]”¹⁹ (MACHEREY, 1995, p. 76, tradução nossa).

O exemplo da vela também foi analisado por Diane Cohen (2001), para abordar a questão da morte. Ela reconhece que Spinoza o utiliza para abordar coisas impossíveis, mas interpreta o parágrafo a partir da tradução que questionamos aqui. Um primeiro ponto é a crítica que faz a outro autor, Thomas Cook, por ter assinalado que Spinoza ainda não conhecia o papel do oxigênio na combustão, o que seria descoberto posteriormente por Lavoisier. Dessa forma, é como se Spinoza ignorasse o fato de que a vela acesa isolada não perduraria indefinidamente. Mas não se trata disso, em absoluto, porque tomar a vela ardendo indefinidamente é um exemplo de suposição impossível, alicerçada numa asserção, conforme a conotação do parágrafo. Contudo, a interpretação de Cohen considera que o exemplo de impossibilidade seria a autodestruição da vela ardente, ou seja,

19 “si on n’admet pas la validité de cette thèse, on se situe *ipso facto* hors de la perspective propre à ce système de pensée et à la logique qui est la sienne, [...]”.

que seria impossível que ela se autodestruísse, mas tal exemplo teria apenas valor enquanto possibilidade teórica, todavia “inverificável na experiência”. Seguindo essa linha de raciocínio, transfere o exemplo para o homem, declarando que “em condições ideais, se este [homem] se encontrasse em um meio tal que não existisse outros modos que o afetassem, esse homem permaneceria na existência indefinidamente.”²⁰ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa).

A tendência de as coisas perseverarem em seu ser é a própria potência pela qual as coisas perseveram na existência, se não forem destruídas por uma causa exterior, conquanto a existência também dependa de outros fatores, como já explorado acima (E2posIV). Spinoza não reivindicaria a existência infinita de uma coisa singular, pelo simples motivo de que estaria em desacordo com os próprios fundamentos de seu pensamento. No caso particular do homem, aventa por um instante a hipótese de que ele pudesse existir para sempre, apenas para constatar o absurdo dessa afirmação, pois não é possível que o homem não seja parte da natureza, conforme consta na demonstração da proposição IV (E4): “A potência pela qual as coisas singulares, e conseqüentemente o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus ou da Natureza [...], não na medida em que é infinita, mas na medida em que ela pode explicar-se pela essência humana atual.” (SPINOZA, 2014c, p. 277).

Cohen alicerça seu argumento no trecho da demonstração da proposição IV (E4) que Spinoza utiliza para ilustrar a hipótese impossível da existência infinita como se fosse algo hipoteticamente plausível: “se fosse possível que o homem não pudesse padecer de outras transformações que as que podem entender-se pela própria natureza do homem, seguir-se-ia que não poderia perecer, mas que existiria necessariamente sempre.”²¹ (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa). O que Spinoza coloca como exemplo de absurdo, Cohen toma como uma possibilidade teórica e para isso evoca também

20 “En condiciones ideales, si éste se encontrara en un medio tal que no existieran otros modos que lo afectasen, ese hombre permanecería en la existencia indefinidamente.”

21 “si fuese posible que el hombre no pudiera padecer otras mutaciones que las que pueden entenderse por la naturaleza del hombre mismo, se seguiría que no podría perecer, sino que necesariamente existiría siempre”

a proposição VII (E3), afirmando que “Assim se compreende que a essência se defina como uma potência ou intensidade que faz com que a coisa singular persevere na existência (E3P7).²²” (COHEN, 2001, p. 49, tradução nossa). Contudo, há um detalhe no uso dos termos que faz diferença na compreensão geral do sentido da proposição e no conjunto da argumentação, pois a proposição mencionada não se refere à existência, e sim ao ser: “A tentativa pela qual cada coisa se esforça para perseverar **em seu ser** nada é, salvo a essência atual dessa coisa.” (SPINOZA, 2014c, p. 206, grifo nosso). Ou seja, trata-se da perseverança no ser, não na existência. Tendo clareza quanto a esse ponto, compreendemos que Spinoza não propõe uma existência infinita do homem, mas sim a indestrutibilidade do ser, o que é plenamente plausível, dentro da perspectiva metafísica que lhe é própria.

COMENTÁRIOS FINAIS

Retomamos ao longo do artigo as proposições e demonstrações de Spinoza que explicam como ele concebe a vida e a morte. Verificamos que a noção de morte, em seu sistema filosófico, segue uma lógica rigorosa no que diz respeito ao seu processo causal. Destacamos a legitimidade de colocar o tema de morte em questão e que o foco privilegiado de Spinoza na vida não invalida a discussão sobre a morte. Com isso, respondemos às duas questões levantadas no início do artigo. Examinamos a contribuição de comentadores e destacamos algumas controvérsias que pudemos observar, tenham sido motivadas por problema de interpretação ou de tradução, como foi possível apreciar em detalhe no exemplo da vela acesa. Finalmente, após realizar essa análise, reafirmamos a coerência do pensamento spinozano ao propor que nenhuma coisa pode conter em sua essência algo que a destrua.

O que afirmamos agora é que é possível conceber a destruição como sendo interna às coisas singulares, em um sentido específico. Para isso, podemos examinar a dinâmica de vida e morte entre o todo e suas partes. Consideremos que o indivíduo humano é um todo, mas ao mesmo tempo é uma parte, que acorda com o todo da natureza. Outro indivíduo,

também considerado um todo, pode afetar o primeiro a ponto de matá-lo e é exterior a ele. Todavia, como o primeiro indivíduo, é interior à natureza e isso implica que a natureza, por sua vez considerada como um indivíduo, teria em seu interior uma relação destrutiva. Mas, ainda assim, essa destruição não adviria de nenhuma propriedade destruidora essencial.

Devido à dinâmica existente entre as coisas singulares, pode haver morte e destruição, conforme o exemplo acima citado. Podemos, inclusive, analisar a destruição presente no próprio corpo de um indivíduo. Para que a vida se preserve, o ácido estomacal deve destruir o alimento, no sentido mesmo que Spinoza concebe, isto é, resolvendo-o em suas partes. Essa destruição precisa acontecer para que a coisa singular persevere na existência, mas não é atributo da substância, propriamente dita. Na essência, não há destruição, mas no modo há. Então afirmamos que no interior do indivíduo, enquanto um modo, há destruição, embora não em sua essência. De forma análoga, no interior do mundo também há destruição, mas não em sua essência.



²² “Así se comprende que la esencia se defina como una potencia o intensidad que hace que la cosa singular persevere en la existencia (E3P7).”

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COHEN, D. La muerte en Spinoza: una noción problemática. **Dianóia**, Año XLVI, Núm. 46 (mayo 2001): 41–64.

CURLEY, E. **Behind the geometrical Method**. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton: Princeton University Press, 1988.

DELEUZE, G. **Espinoza**: filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. **Espinoza e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.

GUÉROULT, M. **Spinoza I Dieu** (Ethique 1). Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

JAQUET, C. La peur de la mort. In: JAQUET, C. **Les expressions de puissance d'agir chez Spinoza**. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005.

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

MACHEREY, P. **Introduction à l'Ethique de Spinoza**. Troisième partie: la vie affective. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

MATSON, W. Death and destruction in Spinoza's ethics, **Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy**, 20:1-4, 1977, p. 403-417.

MELAMED, Y. Y.; SCHECHTER, O. Spinoza on Death, 'Our Present Life' & the Imagination. Disponível em: www.academia.edu. Acesso em 20/02/2018.

MIGNINI, F. Fictio/Verzierung(e) in Spinoza's early writings. In: MELAMED, Y. Y. **The young Spinoza**. A metaphysician in the making. New York: Oxford University Press, 2015.

ROCCA, M. D. Spinoza's metaphysical psychology. In GARRETT, D. **Cambridge companion to Spinoza**. New York: Cambridge University Press, 2006.

SÉVÉRAC, P. Meditação sobre a morte (e a infância). In: BECKER, R.C. (org) **Spinoza e nós**, volume 1 [recurso eletrônico]: Spinoza, a guerra e a paz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2017.

ESPINOZA, B. **Tratado da correção do intelecto**. Trad. C. L. Mattos. Col. OS Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SPINOZA, B. **On the improvement of the understanding**. Trad. R. H. M. Elwes. Pennsylvania State University, 2000.

SPINOZA, B. **Obra Completa I: (Breve) tratado e outros escritos**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014a.

SPINOZA, B. **Obra Completa II: Correspondência completa e vida**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014b.

SPINOZA, B. **Obra Completa IV: Ética e compêndio de gramática da língua hebraica**. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014c.

SPINOZA, B. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016 (publicação original em 1677).





A ATIVIDADE SIMULTÂNEA DO CORPO E DA MENTE COMO POTÊNCIAS ATIVAS A PARTIR DOS AFETOS ALEGRES RELACIONADOS À MENTE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Viviane Silveira Machado *

INTRODUÇÃO

As ideias filosóficas e políticas de Benedictus de Spinoza são um grande divisor de águas para o pensamento moderno e contemporâneo. E, em dados momentos, tornam-se quase que, atemporais. Na Parte 5 de sua obra maior, *Ética*¹, cujo título é *A potência do intelecto ou da liberdade humana*, o autor demonstra-nos como é desenvolvida a potência do intelecto e como essa potência pode conduzir os indivíduos à verdadeira liberdade humana e política. Já, na definição 7 da Parte 1 e também em seu Apêndice, Spinoza trata sobre um assunto considerado de grande relevância em quase toda Idade média: a existência e liberdade de Deus e o livre-arbítrio dos homens. Conforme Spinoza, somente Deus age por absoluta liberdade, portanto, Deus é causa de si e de todas as coisas. Na Definição 7 da parte 1 o autor esclarece que “somente a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” é dita livre. Portanto, somente Deus é causa livre, posto que é causa de todas as coisas. Ora, essa definição é o esclarecimento e início da explicitação de uma grande querela, qual seja a demonstração da liberdade absoluta de Deus, isto é, do *Ens* absolutamente

* Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Exerceu o ofício de professora voluntária na disciplina de Filosofia do Projeto de Pré-Vestibular no Programa de Formação para Travestis e Pessoas Transgêneras – Transpassando, entre os anos de 2019 e 2021. Membro do grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza- UECE. E-mail: vivianemachado10@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7640-7112>.

1 Utilizamos a *Ética* bilíngue cuja tradução brasileira foi realizada pelo autor Tomaz Tadeu. Optamos por adotar a sigla E (*Ethica ordine geometrico demonstrata*) com as seguintes abreviaturas: Partes (E1, E2, E3, E4, etc.), Prefácio (Pref), Axiomas (Ax), Definição (Def), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice e capítulo (A1), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

infinito e, conseqüentemente, acerca da diferença da liberdade dos homens que, segundo o autor, não são livres. São modos singulares e finitos em Deus.

Além disso, Spinoza, em sua *Ética*, propõe-se a esclarecer-nos de forma veemente sobre a importância de conhecermos e compreendermos nossos afetos e como os afetos alegres relacionados à mente podem nos levar à firmeza, generosidade e beatitude. O autor também enfatiza que as flutuações de ânimo advêm de três afetos primitivos, a citar o desejo, a alegria e a tristeza. Entretanto, conforme esclarece-nos, “entre todos os afetos que estão relacionados à mente à medida que ela age não há nenhum que não esteja relacionado à alegria ou ao desejo”. (E3P59). Segundo o autor, à medida que a mente compreende corretamente o que são os afetos ativos segundo a ordem e encandeamento de ideias adequadas do entendimento, os indivíduos podem compreender as leis de sua natureza e da Natureza inteira. Ora, para Spinoza, a partir das ideias e das causas adequadas², a mente em pluralidade simultânea com o corpo age relacionando-se ao desejo (*conatus*) de viver, agir e conservar seu ser exclusivamente segundo os ditames da razão³.

Para Spinoza é da natureza da razão compreender as coisas ordenadamente pelo atributo pensamento. Entretanto, é necessário que a mente (*mens*) observe a imprescindível importância das ideias adequadas⁴. Para o autor da *Ética*, a vontade não tem poder sobre nosso

2 As ideias adequadas, segundo Spinoza, estão relacionadas ao estar cômico de sua inteligibilidade, da inteligibilidade de Deus e de seus atributos.

3 Ora, para o autor o corpo e a mente agem em pluralidade simultânea. Tal assertiva tanto o afasta do pensamento platônico, cujo corpo seria o “simulacro da alma”, como também do pensamento judaico-cristão.

4 “A adequação constitui a matéria do verdadeiro”. Assim, o autor conclui que “a ideia adequada é, portanto, a ideia expressiva”. Cf. DELEUZE, 2017, p. 152.

corpo, pois trata-se apenas de uma faculdade de afirmar ou de negar algo. Assim, o pensador esclarece que é preciso conhecer e compreender a essência humana⁵ observando a verdadeira origem dos afetos, isto é, de como esses afetos agem em nós de forma ativa ou passiva. Para Spinoza, é necessário compreender as afecções dessas ideias que sentimos. O autor também nos explicita que não basta conhecermos as coisas a partir das noções universais e dos signos, mas compreendê-las além da ordem e da clareza das ideias, isto é, conhecer adequadamente a distinção entre ideias e suas causas e se essas causas são adequadas ou inadequadas.

Conforme seu pensamento racionalista, a ideia adequada é “uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas⁶ de uma ideia verdadeira”. (E3Def1). Dado o exposto, o presente artigo buscará demonstrar o pensamento filosófico de Spinoza pontuando os caminhos mais seguros para alcançar a verdadeira liberdade e concórdia em sociedade a partir dos afetos alegres relacionados à mente, bem como da potência de nosso intelecto⁷ sobre nossas vidas. A seguir, veremos brevemente como Spinoza nos conduz, como que pela mão, ao conhecimento de seu método sintético e reflexivo.

5 Segundo Deleuze, (2002, p.104), “a essência do modo, por sua vez, é grau de potência, parte da potência divina, ou seja, parte intensiva ou grau de intensidade. Ora, conforme cita Spinoza, “a potência do homem enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é, de sua essência. Cf. E4P4D.

6 “Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com seu ideado”. Cf. E3Def1Exp.

7 Conforme a pensadora Marilena Chauí, a questão do *conatus* na *Ética* de Spinoza, traz em sua gênese o que o autor deseja concluir para a definição da coisa singular. Conforme cita a pensadora, “com o *conatus*, se completa a exposição da gênese e natureza das coisas singulares. De fato, até aqui, havíamos encontrado a essência de uma coisa singular sob três determinações: como modo finito de um atributo de Deus ou afecção particular de um atributo que nela se exprime e que ela exprime; como coisa singular determinada, isto é, como corpo ou união de corpos e como mente ou conexão de ideias; e, no caso do modo humano, como união de um corpo e uma mente. Agora, uma quarta determinação define a essência de um ser singular: ela é uma potência de existir e agir intrinsecamente positiva que por isso se esforça, sozinha ou com outras, para perseverar em seu ser, opondo-se a tudo quanto possa negá-la, isto é, destruí-la”. Cf. CHAUI, 2016, p. 179.

DO MÉTODO SINTÉTICO E REFLEXIVO NA ÉTICA DE SPINOZA

Para o autor da *Ética*, Deus é causa auto-produtora. Além disso, todas as coisas exprimem parte da potência de Deus e, de suas expressões seguem-se infinitos atributos infinitos em seu gênero dos quais o intelecto humano só percebe dois, a saber o “atributo pensamento” e o “atributo extensão”. Conforme cita, “o pensamento é, pois, um dos infinitos atributos de Deus, o qual exprime uma essência eterna e infinita de Deus”. (E2P1D). A extensão também “é um atributo de Deus”. Para o autor da *Ética* existimos e estamos em Deus, portanto, não somos criaturas, mas expressões de uma causa autoprodutora. Segundo sua filosofia, precisamos compreender que ambos os atributos agem em pluralidade simultânea e por isso podemos agir ou padecer segundo o estado atual de nosso ser. Segundo Spinoza, faz-se necessário conhecer e compreender adequadamente as verdadeiras causas das coisas, ou seja, compreender o verdadeiro encadeamento e conexões de ideias e de causas que se seguem da ordem necessária e perfeita da ideia de Deus, isto é, de sua Natureza. Para o pensador holandês é possível compreender esta ideia porque “podemos conceber um ente pensante infinito⁸”, ou seja, Deus. Ora, para Spinoza “os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada”. (E2P1D).

Em seu *Tratado da Emenda do Intelecto*⁹, obra inacabada, o pensador nos deixa uma preciosa reflexão sobre a imensurável importância do método¹⁰ adequado para compreender as ideias verdadeiras, bem como das regras necessárias para analisar esse método. Ou seja, para alcançar o verdadeiro conhecimento é necessário, primeiramente, uma forma, quer dizer, uma

8 Para Spinoza, qualquer indivíduo através do conhecimento, ou seja, da reflexão do pensamento pode conhecer Deus e as leis de sua Natureza.

9 Para esta obra estamos utilizando a Edição em latim e português cuja tradução e nota introdutória é de Cristiano Novaes de Rezende. Utilizaremos a sigla TIE (*Tractatus de intellectus emendatione*) seguido de (/) com número arábico para apresentar o nome da obra e parágrafo citado. Exemplo. TIE/36: *Tractatus de intellectus emendatione*; parágrafo 36.

10 “[...] a primeira parte do método não consiste em nos fazer conhecer alguma coisa, mas em nos fazer conhecer a nossa potência de compreender”. Cf. DELEUZE, 2017, p. 140.

ideia. Conforme cita, “[...] a partir disso, mais uma vez, fica patente que ninguém pode saber o que seja a suma certeza a não ser quem tem uma ideia adequada ou essência objetiva de alguma coisa; [...]”. (TIE/35). Portanto, para ter a certeza da ideia ou a ideia verdadeira (o que é o mesmo), essa ideia precisa ser uma ideia adequada. Isso, porque para Spinoza somente a ideia adequada exprime a essência objetiva da coisa e, para concebê-la é necessário um conhecimento reflexivo. Conforme cita:

Consequentemente, como a verdade não exige signo algum, mas é suficiente ter as essências objetivas das coisas, ou, o que é o mesmo, as ideias, para que se elimine toda dúvida, segue-se disso que o verdadeiro método não é buscar um signo da verdade depois da aquisição das ideias, mas o verdadeiro método é a via para que própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias (tudo isso significa o mesmo), sejam buscadas na devida ordem. O Método, ainda uma vez, necessariamente deve falar do raciocínio ou da inteligência, isto é, o Método não é o próprio raciocinar para entender o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza, para que daí conheçamos nossa potência de entender e assim coibamos a mente para que ela entenda conforme aquela norma todas as coisas que são a entender, trazendo como auxílios regras certas e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades. Donde se colige que o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo. (TIE/36).

Segundo Gilles Deleuze (1925-1995), o método reflexivo de Spinoza está alicerçado não somente sob as ideias do pensamento claros e distinto mas, também fundamentado sob a gênese do conhecimento reflexivo que parte de determinadas leis até chegar na ideia verdadeira e adequada¹¹. Segundo cita (2017, p. 144), “o termo ‘adequado’, em Spinoza, nunca significa a correspondência da ideia com o objeto que ela representa ou designa, mas a conveniência interna da ideia com alguma coisa que ela exprime”. Ora, para Spinoza é preciso saber “distinguir e

11 “Uma ideia clara e distinta não é o bastante, é preciso ter uma ideia adequada. Quer dizer, não basta mostrar como os efeitos dependem das causas, é preciso mostrar como o conhecimento verdadeiro do efeito depende ele mesmo do conhecimento da causa. Essa é a definição do método sintético”. Cf. DELEUZE, 2017. p. 107.

separar a ideia verdadeira das demais percepções e coibir a mente para que não confunda com as falsas, fictícias e dúbias; [...]”. (TIE/50). Portanto, torna-se imprescindível refletir cautelosamente para encontrar a verdade objetiva, ou, como cita nosso autor, “a essência objetiva” da ideia. O TIE descreve um grandioso método para alcançarmos o conhecimento verdadeiro das coisas através de um caminho infalível que posteriormente será demonstrado com maior rigor em sua *Ética*. Nela, Spinoza determinará com o rigor geométrico e da matemática euclidiana os caminhos que a razão e o entendimento podem trazer aos homens a autonomia e liberdade necessárias para uma vida em concórdia.

DA NATUREZA E ESSÊNCIA DAS IDEIAS DA MENTE

Sobre a essência da mente Spinoza nos esclarece que sua essência “é constituída de ideias adequadas e de ideias inadequadas”. (E3P9D). E, independente da ideia¹² que temos, a mente se esforça para conservar seu estado atual. Conforme cita, a mente “se esforça, pois, por perseverar em seu ser, quer enquanto tem as últimas, quer enquanto tem as primeiras, o que ocorre por uma duração indefinida”. (idem). O autor também nos demonstra que “esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem¹³”. (ibidem). O grande salto dado na filosofia de Spinoza se dá quanto à assertiva de que a vontade é apenas um modo do pensar, portanto, não há livre-arbítrio no homem. Pois o homem não é causa de si ou causa livre, mas finito em seu gênero e, portanto, determinado a fazer isto ou aquilo¹⁴.

12 “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante”. Cf. E2Def3.

13 Segundo Deleuze (2017, p. 145), “enquanto permanecermos em uma ideia clara e distinta, teremos apenas o conhecimento de um efeito; ou, caso se prefira conheceremos apenas uma propriedade da coisa”. Para uma melhor compreensão sobre este assunto ver o Capítulo IX da obra, Deleuze. G. *Espinosa e o problema da expressão*, Tradução do GT Deleuze, São Paulo, Editora 34, 2017.

14 Segundo Chantal Jaquet (2011, p. 185), “mesmo proclamando a unidade e a identidade do corpo e da mente a filosofia de Espinosa pensa suas diferenças de expressão através da teoria dos afetos e consegue uma igualdade de potência de pensar e agir que consiste em afirmar o primado da mente fazendo do corpo o objeto primeiro do conhecimento.

Conforme cita o autor da *Ética* “um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior”. (E1Def2). Dado isto, esse corpo, mesmo que finito, poderia ser mais potente? Para pensarmos esta questão, ainda se faz necessário antevermos-nos a algo de indubitável relevância na *Ética* de Spinoza, isto é, que “um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo”. (E1Def2). E, por mais que existam diferenças entre os atributos¹⁵, isto é, entre atributo pensamento e atributo extensão, suas expressões, isto é, seus modos, agem ou padecem em pluralidade simultânea. Segundo cita o filósofo, “sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras”. (E2Ax4). Isso porque “o homem não se conhece a si próprio a não ser pelas afecções de seu corpo e pelas ideias dessas afecções”. (E3P53D). Portanto, as ideias advindas de um conhecimento mutilado e confuso podem ter como efeito, a tristeza, isto é, “um ato de passar para uma perfeição menor¹⁶ ou um ânimo impotente. Contudo, “quando a mente considera a si própria, e sua potência de agir, ela se alegra, alegrando-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir”. (E3P53).

Conforme esclarece Spinoza, podemos sentir pela mesma coisa afetos de alegria e tristeza, isso, porque imaginamos essas afecções confusamente. Segundo cita, “as imagens da mente são mais indicadoras dos afetos de nosso corpo do que da natureza dos corpos exteriores”. (E3P14D). Para o autor, quando um afeto por uma coisa ou objeto não advém de uma causa eficiente¹⁷, quer dizer, da qual não sabemos a causa, podemos amar ou odiar a mesma coisa, e assim, considerar esse afeto em dado momento bom e, posteriormente ruim. Logo, o autor conclui que nossa potência é aumentada ou diminuída sem que tenhamos controle dessa situação. Sem um pensamento adequado do que são os afetos ativos e passivos, estaremos sujeitos ao acaso, à servidão, ao medo e a tristeza. Ora, Para Deleuze (2017, p. 172), “os afetos

são as diminuições e os aumentos de potência vividos”.

Segundo o pensador holandês a alegria é “a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior¹⁸”. Assim, esclarece-nos que a alegria é mais útil ao homem do que a tristeza, pois enquanto a tristeza diminui nossa potência de agir, a alegria aumenta essa potência¹⁹. O pensador também nos enfatiza que geralmente construímos algumas semelhanças de acordo com as imagens que guardamos em nossa memória. Conforme cita, “o homem é afetado pela imagem de uma coisa passada ou de uma coisa futura do mesmo afeto de alegria ou de tristeza de que é afetado pela imagem de uma coisa presente”. (E3P18). Ora, as marcas das imagens são, senão, “signos” que imaginamos a partir da memória ou da lembrança das afecções que sentimos e que podem ser alegres ou tristes. Para o autor “o estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo, e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação”. (E3P17S). Portanto, em um mesmo indivíduo podem ocorrer diversas vezes as flutuações de ânimo. Conforme cita, a “flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau”. (idem). A seguir, veremos como se dá a relação de composição e decomposição dos corpos.

A COMPOSIÇÃO E DECOMPOSIÇÃO DOS CORPOS A PARTIR DOS ENCONTROS (OCCURSUS)

Na Parte 3 de sua obra magistral, *Ética*, Spinoza tratará acerca da *Origem e a natureza dos afetos*²⁰. Segundo esclarece-nos no postulado 1 da Parte 3, “nossa essência é desejo”. Portanto, “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência

18 Cf. E3AD1.

19 “A mente se esforça, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo, isto é, aquelas coisas que ama”. Cf. E3P19D.

20 “Eu não diria que os afetos assinalam as diminuições ou os aumentos de potência, eu diria que os afetos são as diminuições e os aumentos de potência vividos. Não forçosamente conscientes, mais uma vez. Esta é, eu creio, uma concepção muito, muito profunda do afeto. Então, damos-lhes os nomes para nos situarmos melhor. Os afetos que são aumentos de potência serão chamados alegrias; os afetos que são diminuições de potência serão chamados tristezas. E os afetos são, ou bem a base da alegria, ou bem a base da tristeza”. Cf. DELEUZE, 2017, p. 172.

15 “Coisas que nada tem em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.” Cf. E1Ax5.

16 Cf. E3AD3.

17 “Simplesmente por termos considerado uma coisa com um afeto de tristeza ou de alegria, afeto do qual essa coisa não é a causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la”. Cf. E3P16

de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem menor nem maior²¹". (E3Post1). Isso se dá por várias questões, dentre as quais podemos observar as relações entre os corpos, isto é, de composição e decomposição dos encontros (*occurus*) com outros corpos, o estado de nosso corpo e da forma como pensamos e sentimos simultaneamente essas afecções, as ideias confusas e mutiladas, etc. Para Spinoza faz-se necessário compreender as leis de nossa natureza e as causas dos efeitos desses afetos ativos e passivos. Para tanto, é imprescindível que tenhamos uma compreensão adequada de nossas afecções. Ora, é a partir dessa compreensão que poderemos determinar nossos apetites e desejos e também refletir de forma segura (cônsua) acerca do modo de vida mais seguro para viver com autonomia.

Embora a mente de um indivíduo esteja consciente de seu esforço, ela é "apenas um modo definido e determinado do pensar". (E2P48D). Portanto, a mente "não pode ser causa livre de suas ações". (idem). Segundo Spinoza a mente não possui "faculdade absoluta de compreender, de desejar, de amar, etc." (ibidem). Logo, ela não pode ser causa eficiente e livre de suas decisões, mas coagida ou determinada. Conforme esclarece-nos, "a mente, por meio das afecções do corpo" também pode estar consciente de seu esforço simultaneamente ao corpo e a mente, quer dizer, ao apetite. Conforme o autor podemos compreender por desejo "todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir". (E3AD1). Ora, a esse estado atual do ser, Spinoza compreende como "a própria essência do homem". (idem).

Na proposição 9 da Parte 3 da *Ética* o pensador demonstra-nos que a mente humana, quer seja por "ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, a mente esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida". Além disso, "a mente, por meio das

ideias das afecções do corpo, está necessariamente consciente de si mesma, ou seja, ela está consciente, portanto, do seu esforço". (E3P9D). Entretanto, é preciso manter um conhecimento contínuo e adequado das afecções e das ideias dessas afecções. Para o autor é possível que o homem determine seus caminhos a partir das ideias e das causas adequadas. Sendo, entretanto, imprescindível, o verdadeiro conhecimento e compreensão de nossos desejos que nos fazem desejar uma coisa ao invés de outra²².

Para nos dar um maior esclarecimento acerca da questão do desejo, Spinoza ainda nos esclarece que "não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por deseja-la, que a julgamos boa²³". (E3P9Esc). Ora, segundo seu pensamento, "nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece²⁴". (E3P1). Contudo, são as ideias adequadas que fazem com que o homem alcance o entendimento e compreensão da potência do intelecto. Conforme cita, o homem "à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece". (E3P1D). Portanto, só é possível conservar nosso ser (singular e limitado) mais livre e potente a partir das ideias e causas adequadas. É necessário compreender as verdadeiras causas das coisas observando principalmente as causas

22 "É, pois, evidente que, se os homens pudessem ser conduzidos pela razão, todo desejo que surge de um afeto que é uma paixão seria ineficaz. Cf. E4P59S

23 "Por bem compreendo todo gênero de alegria e tudo o que a ela conduz e, especialmente, aquilo que aplaca uma saudade, qualquer que ela seja. Por mal, em troca, compreendo todo gênero de tristeza e, especialmente, aquilo que agrava uma saudade. Com efeito, demonstramos anteriormente (no escólio da proposição. 9) que não desejamos uma coisa por julgá-la boa, mas, ao contrário, dizemos que é boa porque a desejamos. E, conseqüentemente, dizemos que é má a coisa que abominamos. Por isso, cada um julga ou avalia, de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau, o que é melhor ou pior e, finalmente, o que é ótimo ou péssimo". Cf. E3P39Esc

24 Segundo Chauí (2011, p. 69), na tradição teológica metafísica e normativa é possível compreender o corpo de duas formas, conforme cita, "o corpo é tido como a causa das paixões da alma e estas são consideradas vícios em que caímos por nossa culpa, desobedecendo a vontade de Deus (na tradição teológica metafísica) ou contrariando as leis da Natureza (na tradição da normatividade moral)" Para a autora, ambas as tradições, se distanciam completamente da *Ética* de Spinoza.

21 Um surdo, por exemplo, não pode escutar a sinfonia de uma música. Portanto, sua potência de pensar e de agir não pode ser aumentada nem diminuída. Isso, porque não concebe nenhuma ideia dessa afecção devido seu estado de surdez.

dos afetos²⁵ alegres e tristes através reflexão do pensamento. Segundo o autor, isso faz com que os homens possam moderar seus afetos paixões.

Com efeito, Spinoza demonstra-nos que é preciso primeiramente conhecer as verdadeiras causas das paixões pois, assim será possível desvelar o que pode a potência das ideias, isto é, o que pode a potência da mente sobre as afecções do corpo²⁶ e das imaginações e ideias confusas e tristes²⁷. Isso porque, segundo o autor os afetos são “as afecções do corpo”. Portanto essas afecções podem aumentar ou diminuir nossa potência de pensar e de agir. Essa potência de pensar está relacionada à compreensão e reflexão da diferença entre as causas adequadas e inadequadas.

CONHECENDO AS CAUSAS ADEQUADAS E INADEQUADAS

Nos tópicos anteriores, foi possível observar o que são as ideias e como se formam em nossa mente, como se dá seu esforço, como se constituem em nossa mente os afetos e as flutuações de ânimo, etc. Também foi possível observar que o homem estando consciente de seu apetite, esse apetite se chama desejo, do contrário, chama-se afeto paixão. Ora, as paixões passivas segundo Spinoza operam através da imaginação, isto é, de ideias mutiladas e confusas. Dado isso, faz-se necessário estar cômico de nosso desejo, isto é, fazer desse desejo uma ação. No presente tópico, observaremos o que são causas adequadas e qual a sua verdadeira utilidade para as ações do pensamento. No entanto, para desenvolvermos melhor os conceitos de causa adequada e causa inadequada precisaremos esclarecer por que o autor da *Ética* nos dá situações distintas para demonstrar a definição dos afetos na qual esclarece-nos que, quando “podemos ser a causa adequada de algumas dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”. (E3Def3Ex). Para tanto, será imprescindível analisarmos brevemente como se consti-

tuem as paixões passivas e como diferenciá-las de um afeto ativo, cuja ação se dá através de ideias certas advindas do entendimento.

Segundo Spinoza, quando um afeto não tem uma causa adequada, esse afeto traz como efeito, uma paixão passiva. Já, o afeto no qual somos causa adequada dessas afecções, ou seja, quando essas afecções são conhecidas²⁸ e compreendidas através das ideias verdadeiras do entendimento, tais afetos trazem como efeito, uma ação ativa, isto é, autônoma. Segundo Spinoza, quando não compreendemos adequadamente a ideia verdadeira²⁹ de um afeto, é porque as ideias que se formam em nosso pensamento são mutiladas e confusas, por isso, tal afeto, inevitavelmente, nos conduzirá ao erro, fato que não nos dá o comando real sobre nossas vidas. Segundo seu pensamento, somos quase que lançados ao acaso, posto que as ideias que se formam em nossa mente³⁰ são confusas e mutiladas, haja vista que não a compreendemos. Sendo assim, somos conduzidos a imaginar e a agir segundo uma causa inadequada. Para o autor, somente “quando podemos ser a causa adequada dessas afecções³¹”, quer dizer, quando essas afecções são ideias que nós compreendemos³² verdadeiramente de forma clara e distinta tal afeto pode ser compreendido como um afeto ativo. Sendo ativo, sua ação será o efeito de uma causa adequada.

28 Segundo Wolfgang Bartuschat, (2010, pp. 71-72), o conhecimento de um tal elemento comum é ordenado por Espinosa à forma de conhecimento da *ratio*. Esse conhecimento é adequado porque, sob o aspecto do que é comum, conhece as coisas não como se nos apresentam de acordo com a constituição acidental de nosso corpo, mas como são em si mesmas (*ut in se sunt*), ou seja, em seu status de serem necessariamente. [...]”. E prossegue, “para realçar a *ratio* realçando-a frente à imaginação, Espinosa apoia-se inicialmente em sua ontologia dos modos finitos, os quais são aquilo é verdadeiramente comum às coisas”.

29 “[...] quem conhece verdadeiramente uma coisa, deve, ao mesmo tempo, estar certo disso” Cf. E2P43D.

30 “Afirmando expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. [...]”. Cf. E2P29S.

31 Cf. E3Def3Ex.

32 “[...] quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente, [...]”. Cf. E2P29S.

25 “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (*coercertus*), e ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” E3Def3

26 “Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa”. Cf. E2Def1

27 “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”. Cf. E3AD3.

Da mesma forma, Chauí compreende que “podemos, porém, ser causa adequada quando o que acontece em nós e fora de nós depende apenas de nosso ser e somente por ele é explicado”. (CHAUI, 2011. p. 62). Para a especialista spinozana somente a causa adequada de uma “ação exprime nossa causalidade eficiente adequada”. (idem). Ora, de acordo com o autor da *Ética*, somos causa total ou completa do que se passa em nós ou fora de nós somente quando compreendemos adequadamente nossos afetos, portanto, somos ativos quando o afeto se torna uma ação e passivos quando o afeto não é compreendido adequadamente, tornando-se, portanto, um afeto paixão. Sendo o afeto uma paixão somos submetidos a um estado de passividade do ser. Portanto, somente quando a mente consegue distinguir as ideias adequadas das ideias inadequadas, a mente e o corpo podem agir, e, à medida que agem, esforçam-se para conservar seu ser a partir das ideias e causas adequadas.

Para Spinoza, por mais que o desejo faça parte da essência humana e que possa nos causar um afeto discrepante entre as pessoas, é necessário compreender que “um afeto que é uma paixão é uma ideia confusa (pela definição geral dos afetos)”. (E5P3D). No entanto, “um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta”. (E5P3). Ou seja, fazemos dele uma ideia adequada e verdadeira. Segundo o autor, “agir segundo a razão não é senão fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só”. (E4P59D). Para tanto, é preciso observar as verdadeiras causas dos afetos, e diferenciá-los entre paixões e ações, observando a natureza de nosso corpo com os encontros (*occursus*) e natureza de outros corpos e, principalmente, observar clara e distintamente se esses afetos advêm de afecções ativas ou, de afecções passivas³³, cujos afetos advêm de ideias mutiladas e confusas. Ora, para Spinoza, ser livre, isto é, ser autônomo, é ser capaz

33 “As afecções passivas se opõem às afecções ativas porque elas não se explicam pela nossa potência de agir. Envolvendo, porém, a limitação de nossa essência, elas envolvem, de certa forma, os graus mais baixos dessa potência. A sua maneira, elas são a nossa potência de agir, mas no estado envolvido, não exprimido, não explicado. A sua maneira, elas preenchem nosso poder de ser afetado, mas reduzindo-o ao mínimo: quanto mais somos passivos, menos estamos aptos para ser afetados de um grande número de maneiras”. Cf. DELEUZE, 2017, p. 168.

de compreender a potência de pensar e de agir a partir da intelecção da mente, isto é, a partir da à luz do entendimento e da razão. Para o autor, assim é possível conhecer, compreender e determinar o caminho certo para moderar os afetos sem abominá-los, desprezá-los, ou tratá-los inteiramente como vícios. Conforme cita:

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 leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem, conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguirem a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam. E aquele que, mais eloquente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino. [...] mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para moderá-los³⁴. [...] Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da Mente. E considerarei as ações e apetites humanos exatamente como se fosse uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos. (E3Pref.).

No tópico a seguir, analisaremos brevemente o que Spinoza compreende por afetos alegres relacionados à mente. E como a firmeza e a generosidade podem contribuir significativamente para a concórdia em sociedade. E, por

34 “[...] Assim, ao afirmar que ninguém explicou as forças dos afetos nem a potência de nossa mente para moderá-los, Espinosa dá a *moderare* duas funções principais: em primeiro lugar, a de desfazer a imagem do homem como *imperium in imperio* substituindo-a pela ideia de regulação e governo de algo que existe na natureza humana no interior da ordem da Natureza, de sorte que o agente moderador (ou a mente humana) não é um soberano contra-fora-acima da Natureza; em segundo, a de conservar a ideia de que os afetos podem ser contrários, que seu conflito é natural e precisa ser regulado”. Cf. CHAUI, 2016, p. 291-292.

fim, como a razão e o entendimento operam sobre a firmeza e a generosidade para a conservação de uma vida ética na qual os indivíduos se esforçam para viver em uma sociedade livre de preconceitos. Ora, conforme Spinoza “pelo desejo que surge da razão buscamos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal”. (E4P63C).

DOS AFETOS ALEGRES RELACIONADOS À MENTE

No tópico anterior, foi possível observar o que são as causas adequadas e inadequadas segundo o pensamento de Spinoza e como essas causas operam em nossa mente a partir das ideias dessas afecções. Destarte, podemos concluir que as ideias e os afetos são adequados quando fazem parte da cadeia da ideia verdadeira de Deus. Também se observou que os afetos podem ter como causa, uma paixão ou uma ação. E, ainda que os afetos não sejam iguais em todos os indivíduos é possível compreendê-los a partir das ideias e causas adequadas. Para tanto, foi necessário demonstrar mesmo que de forma sistemática um breve percurso que perpassa a ontologia e epistemologia do pensamento filosófico de Spinoza até chegar a sua teoria da afetividade para analisar as diferenças entre o afeto paixão e o apetite ou, desejo, bem como quais as causas desses afetos. No presente tópico, observaremos como a mente através do conhecimento e da compreensão adequada dos afetos primitivos, a saber, a alegria, a tristeza e o desejo, pode dar lugar aos afetos alegres relacionados à mente, a citar, a firmeza e a generosidade. Ora, a *Ética* de Spinoza estabelece-nos preciosas regras de vida³⁵, pois proporciona aos homens verdadeiros caminhos para uma vida boa em coletividade.

Na proposição 57 da Parte 3, Spinoza esclarece-nos que os afetos dos indivíduos discrepam entre si, ou seja, cada indivíduo sente afetos que se distinguem dos afetos de outras pessoas. Por conseguinte, o pensador demonstra que também a essência de um indivíduo também difere de outro indivíduo. Ainda na mesma proposição, o pensador holandês explicita-nos que “todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza. [...]”. Ora, segundo seu

pensamento filosófico, “o desejo é a própria natureza ou essência de cada um [...]”. (E3P57D). Contudo, esclarece-nos que “o afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes”. (E3ADG). Ora, para o filósofo, a paixão do ânimo é uma “ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra”. (idem).

Para o autor da *Ética*, é preciso compreender as causas dos afetos para determinar ações que sejam dadas segundo as leis de sua natureza a partir da compreensão das ideias e causas adequadas. Ora, para o Spinoza, é de fundamental importância compreender que nossas afecções advêm desses três afetos primitivos. Mas é a partir das ideias e causas adequadas que tornar-se-á possível regular os afetos paixões, ou seja, a partir da compreensão do por que algo pode nos causar alegria, tristeza e desejo. Descobrir essas causas a partir da razão, é, pois, imprescindível. Conforme esclarece-nos:

Além disso, a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um, ou seja, seu esforço por perseverar no seu ser, é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada (*coercetur*). Ora, por esforço em perseverar em seu ser, enquanto esse esforço está referido ao mesmo tempo à mente e ao corpo, compreendemos o apetite e o desejo. Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado (*coercetur*) por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um. Logo, a alegria e a tristeza discrepam de um discrepa da alegria ou da tristeza de outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência do outro, e conseqüentemente, um afeto qualquer de um indivíduo discrepa do afeto de um outro, etc.” (E3P57D).

De fato, a teoria da afetividade na Parte 3 da *Ética* é bastante importante para o esclarecimento de sua doutrina para uma vida livre e autônoma. Por isso, o pensador Spinoza demonstra-nos que os afetos alegres relacionados à mente, a citar, a firmeza e a generosidade³⁶, podem regular e determinar adequadamente nossos desejos proporcionando-nos uma maior e melhor conservação de nosso ser, isto é de nossa potên-

35 “[...] Em outras palavras, essa excelente regra de vida é concluída tanto da razão como da experiência e por isso pode ser recomendada a todos”. Cf. CHAUI, 2016, p. 460.

36 “*Animositatem et generositatem*”.

cia de pensar e agir. Conforme esclarece-nos, “nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente à medida que ela age, mas apenas afetos de alegria e de desejo, os quais, à medida que ela age, relacionam-se também à mente”. (E3P59D). Para Spinoza as ideias adequadas da mente estão alicerçadas segundo a verdadeira ideia de Deus. Ora, a ideia adequada parte da ideia verdadeira de Deus, logo, podemos compreender as verdadeiras causas das coisas.

Segundo nosso autor a firmeza e a generosidade são remetidas “a todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende”, isto é, “à fortaleza”. (E3P59S). Conforme cita, “a firmeza é o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão”. (idem). Portanto, a razão, por ser norma de si mesma, não se deixa levar pelas paixões passivas porque compreende seus afetos adequadamente. Ora, a razão esforça-se à medida que compreende através das ideias e causas adequadas. Importa saber, que embora tenhamos observado em especial à firmeza e a generosidade, segundo Spinoza, “a temperança, a sobriedade, e a coragem diante do perigo, etc., são espécies de firmeza, enquanto a modéstia, a clemência, etc., são espécies de generosidade”. (ibidem).

Segundo o polidor de lentes, “a generosidade é o desejo pelo qual cada um se esforça pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens para unir-se a eles pela amizade”. (E3P59S). Portanto, a firmeza tem como agente a razão eficiente, pois é compreensão de si e das leis de Deus através da ideia adequada, logo, buscará o que é útil³⁷; a generosidade é a compreensão do desejo do outro segundo os ditames da razão, cuja ação em prol do outro é também definida pela potência (*conatus*) do homem que se esforça por construir e manter laços e relações recíprocas de amizade. Ainda, segundo seu pensamento, “as nossas ações, isto é, aqueles desejos que são definidos pela potência do homem, ou seja, pela razão, são sempre boas”. (E4A3). Isso, porque as ações da razão

que advém de ideias adequadas aumentam e conservam a potência do homem. Destarte, a partir da firmeza e da generosidade, segundo seu pensamento, podemos pensar uma sociedade mais humana, isto é, que deseje se esforçar pela concórdia e que lute pela possibilidade de maior liberdade em sociedade.

No capítulo 7 do Apêndice da Parte IV da *Ética*, Spinoza esclarece-nos que “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta”. Dado isso, podemos compreender por que aperfeiçoar o intelecto, ou a razão, pode trazer maior liberdade para todos os indivíduos em sociedade. Ora, para o filósofo holandês, “o homem que se conduz pela razão deseja, a fim de viver mais livremente, observar os direitos comuns da sociedade”. (E4P73D). Ademais, além da firmeza e da generosidade que são desejos, isto é, *conatus* de buscar o que é útil para si e para os outros, o amor, a glória e o contentamento, segundo Chaui (2016, p.462), “exprimem o conhecimento de si e uma alegria racional”. Isto é, são afetos alicerçados sob os ditames da razão e do conhecimento³⁸. Ora, segundo Spinoza, “quem vive sob a condução da razão se esforça, tanto quanto pode, por retribuir com amor ou generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc. de um outro para com ele”. (E4P46).

38 Segundo Chaui (2016, p. 462), “na sequência, outros afetos serão avaliados pela razão segundo se refiram à relação de alguém consigo mesmo ou com outrem. É interessante observar que nesse percurso Espinosa dará grande ênfase à avaliação da soberba, que ele oporá à glória e ao apreço, e à do contentamento consigo mesmo, que ele oporá à abjeção, à humildade e ao arrependimento. Enquanto a soberba e a abjeção são formas da ignorância de si e a humildade e o arrependimento repugnam à razão (pois nascem quando um homem contempla a sua própria impotência), a glória, o apreço e o contentamento consigo mesmo exprimem o conhecimento de si, uma alegria racional. Todavia, o quadro oferecido por Espinoza é mais complexo seja porque há afetos tristes (como a dor e o medo) que, embora não sejam bons por si, servem para coibir o excesso de alegria e nisto são bons, seja porque há afetos de alegria que se originam de um afeto triste, como no caso da esperança, inseparável de um fundo de medo, seja, enfim, o caso da comisseração, que é triste, má, contrária à razão e, no entanto, boa conforme à razão pelo seu efeito, pois, diz Espinosa, é desumano não experimentá-la diante do sofrimento alheio nem desejar livrar o outro da miséria. Essa mesma complexidade aparece no exame do arrependimento e da vergonha: ambos são paixões tristes; no entanto, o primeiro pode ser bom enquanto corretivo para o risco da soberba e a segunda indica o desejo de viver honestamente”.

37 Para Spinoza, “na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem”. Cf. E4A4. É interessante observar que, segundo Hadi Rizk (2010, p. 69), a *Ética* de Spinoza demonstra que “o conhecimento é uma atividade do espírito, ele depende da potência de existir e de agir do pensamento”.

Para o autor da *Ética*, os afetos que não diminuem nossa potência de pensar e de agir, isto é, de compreender as coisas contribui para a conservação de nosso ser. Segundo seu pensamento, “um afeto é mau ou nocivo apenas à medida que impede a mente de pensar”. (E5P9). Sendo assim, a generosidade e a firmeza, assim como o amor, podem aumentar a nossa potência de pensar e de agir. Portanto, é de suma importância esforçarmo-nos para compreender nossos afetos segundo os ditames de ideias adequadas. E, conforme citado anteriormente, é indubitavelmente necessário compreender as leis de Deus, isto é, as leis da Natureza inteira, além dos afetos e das ideias que surgem da composição e decomposição dos corpos. Isso porque, segundo Spinoza, “somos uma parte da natureza, a qual não pode ser concebida adequadamente por si só, sem os outros indivíduos”. (E4A1). A seguir, será demonstrado em que sentido podemos pensar uma vida livre a partir do pensamento de Spinoza.

A VERDADEIRA LIBERDADE EM SPINOZA

Segundo o autor da *Ética*, quando a luz do entendimento humano pensa através das ideias adequadas, a mente conhece verdadeiramente as causas das coisas, isto é, conhece e compreende as causas das afecções do corpo e da mente. Portanto, também compreende as leis de sua natureza³⁹. Ora, através desse conhecimento claro, distinto e adequado, o homem cujo agir ou padecer se dá em pluralidade simultânea, pode determina-se para ser causa adequada de suas ações. Para Spinoza, quanto mais os homens conhecem as leis de sua natureza e da Natureza eterna de Deus mais eles participam de sua eternidade. Ora, conforme demonstra-nos, “a essência da mente consiste em um conhecimento que envolve o conhecimento de Deus, e sem o qual ela não pode existir nem ser concebida”. (E4P37D). Portanto, compreender as verdadeiras causas das coisas, à luz da razão e do entendimento, faz com que os homens não se esforcem somente para realizar suas próprias paixões, mas busquem o que é comum a todos,

39 Dom Garret, em sua obra *Spinoza*, esclarece-nos acerca “das grandes contribuições de Spinoza aos dois domínios de *philosophia practica*, à crítica teológica, a duas *scientiae* (metafísica e psicologia) e a um subdomínio da lógica (epistemologia). Entretanto, o autor ainda ressalta que o termo inglês epistemologia, segundo suas pesquisas, data de 1856”. Cf. GARRET, 2011, p. 194.

isto é, o desejo de buscar o que é útil para uma vida feliz. Ora, para nosso autor a potência do intelecto pode fazer esse caminho⁴⁰.

Em seu *Tratado Teológico Político*⁴¹ (TTP), Spinoza esclarece-nos que “ninguém, pode, contudo, duvidar de que é muito mais útil para os homens viverem segundo as leis e os rigorosos ditames da razão, que apontam, [...] apenas para o que lhe é verdadeiramente útil”. (TTP/17/5). Dado o exposto, nos sentimos convidados a fazer o seguinte questionamento: Spinoza já pensava uma sociedade verdadeiramente livre e por isso escreveu uma *Ética* cuja prática da liberdade e felicidade em coletividade se realizada quando os homens estão livres dos preconceitos e das superstições? Vejamos novamente o que o autor cita em seu TTP acerca dos fundamentos de uma república livre:

Dos fundamentos da república, [...] o seu fim último não é dominar nem conter os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é pelo contrário libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que ele preserve o melhor possível, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou atomatas, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é de fato a liberdade. (TTP/20/5).

O TTP de Spinoza não tinha intenção de causar dissensões, nem muito menos foi um ataque diretamente voltado para a moralidade⁴², mas antes “fazer a distinção entre a fé e a filosofia”. (TTP/14/2). Nessa obra o autor

40 Para Marcos Ferreira de Paula (2017, p. 187), “a felicidade como potência do intelecto significa que a ação da mente é agora uma atividade ‘internamente disposta’ capaz de ‘organizar’ a vida afetiva”.

41 Para a obra *Tratado Teológico Político* utilizaremos as seguintes abreviaturas: (TTP), para *Tratado Teológico Político* e para demonstrar os capítulos e parágrafos, as abreviaturas. (12/2). Exemplo: TTP/12/2. (*Tratado Teológico Político*, capítulo 12, parágrafo 2).

42 De acordo com Marco Zingano (2013, p. 54-55), “a moralidade é uma expansão, fundada na razão, de uma atitude básica natural, as nossas relações de amizade e de amor. Não é um artifício inventado em algum momento; é algo que expande uma de nossas atitudes naturais”.

também demonstrará como determinadas religiões no decorrer dos séculos manipulavam as pessoas através dos preconceitos e superstições, fato que, para Spinoza, eram as maiores causas de guerras religiosas e dissensões políticas em seu tempo. Ora, o método histórico crítico utilizado por Spinoza no TTP busca justamente demonstrar as tristes marcas deixadas antes mesmo do período da Idade Média. O autor observa as marcas das disputas político religiosas onde as superstições e os preconceitos eram armas poderosas em momentos de crise. Ora, as Inquisições, os suplícios, as queimas de livros⁴³ segundo seu pensamento também eram formas de trazer às sociedades o medo e a servidão.

Ainda em seu TTP Spinoza deseja enfatizar a importância da filosofia para nossa liberdade de pensar. Conforme cita, “os fundamentos da filosofia são as noções comuns, devendo toda ela ser deduzida apenas da natureza; os da fé, [...] as narrativas históricas e a língua, pelo que não podemos deduzi-la senão da Escritura e da revelação, [...]. (TTP/14/21). Ora, para o autor, “a Escritura não ensina questões filosóficas, mas apenas a piedade, e que tudo quanto ela contém está adaptado à compreensão e às opiniões preconcebidas do vulgo”. Cf. TTP/15/01. Ademais, o autor defende que “o objetivo das Escrituras é apenas ensinar a obediência, coisa que ninguém pode contestar”. Cf. TTP/14/3. E, já em seu TTP Spinoza enfatiza a necessidade e importância da razão e do entendimento. Conforme seu pensamento, “os homens, de facto são assim: aquilo que concebem pelo puro entendimento, defendem-no só pelo entendimento e a razão; pelo contrário, aquilo que opinam por força dos afectos, é com estes que o defendem. [...]”. Cf. TTP/7/2.

CONCLUSÃO

Diante do que foi demonstrado e refletido no presente trabalho foi possível observar que, segundo Spinoza Deus “é causa de todas as coisas”. Além disso, “a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, ou seja, paixões

essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza”. (E3P11D). Isso se dá porque em nossa mente, tanto temos ideias adequadas como ideias inadequadas. Entretanto, é sabido, que através do método reflexivo proposto por Spinoza nossos afetos podem ser compreendidos verdadeiramente. E, caso não saibamos compreendê-los a mente e o corpo (simultaneamente) padecem. Também foi possível compreender que os afetos, a partir de ideias adequadas, claras e distintas nos fazem pensar caminhos mais seguros que podem proporcionar a nós mesmos e aos indivíduos modos de ser mais autênticos à nossa natureza, isto é, modos de existir e operar mais livremente em sociedade segundo os ditames da razão. Observamos também que o desejo (*conatus*) pode aumentar, isto é, conservar nossa potência de ser e existir quando agimos com firmeza e generosidade. Entretanto, se agirmos a partir de ideias confusas e mutiladas estaremos sujeitos ao acaso, ao ódio, à inveja e, conseqüentemente, à servidão.

De fato, os manuscritos da *Ética*, do TIE, TTP, bem como as obras de comentadores spinozanos e demais estudiosos que aqui foram investigadas são de indubitável importância para pensarmos uma sociedade e política que realmente seja determinada para vivermos bem, isto é, em concórdia. Ora, a demonstração de nossa hipótese, qual seja a de que a *Ética* é um caminho para pensarmos a construção de uma sociedade mais autônoma e livre. Portanto, a potência (*conatus*) de conhecer e compreender as verdadeiras Leis da Natureza de Deus e de nossa natureza determinada se dá a partir da reflexão do pensamento, isto é, da investigação segundo ideias e causas adequadas.

Isso, também abre caminhos para acreditarmos que a sociedade tem capacidade para reconhecer no outro o valor e a importância da dignidade humana. Também foi possível compreender através da *Ética*, obra magna de Spinoza, que as ideias adequadas fazem-nos conhecer melhor o ser de nossa essência atual e, que essa essência se une ao intelecto infinito de Deus, pois a ideia da mente, sendo adequada, se faz agente na causa de sua ação, posto que essa ideia está em Deus e Deus opera no ser através de seus atributos distintos (pensamento e extensão), isto é, exprimem e explicam a potência infinita de Deus.

43 Conforme Jonathan I. Israel (2009, p. 135), “na França de Luiz XIV, havia frequentes queimas de livros feitas pelos *parlements* regionais, numerosos editais suprimindo alguns livros em particular e inspeções policiais regulares às livrarias, bem como revistas nas bagagens dos viajantes nas fronteiras. [...]”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTUSCHAT, W. **Espinosa.** Tradução de Beatriz Ávila Vasconcelos. Porto Alegre: Artmed, 2010.

CHAUI, M. **A nervura do real II: Imanência e liberdade em Spinoza.** São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

CHAUI, M. **Desejo, paixão e ação na Ética de Spinoza.** São Paulo: Companhia das letras, 2011.

CHANTAL, J. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa.** Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filô/Espinosa).

DELEUZE, G. **Espinosa e o Problema da Expressão.** Tradução do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

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

GARRETT, D. (Org). **Spinoza.** Tradução de Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2011. (Companions & Companions).

ISRAEL, J. I. **Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade, 1650-1750.** Tradução de Claudio Blanc. São Paulo: Madras, 2009.

PAULA, M. F. **Alegria e Felicidade: A Presença do Processo Libertador em Espinosa.** São Paulo: EdUSP, 2017.

SPINOZA, B. **Ética.** Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SPINOZA, B. **Tratado da Emenda do Intellecto.** Edição em latim e português. Tradução e notas de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.

SPINOZA, B. **Breve Tratado.** Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Coleção Filô/Espinosa).

SPINOZA, B. **Tratado Teológico-Político.** Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Casa da Moeda. Editora: Incm, 2004.

SPINOZA, B. **Obra completa II: Correspondência Completa e vida.** Tradução e notas de J.

Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RIZK, H. **Compreender Spinoza.** Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

ZINGANO, M. **As virtudes morais.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. (Filosofias: o prazer de pensar).



TRADUÇÃO

RESPOSTA ÀS QUESTÕES DE UM PROVINCIAL (III PARTE - CAPÍTULO XV) PIERRE BAYLE

TRADUÇÃO DE Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Disputa de palavras nesta questão¹. Qual é o âmago da dificuldade. O que é um bom exame Filosófico. Consideração sobre a imaterialidade de Deus. Dificuldades que acompanham a opinião do Sr. Locke. Fragmento de uma carta do Padre Mersenne.

[A disputa sobre esta questão, se é fácil conhecer Deus, é uma pura logomaquia.] Mas dizendo-vos a verdade, penso que a disputa sobre esta questão é somente uma disputa de palavras. Que explicando-se bem as partes, veremos que elas, no fundo, estão de acordo. O Sr. Bayle mostrou (a)² que, em alguns aspectos, nada é mais fácil ao homem do que crer na existência da Divindade. Mas que, em outros, isso demanda muitas meditações profundas e difíceis. Se for examinado atentamente o que disseram sobre esses dois pontos e que fortaleceu razões e autoridades, ter-se-á dificuldade para aí não convir, para destruí-la. Releiais um pouco o que escrevi-vos (b)³ contra a Gazeta de Trévoux. Enquanto não for associada à palavra *Deus* senão a ideia de ser eterno e necessário, de causa primeira, etc, tudo é fácil: reuniria facilmente neste centro todos os habitantes do mundo, sem excetuar os maiores Ateus, porque não penso que aí tenha defensores da hipótese de Epicuro no tocante ao concurso fortuito dos átomos. Assim *abstrahendo ab omni sensu*, fazendo abstração de toda ideia particular, abaixo da ideia geral que caracterizo-vos, subscreveis a todos os homens que existe uma natureza divina. A isso se relaciona o que dizem alguns que não há disputa sobre a existência de Deus, mas somente sobre sua essência. Se eles creem que isso seja um grande ponto ganho, enganam-se, porque Estratão não teve dificuldade de dizer que a Natureza é um verdadeiro Deus. Não teria sido tão extravagante para fazer um Cisma Filosófico a respeito de uma palavra se quisesse contentar-se que a empregasse e permitir-se entendê-la à sua maneira.

[O que Plínio disse da Divindade do Mundo]. Pode-se duvidar disto quando se sabe que Plínio, que não distinguia entre a Divindade e o Mundo, deu ao mundo o nome de Deus e alguns dos principais atributos de Deus. Que ele disse que o Mundo era a obra da natureza das coisas e a natureza mesma das coisas? (c)⁴ *Mundum & hoc quod nomine alio coelum appellare libuit [...]* NUMEN esse credi par est, AETERNUM, IMENSUM, NEQUE GENITUM, NEQUE INTERITURUM UNQUAM [...] *Sacer est (mundus) aeternus, imensus, totus in toto, imo vero ipse totum: finitus & inifinitus similis, omnium rerum certus & similis incerto, extra, intra cuncta complexus in se: idemque RERUM NATURA OPUS, ET RERUM IPSA NATURA.*

[Exame crítico das Mémoires de Trévoux.] Comecei a ver o que os Autores das *Mémoires de Trévoux* replicaram às cinco observações que eu opus à sua crítica. Contentam-se em apresentar muito sucintamente: 1) (d)⁵ que somente citei Filósofos e que tratava-se de povos inteiros; 2) Que nem Povos nem Filósofos saberiam, sem uma contradição manifesta, reconhecerem um Autor do Mundo e

1 Bayle examina a crítica surgida nas *Mémoires de Trévoux* da qual tratou anteriormente no capítulo CXII da primeira parte da *Réponse*. Bayle cita em itálico os gazetistas das *Mémoires*, respondendo-os mais adiante (N. do T.)

2 (a) Vejais os capítulos XX e XXI da *Continuation des Pensées Diverses* e o cap. CIV (N. do A.)

3 (b) Supra, 2ª parte, cap. CXII (N. do A.)

4 (c) Plínio, livro 2 (N. do A.)

5 (d) *Mémoires de Trévoux*, Maio de 1706, p. 782, no excerto do 2º Tomo da *Réponse aux questions d'un provincial* (N. do A.)

negarem a existência de Deus, porque Deus e o Autor do mundo são dois termos sinônimos; 3) Que os Spinozistas, não entendendo pelo nome da primeira causa senão a matéria, podem brincar com o resto dos homens abusando da linguagem ordinária; mas, se eles pensam no que os termos expressam, enganam-se sobre a essência de Deus e concordam com o gênero humano sobre a sua existência. Eis suas réplicas: concluí que eles abandonam a defesa da maior parte de suas objeções. Mas não é somente o único ponto fraco: porque em 1º lugar eles entendem que se eu tivesse citado algum Povo, eu tê-los ia embaraçado. Eles creem então que a autoridade de um Povo bárbaro é considerável e que a de uma seita inteira não é, ainda que seja a mais célebre de todas as Seitas (e)⁶ do vasto império da China. Entenderão que nisto seu discernimento é digno de louvor? Em 2º lugar, os Povos Ateus que foram citados sobre a fé mesma das (f)⁷relações as mais modernas dos Jesuítas não provam-lhes nada? Não é certo que esses Povos não duvidam de modo algum que o Mundo seja a causa do calor e da luz pelo Sol e pelo fogo e assim de resto? Eles não ignoraram então que houve eternamente uma causa de tudo o que foi produzido (g)⁸; eles facilmente ignoraram que esta causa distribuísse os bens e os males, segundo o que os homens se conformassem ou não à sua vontade; 3) Não pode ter contradição entre reconhecer um autor do mundo e negar a existência de Deus senão no caso de for associada à palavra Deus a mesma ideia que *Autor do mundo*; mas não terá contradição se for associada a palavra Deus a ideia de uma causa transitória⁹ e que aplica suas forças como bem lhe apeteça e as proporcione em relação aos homens as preces que endereçam-lhes e aos sacrifícios que oferecem-lhes. É neste sentido que a existência de Deus é negada ou ignorada pelos Ateus, ainda que alhures eles não neguem ou ignorem que o mundo tenha uma causa (h)¹⁰; 4) É certo que os Spinozistas abusam da linguagem ordinária. Eles entendem a palavra *Deus* diferentemente daqueles que fazem profissão de uma Religião: mas não se pode dizer que *eles estão de acordo com o gênero humano sobre a existência de Deus*, reduzindo a ideia de Deus à abstração que eu descrevi (i)¹¹ acima. Logo, como não se trata de um semelhante (k)¹² consentimento na disputa do Sr. Bernard, nada é mais mal fundado do que o que dizem os Gazetistas de Trévoux (l)¹³ que *os verdadeiros sentimentos escapam-me no calor da disputa*. Não posso muito admirar que Escritores tão penetrantes não tenham compreendido um pouco melhor o verdadeiro ponto da questão. Quereriam eles vangloriarem-se do que um Ateu de prática que, no interesse de suas paixões abomináveis sufocaria pouco a pouco em seu coração e em seu espírito todo sentimento de Religião, declarasse-lhes que ele quer subscrever a alguma definição qualquer que lhe dessem da natureza divina, desde que se retire a inspeção sobre a conduta dos homens e a aplicação em punir seus desregramentos? No entanto, é verdadeiro que este tipo de Ateus, não tendo interesse senão em rejeitar esses dois pontos, pode admitir todos os outros: mas seria bem simples se, sob esse pretexto, julgassem que eles estão de acordo com o resto dos homens sobre a existência de Deus. Sê-lo-ia suportar que um equívoco turvasse o todo das linhas de separação.

[Resumo do que o Sr. Bayle disse mais longamente sobre o conhecimento de Deus]. Se eu me interrompi devido às réplicas dos Senhores de Trévoux, não foi abandonando meu assunto ou perdendo de vista a conclusão que eu queria tomar esta maneira: *o que está ao alcance de todos os homens se reduz a isso, a saber, que existe um ser eterno e necessário, uma causa primitiva do Mundo; mas, desde que seja investigado se esta causa age necessariamente ou com uma plena liberdade de indiferença; se ela é distinta de seus efeitos; se ela é incorpórea; se por um simples ato de seu entendimento ela conhece todas as outras coisas; se nossas preces mudam o curso de sua ação, etc. Encontra-se (m)¹⁴*

6 (e) Ver supra, p. 926, 1ª col. e noteis que há outras grandes Seitas no Oriente que, no fundo, são spinozistas. Veja o *Dic. Hist. e Crit.*, nota D do verbete Japão e nota A do artigo Spinoza (N. do A.)

7 (f) Ver a *Cont. des Pens. Diverses*, §XIV (N. do A.)

8 (g) Conferis o que foi dito dos Canisianos supra, p. 931, 1ª col., nota b (N. do A.)

9 “Transitive” no original (N. do T.)

10 (h) Tomando a palavra causa pelo que há de atividade em um ser que não é distinto de seus efeitos ou que produz por via da emanção, etc. (N. do A.)

11 (i) Página precedente, 3 col. (N. do A.)

12 (k) Esse consentimento concerne a uma Divindade que seja um objeto atual de Religião (N. do A.)

13 *Mémoires de Trévoux*, *ibid.* (N. do A.)

14 (m) No tocante às dificuldades de conhecer Deus, veja o *Diction. Histor.&Crit.*, nota F do verbete Simônides (N. do A.)

dificuldades que poucas pessoas superaram pelas forças únicas da razão. Todos os antigos Filósofos erraram lastimosamente (n)¹⁵ sobre essas matérias.

[*Que há entre ele e seus adversários somente uma questão de termo*]. Dou-lhe um resumo bastante informado do que o Sr. Bayle detalhou sobre os dois pontos assinalados acima, o qual um observa o que há de difícil na questão de que se trata. É àqueles que falam de uma outra maneira para se explicar precisamente e asseguro-me de que se o fazem, ver-se-á que eles não compreenderam na classe de coisas fáceis o que o Sr. Bayle notou como difícil; e, por consequência, que a disputa que eles quiseram ter com ele seria somente um mal entendido, uma questão de termo. Suponho que sejam pessoas que tenham examinado com uma forte atenção o que concerne a esse assunto, pois sei que as pessoas que não examinaram as coisas, que contentaram-se com uma mínima discussão não veem nada de difícil nos objetos que começaram a crer desde a sua infância. As noções que fazem de Deus nesta fase e que tomam (o)¹⁶ pouco a pouco a forma que se acomoda melhor ao gênio ou ao temperamento de cada um, apresentam-se sem nenhuma dificuldade; o que faz com se condene soberbamente e que se trate de ímpio alguém que se queixe de encontrar dificuldades. É preciso então investigar aqui somente o julgamento dos homens doutos que se deram ao trabalho de filosofar. Não espereis ver entre eles muitas pessoas que se gabam de ter achado tudo fácil. Os que falariam assim, temeriam censurarem-se perto de bons conhecedores; isto é, passar ou por enganados que não têm nenhum discernimento ou por fanfarrões que queriam que acreditassem que seu espírito superior, como um Sol que dissipa todas as nuvens da atmosfera, colocou-os em uma plena serenidade. Isto faz-me lembrar de uma carta que foi escrita por um grande espírito ao Sr. Justel por um (p)¹⁷. Quero-vos transcrever uma passagem: [*Passagem do Sr. de Evremond sobre a dificuldade de conhecer Deus*]. (q)¹⁸ “É belo buscar Deus em espírito e em verdade; o primeiro Ser, esta soberana inteligência merece nossas especulações mais apuradas, mas quando queremos depurar nossa Alma de todo comércio com os nossos Sentidos asseguramos de que um entendimento abstrato não se perde em pensamentos vagos, não são formadas mais extravagâncias e que não descobrirá verdades? De onde pensais que advêm as absurdidades de tantas Seitas do que das meditações curiosas nas quais o Espírito, no limite de seus devaneios, encontra as suas próprias imaginações?”

[*E do Sr. La Valterie sobre o mesmo assunto.*] Que direis de uma outra passagem que eu extraio de um opúsculo muito sensato, que tem um lugar digno na Miscelânea curiosa que um homem muito hábil publicou recentemente? O autor deste opúsculo (r)¹⁹ condena com muita razão os que desconhecem a Divindade nas obras do mundo; seja por um espírito fraco eles tornam-se ímpios “*somente para declararem-se partidários de algum famoso Libertino; seja por uma força de alma extravagante eles não queiram em nada depender de seu Criador*”. Mas ele encontra uma terceira ordem de incrédulos. “*Não é, ele continua, (s)²⁰ que não se veja as pessoas mais honestas do mundo e as mais sábias caírem em algum tipo de incredulidade ou de incerteza. Os que não se contentam em descobrir uma inteligência eterna pela Ordem do Universo; sua Curiosidade leva-os a investigar o que pode ser e, após terem espantado seu Entendimento com suas Qualidades infinitas que o Espírito do homem não saberia compreender, eles permanecem incrédulos malgrado aí tenha e não saberiam conciliar os sentimentos de seu Espírito com os de sua Consciência*”. É preciso então assinalar a sede ou a origem das dificuldades. Não contenta descobrir um Ser eterno e necessário, uma inteligência

15 Ver Sr. Amyraut, *Traité des Religions*, p.49, 125, e na passagem que ele fala (p. 149-50) das extravagâncias de Platão e notais que ele utiliza o 3º e o 4º cap. da 2ª parte para mostrar que sem a revelação não é possível estar bem assegurado da imortalidade da alma, nem da criação do mundo e nem da providência divina. Ele diz na p. 130 *que demonstrou que sem uma revelação sobrenatural o espírito humano não saberia ter nenhuma inteligência certa da natureza de Deus*. Isso confirma o que eu disse supra contra o Sr. Bernard no cap. XIV (N. e itálicos do autor).

16 (o) Ver supra o cap. XIV, p. 936, 2ª col. as palavras do Sr. de Vallone (N. do A.)

17 (p) Sr. de Saint Evremond (N. do A.)

18 (q) *Oeuvres mêlées de Saint Evremond*, t. 4, p. 152-153, edit. d'Amst., 1706 (N. do A.)

19 (r) La Valterie, *Traité de l'usage de la vie*, no 1º tomo da *Mélange curieux* impressa em Amsterdam, 1704. Aos cuidados do Sr. Des Maiseaux, p. 31 (N. do A.)

20 (s) *Id. Ibid.*, p. 32-33 (N. do A.)

que seja a causa do Mundo: isso não bastaria para se distinguir dos Ateus, pois Spinoza não subtrai de Deus o atributo de ser pensante ou transitório, imaterial ou material, necessidade nas volições ou capaz de querer isto antes do que aquilo e, assim, de diversas outras propriedades sem o conhecimento das quais ignorar-se-ia o fundamento do culto divino. A razão humana pode se encontrar acima das perplexidades. Estarei convencido se refletires sobre o que é o método de buscar a verdade.

[*Prova desta dificuldade tirada do método de buscar a verdade*]. Ela compreende 4 preceitos: “(t)²¹ o primeiro é jamais aceitar alguma coisa como verdadeira se não conhece-la evidentemente, isto é, de compreender seus julgamentos somente ao que se apresenta tão claramente ao espírito que não tenha razão de colocar em dúvida. O segundo é dividir cada dificuldade examinada em tantas partes possíveis e que é requerido para melhor resolvê-la. O terceiro é conduzir os pensamentos por ordem, começando pelas coisas que são mais conhecidas no que a questão tem de particular para avançar pouco a pouco e como por graus até a descoberta das que não se conhece. O quarto é último é em tudo fazer enumerações completas e revistas tão gerais para que seja possível assegurar-se de nada omitir”. Isso não é tudo. É preciso ainda examinar se (u)²² as ideias que pareçam claras o são, com efeito: elas não o são de modo algum se a prevenção misturar-se nos julgamentos que aferimos. Logo, a fim de assegurar-se que ela aí não se misturou (v)²³, é preciso considerar cinco coisas: 1) se não é verdadeiro que cremos na coisa de que se trata senão porque nossos mestres assim nos ensinaram; 2) Se não é verdadeiro que cremos nesta coisa senão porque ela foi aprovada por um grande número de pessoas estimadas no mundo; 3) se não é verdadeiro que não cremos nela devido ao costume, isto é, devido a termos uma tal ideia desde nossa infância e que julgamos que muitas coisas eram verdadeiras porque eram conformes a esta ideia; 4) se não é verdadeiro que concluímos a verdade de que se trata de um princípio suposto e que jamais examinamos; 5) enfim, se não é verdadeiro que é a única novidade que nos faz crer. Confessai-me, Senhor, que uma verdade que poderia parecer fácil de descobrir, se não fosse ligeiramente examinada, tornar-se-ia bem difícil se não querer assegurar-se de tê-lo achado somente após ter observado esta análise dos Cartesianos. É um método que exige que se examine não somente os objetos mas também seus próprios pensamentos, a fim de afastar toda a influência da preocupação. Que trabalho é ser o seu próprio juiz (w)²⁴ com a máxima severidade e com um discernimento exato de todas as suas prevenções!

[*Dificuldade de conciliar a imutabilidade de Deus com a liberdade de seus decretos*]. Eu falei-vos bastante (x)²⁵ das dificuldades insuperáveis que a Filosofia encontra quando ela quer conciliar as perfeições da natureza de Deus com o mal físico e com o mal moral que é visto sobre a terra. Ela não encontra menores quando quer conciliar a imutabilidade de Deus primeiro com a liberdade de seus Decretos, que não são realmente senão o próprio Deus, e depois com as ameaças e as promessas que ele faz aos homens sob condições e, enfim, com a eficácia de nossos sacrifícios e de nossas preces. Eu somente dir-vos-ei que as objeções dos Socinianos sobre esse assunto fazem suar nossos Professores de Teologia. Limitar-me-ei às dificuldades de conciliar a imaterialidade de Deus com a sua imensidade. Tereis aí um exemplo que confirmará tudo o que eu escrevi-lhe sobre a nota 7 do Sr. Bernard.

[*Provas de sua imaterialidade.*] As provas da imaterialidade de Deus são muito fortes. Eis aqui a gradação. Deus deve ser uma natureza inteligente: tudo o que é composto de partes é capaz de

21 (t) Régis, *Système de Philosophie*, cap. 4 da 4ª parte da Logique t. I, p. 90-91. E notais que ele tira isso do *Traité de la Méthode* feito pelo Sr. Descartes (N. do A.)

22 (u) *Id. Ibid.*, cap. 5 (N. do A.)

23 (v) *Id. Ibid.*, p. 97-98 (N. do A.)

24 (w) Aplicais aqui o que Ausônio, *Edyll.*, 16, p. 5-9 disse em um outro sentido:

“Judex ipsi sui, totum se explorat ad unguem,

Quid proceres vanique ferat quid opinio vulgi,

Securus mundi instar habens, teres, atque rotundus:

Externa ne quid labis per lavia fidas” (N. do A.)

25 *Supra*, 2ª parte, examinando o livro do Sr. Jaquelot (N. do A.)

inteligência. Tudo que é material é composto de partes: é preciso então que Deus seja imaterial. O Sr. Cudworth (y)²⁶ fez vir à tona na mais alta conta a verdade de todas essas proposições. Assim desde que seja superada a dificuldade de bem compreender os raciocínios que provam isso e que são algumas vezes de alguma abstração (z)²⁷ fatigante, será possível repousar tranquilamente sobre esta proposição que Deus é um ser imaterial. [*Consequências desse Dogma opostas às verdades que não podem ser abandonadas.*] Mas para gozar de uma perfeita quietude acima, seria preciso que as consequências desse dogma não combatessem algumas outras verdades que nos importa retermos, pois se não pudermos resolver essas consequências, recairíamos na incerteza. As razões que provam a imaterialidade de Deus provam também a imaterialidade de todos os seres pensantes. [*Dificuldade sobre a alma dos animais.*] Será preciso dizer então ou que os animais são somente autômatos ou que a sua alma é incorporeal. Escolheríeis o primeiro partido? Todo mundo vaiar-vos-ia e conheceríeis por si mesmo cedo ou tarde que aventastes uma hipótese insustentável. O segundo partido expor-vos-á a cem (aa)²⁸ objeções insolúveis e quando perguntassem-vos se a alma de um animal existe no corpo desse animal, dar-vos-iam trabalho. Se respondesses que ela não existe nem no corpo deste animal nem em nenhum outro lugar, encontraríeis poucas pessoas que quisessem escutar-vos e falaríeis sem nada compreender em vosso dogma. Se respondesses que ela existe no corpo deste animal, concluir-se-ia que ela é extensa e, por consequência, material, o que far-vos-ia cair em contradição.

[*E sobre a ligação local da alma do homem com o corpo.*] É então que seria preciso utilizar as duas espécies de extensão que os Escolásticos relataram, uma indivisível e penetrável e outra divisível e impenetrável. Deixemos a alma dos animais: falemos somente da alma do homem. Eles dizem que nossa alma é espalhada por todo o corpo ou antes, que ela o penetra, isto é, que ela ocupa o mesmo espaço que o nosso corpo; mas, com esta diferença, que ela está inteira em cada parte do espaço e que nosso corpo corresponde, por cada uma de suas partes, a cada parte do espaço. Eis então duas substâncias que preenchem o mesmo lugar, uma indivisivelmente e a outra divisivelmente (bb)²⁹. Mas pergunto-vos, a alma humana é extensa ou não? Se ela é extensa, é composta de partes ou então a ideia que temos da extensão é falsa e, por consequência, incapaz de nos render algum serviço na investigação da imaterialidade de Deus. De sorte que os raciocínios do Sr. Cudworth não abateram mais do que uma asa, porque não saberia provar que os seres materiais são compostos de partes somente porque são extensos. Logo, esta prova torna-se nula se há seres extensos que não tenham partes. Se responde que a alma humana não é extensa, concluirei que não pode se encontrar em nenhum espaço nem ser unida com matéria alguma e que, então, é falso que ela exista no corpo do homem. Logo, em que embaraço não se precipitam se disserem que não há nenhuma ligação local entre as almas e os corpos? A evidência ou, ao menos, alguma noção um pouco distinta acompanha o discurso dos que falam assim?

Acrescentais a isso que, mesmo querendo se contentarem com a distinção entre a extensão indivisível e penetrável e a extensão divisível e impenetrável, não livrar-se-iam de toda dificuldade, pois é impossível conceber a ação dos corpos sobre uma substância penetrável. Não concebemos que elas possam agir senão por impulsão. Logo, não saberiam levar uma coisa com a qual eles estão penetrantemente no mesmo espaço e que não resiste de modo algum. Como então é que nossos órgãos agiriam sobre a alma se ela existisse no mesmo espaço que eles e se ela fosse penetrável? Responderão que elas são somente uma causa ocasional do que se passa nas nossas almas? Mas a maior parte dos Filósofos não querem ouvir falar de uma tal solução, ela parece-lhes um remédio pior do que o mal e, confesso-vos, que ela está sujeita a inconvenientes muito desagradáveis, ainda que pareça-me que seja a única que é possível dar. Vejais então que, supondo que a alma do

26 (y) Ver o 1º artigo do 8º tomo da *Biblioteca escolhida*. Podereis ver também Sr. Nicole na Obra póstuma que os Gazetistas dos Sábios forneceram uma análise em 11 de janeiro de 1706 (N. do A.)

27 (z) Isto é, para os leitores que não gostam desse tipo de matérias ou que aí não estão acostumados (N. do A.)

28 (aa) Ver o 9º tomo da *Biblioteca escolhida*, p. 29 e seg. e 37 e seg. (N. do A.)

29 (bb) Pode-se aplicar aqui todas as dificuldades que os Cartesianos propõem contra a distinção do espaço com o corpo. Vejais as *Nouvelles de la République des Lettres*, janeiro de 1706, p. 14 e seg. (N. do A.)

homem é um espírito, não é mais encontrado o meio de conceber que nossos corpos façam sobre nossas almas os efeitos que experimentamos.

O Sr. Cudworth (cc)³⁰ nos ensina que aqueles que quiseram satisfazer às objeções que são fundadas sobre o que a alma muda de lugar (pois ela deixa o corpo quando um homem morre) supuseram que há uma porção de matéria muito sutil que é o veículo perpétuo da alma: mas o Sr. Le Clerc (dd)³¹ observa com muita razão que isto não levanta dificuldade, visto que se pode fazer em relação a esse veículo da alma as mesmas instâncias que são vistas feitas em relação ao corpo que morre ou que se separa da alma. Não se pode negar que esse veículo não muda de lugar, ele transporta sua alma tanto aqui quanto lá, passando realmente de um lugar para outro e não serviria de nada dizer que o vinho de um tonel permanece sempre no mesmo lugar ainda que o tonel seja transportado de uma província para outra. É somente em certos aspectos que o vinho guarda sempre o mesmo lugar, só é, digo, a respeito do tonel; mas, absolutamente falando, é envelhecido e transportado, adquire novas relações locais com todos os outros corpos. O que não pode convir a uma coisa não extensa.

[*Impossibilidade de conciliar a imaterialidade de Deus com a sua imensidade.*] Se é impossível compreender que a alma sendo imaterial ocupa o mesmo lugar que o corpo humano, não é menos impossível compreender que Deus sendo uma natureza imaterial esteja presente por sua essência ou por sua substância nos espaços infinitos. Isto quer dizer que a sua imensidade ou o atributo que faz com que a substância divina seja espalhada por toda parte no mundo, fora do mundo ao infinito, não concorda de modo algum com a sua imaterialidade, porque desde que concebeis uma coisa espalhada nos espaços concebei-a extensa e, conseqüentemente, material, visto que não temos outra noção da matéria senão a de uma substância extensa. Sei bem que muitas pessoas rirão da distinção entre ocupar um lugar *circunscritivamente*³² ou ocupá-lo *definitivamente*, mas isto só é bom de dizer nas Escolas, onde um jargão que não é entendido passa por uma boa resposta. Os que buscam a verdade segundo a análise relatada (ee)³³ acima zombam de uma distinção que não esclarece o espírito. Logo, quando repetirem-vos mil vezes que há uma preferência local própria às naturezas imateriais, que faz com que elas sejam inteiras em cada ponto do espaço, de sorte que sem serem nem compostas de partes nem extensas, elas ocupam um lugar de três dimensões que não somente podem excitar neles nenhuma noção, mas que, no mais, é contrário a noções evidentes que eles têm no espírito (ff)³⁴.

[*Os Cartesianos não eliminam a dificuldade.*] Os Cartesianos tão bem conheceram a força desta dificuldade, que eles dizem que é fazer Deus corporal do que sustentar que a sua substância é espalhada por toda parte, do que dar-lhe uma imensidade tal que é explicada nas Escolas e que quase todos os homens imaginam. Sustentam então que Deus, sendo um espírito, não existe em nenhum lugar, que os espíritos criados não estão em parte alguma e que é a maior de todas as quimeras supor que nossa alma seja unida localmente com o nosso corpo ou que ela exista em nosso corpo. Mas quem eles puderam persuadir que seu dogma seja recebível? Para um Teólogo que esteja conformado, houveram cem que combateram-no calorosamente. Não há nenhuma conveniência com nossas matérias pensar, desconforta nosso espírito: uma substância que não pode se encaixar em nenhum lugar, qual assunto ela pode ocasionar a nossas concepções? O antigo dogma da imensidade divina, da união local de nossa alma e do nosso corpo manteve seu reinado. Isto, sem dúvida, mantém em suspenso os que desconfiam da clareza de suas ideias enquanto sabem que o que parece-lhes verdadeiro é rejeitado com falso por um grande número de hábeis Doutores.

[*Segundo alguns cristãos, as provas da imaterialidade da alma não convencem.*] Eu não falar-vos-ei da impressão, algumas vezes involuntária, que causa no espírito a autoridade de diversos Sábios

30 (cc) Ver o artigo do 8º tomo da *Biblioteca escolhida* (N. do A.)

31 (dd) Le Clerc, *Biblioteca escolhida*, t. 8, p. 60 e seg. (N. do A.)

32 No original "circumscriptivement" (N. do T.)

33 (ee) P 939, 2ª col. (N. do A.)

34 (ff) Consultar Sr. Amyraut no *Traité des Religions*, p. 407 (N. do T.)

que sustentaram no Cristianismo (gg)³⁵ que as provas que a razão pode fornecer da imaterialidade da alma humana não são convincentes de modo algum. A experiência que cada um tem do império de seu corpo sobre sua alma, o quanto a razão é fraca na infância, na velhice, nas doenças do corpo, no sono mesmo de um homem que está bem. Esta experiência, digo, causa impressões mesmo contra a vontade. Quem não espantar-se-ia vendo que um simples torpor dos sentidos pode fazer do mais sábio de todos os homens o juguete de cem quimeras as mais extravagantes do que as loucuras dos que estão encerrados nos Manicômios? Mas deixo todos os embaraços que podem ser sentidos vendo semelhantes coisas.

[Segundo o Sr. Locke, a essência da substância espiritual e corporal é-nos desconhecida.] Penso que é melhor dizer-vos que a dificuldade de conciliar a imaterialidade das almas humanas com a sua situação nos corpos organizados forçou hábeis pessoas a sustentar (hh)³⁶ que o que constitui a substância de um espírito e a substância de um corpo é-nos inteiramente desconhecido e que, assim, não saberíamos conceber as relações de uma dessas substâncias com a outra nem como elas unem-se. O Sr. Locke, um dos mais profundos metafísicos desses últimos tempos, não crê que conheçamos a natureza dessas substâncias. Ele confessa que a extensão impenetrável, a divisibilidade, a mobilidade eram propriedade da matéria ou da substância corporal, mas não a essência ou o atributo constitutivo da substância da matéria. Ele acreditava então que essas propriedades aí subsistiam em um sujeito que não conhecemos [Objecções contra esta opinião.] Segundo isto, parece-me que se deve dizer que a extensão não é senão (ii)³⁷ um acidente da matéria e é essa a opinião dos Católicos Romanos e o que eles foram obrigados a sustentar por causa da sua doutrina da Transubstanciação. Logo, se a extensão não é senão um acidente da matéria, segue-se que a matéria considerada segundo o que ela tem de essencial e de substancial não é extensão e que assim ela pode muito bem existir sem nenhuma extensão. Da mesma maneira, se o pensamento não é senão um acidente da alma, segue-se que a alma considerada segundo o que ela tem de essencial e substancial não é pensante e que ela pode existir na natureza das coisas sem ter nenhum pensamento. O Sr. Locke não podia negar que ele ignorava o que seria a matéria destituída de extensão e o que seria a alma destituída de pensamento. Logo, quando se ignora isto, não vejo que se possa dizer que tenha na matéria algum atributo incompatível com o pensamento nem que tenha na alma algum atributo incompatível com a extensão. Se é sabido por experiência que a matéria é extensa, pode-se afirmar verdadeiramente que ela é suscetível de extensão, mas não que seja suscetível de pensamentos pois, para afirmar esse último ponto, seria preciso comparar com o pensamento os atributos essenciais da matéria. Logo, não é possível enquanto não são conhecidos. Se sem conhecê-los, crê-lo suscetível de extensão que a experiência nos mostra que tem, o é unicamente raciocinando sobre este princípio, *que do ato à potência a consequência é muito boa* (kk)³⁸. Mas na falta da experiência, não há senão uma ideia clara que possa julgar a proporção ou desproporção entre uma tal ou tal substância e tais ou tais acidentes. É porque os que ignoram se a matéria tem pensamentos e que, aliás, não conhecem sua essência, não podem sustentar que ela é incapaz de pensar. Apliqueis tudo isto à substância dos espíritos: se é sabido por experiência que eles pensam, sabe-se muito certamente que eles são suscetíveis do pensamento, mas não que são suscetíveis da extensão, pois como responderiam que entre os atributos essenciais da substância espiritual

35 (gg) Ver o *Dictionnaire Hist. e Crit.* na nota L do verbete Perrot. O Sr. Paschius, professor de Filosofia em Kiel sustenta uma disputa *de fictis rebus publicis* no mês de dezembro de 1704 e aí insere, dentre outros corolários, este: “*quemadmodum anima humana immortalitas ex providentia Dei valde fit probabilis; ita si apodixin desideres, ultro fatenur beneficio luminis naturalis immaterialitem ejusdem & par consequens immortalitem demonstrari haud posse*”. Ver também supra, Tomo III, 2ª parte, cap. CXXXI, p. 668, 2ª col. (N. do A.)

36 (hh) Ver Sr. Le Clerc *ubi supra* (N. do A.)

37 (ii) “Porque a diferença que alguns estabelecem entre as propriedades *proprium quarto modo* e os acidentes separáveis é nula, visto que uma propriedade inseparável é um atributo essencial, cada coisa podendo existir por ter a sua essência. Tudo o que não é da essência do sujeito é um acidente e que há contradição *in objecto* que uma propriedade seja inseparável e não pertence à essência de seu sujeito” (N. do A.)

38 (kk) *Ab actu potentiam valet consequentia* (N. do A.)

não há nenhum que simpatize com a extensão? Se responderem sobre isto conheceriam todos os atributos dos espíritos, o que é contra a suposição.

Acrescento que se a matéria nela mesma e por sua essência é uma substância não-extensa, não saber-se-ia adivinhar que tenha nela alguma coisa que possua mais conveniência com a extensão do que com o pensamento e, assim, poder persuadir-se que o pensamento é, tanto quanto a extensão, um dos acidentes que foram acrescentados à substância. Se, por outro lado, a alma do homem é nela mesma e por sua essência uma substância não pensante, qual simpatia maior encontramos-lhe com o pensamento do que com a extensão? Não será preciso dizer que a extensão é, tanto quanto o pensamento, um dos acidentes que foram acrescentados à sua substância? (II)³⁹ Em uma palavra, a doutrina do Sr. Locke leva-nos a admitir somente uma espécie de substância que, por um de seus atributos, aliar-se-á com a extensão e, pelo outro, com o pensamento; o que, sendo uma vez posto, não poder-se-á mais concluir que se uma substância pensa ela é imaterial.

[Se a extensão é distinta da matéria, ela não pode tornar a matéria extensa.] Poderiam ser feitas outras objeções ao Sr. Locke, porque parece que ele quer nos levar ao antigo caos dos Escolásticos, à redução⁴⁰ das formas, à distinção real entre a substância e seus acidentes e a tais outros dogmas absolutamente inexplicáveis. Com efeito, se a matéria não é extensa quanto à sua essência ou à sua substância, ela não pôde adquirir extensão senão da maneira como os Católicos Romanos supõem, que é dizer que as formas são tiradas da potência da matéria ainda que elas não existissem; que, por exemplo, a quantidade, isto é, as três dimensões foram produzidas por redução em uma maneira que era reduzida a um ponto matemático. Provam-lhes demonstrativamente que três centímetros de extensão não podem ser tirados senão do lugar de onde já existissem, que não podem ser tirados de um sujeito não extenso e que, assim, a sua produção é uma verdadeira criação (mm)⁴¹. Mas de que servir-se-ia a criação desses três centímetros de extensão para tornar extenso o que não era extenso? Como a matéria tornar-se-á extensa por uma extensão da qual ela é distinta realmente? Não há menos dificuldade nisso do que fazer que uma alma torne-se (nn)⁴² formalmente pensante pelo pensamento de outra alma. O pensamento de uma alma é uma maneira de ser desta alma e não pode ser, conseqüentemente, uma entidade distinta realmente desta alma. Logo, o pensamento de uma alma é realmente distinto de uma outra alma e, pela mesma razão, uma extensão distinta realmente da matéria não será jamais uma maneira de ser da matéria: então ela jamais poderá torná-la extensa.

[O princípio dos Cartesianos acima vantajoso à Religião.] Quanto seria mais vantajoso à Religião ater-se ao princípio dos Cartesianos que a extensão e a matéria só uma única e mesma substância. Se nos levassem à alguma coisa de claro abandonando esse princípio, então pessoas se pacientariam. Todavia, lançam-nos nas trevas mais obscuras que sabemos que os atributos essenciais de uma substância não diferem numericamente entre eles e, assim, não saberíamos acreditar que seja possível que a matéria se ligue com a extensão por um atributo e com o pensamento por um outro. É preciso que o mesmo atributo em número sirva a esses dois ofícios, isto é, que a matéria a qual a essência não seja outra coisa senão seus atributos essenciais realmente identificados e entre eles com ela una-se por toda sua substância com o pensamento e com a extensão. Spinoza, que ensinava que o Ser eterno e necessário tinha como um todo o atributo do pensamento e o atributo da extensão, reconhecia (oo)⁴³ que esta ligação era incompreensível e a passagem mais fraca e a mais embaraçosa de seu sistema.

39 (II) Conferir o que foi dito no *Diction. Histor. et Crit.*, na nota G do verbete Rorarius (N. do A.)

40 No original "éduction". Penso ser um erro de grafia de Bayle (N. do A.)

41 (mm) Noteis que isto prova que esses três centímetros existiriam por eles mesmos, isto é, sem serem inerentes a nenhum sujeito, de onde segue que a extensão é necessariamente uma substância. Ela não pode inserir-se nem em um sujeito não extenso nem em um sujeito extenso (N. do A.)

42 (nn) Sirvo-me deste termo para que não me venham objetar-me que uma alma instrui outras almas e, por conseqüência, comunica-lhe seus pensamentos. Isso não significa que o pensamento da alma que instrui seja uma modalidade das almas instruídas, mas somente que ela a causa de que pensamentos semelhantes sejam produzidos nessas outras almas (N. do A.)

43 (oo) Ouvei isso de pessoas que tinham-no conhecido ou que tiveram relações com seus discípulos (N. do A.)

Asseguro-me que o Sr. Bernard examinando bem isto confessaria que a persuasão desta (pp)⁴⁴ importante verdade, *Deus é imaterial*, não pode ser adquirida pelo método dos Filósofos senão com muitas meditações.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA:

BAYLE, Pierre. Réponse aux questions d'un provincial [III], in: BAYLE, Pierre. **Oeuvres diverses** [1-2], tomo III. La Haye: Compagnion des librairies, 1737 [versão fac-símile].



44 (pp) No tocante ao sentido que ela é importante, ver o capítulo 141 da *Continuation des Pensées diverses* (N. do A.)



TRADUÇÃO

NEOPLATONISMO E SPINOZISMO*

ÉMILE BRÉHIER **

TRADUÇÃO DE WANDEILSON SILVA DE MIRANDA ***

Bayle escreveu em seu Dicionário crítico (art. Plotino, Rem. D), falando das obras de Plotino: “Observando toda a metafísica, mesma a mais rebuscada, parece que em certos pontos essa filosofia não se distancia muito do spinozismo... O que Plotino queria dizer quando escreveu dois livros para demonstrar *unum et idem esse totum simul adesse*? Não seria para ensinar que o ser que está em tudo é um só e a mesma coisa? Spinoza sobre isso interrogou mais ainda. Plotino examina em um outro livro se existe várias almas ou se existe somente uma”. Os contemporâneos de Spinoza tinham uma boa ideia da tradição a qual o autor da *Ética* pertencia. Falando da doutrina de um Espírito universal único “que anima todo o universo e todas as suas partes”, Leibniz (éd. Gerhardt, VI, 529) segue essa doutrina desde Aristóteles e Averróis (1126 – 1198) até Pietro Pomponazzi (1462 – 1525) e Philippe Naudé (1654 – 1729), e a isso adicionamos: “Spinoza, que admite que uma só substância, não se distancia muito da doutrina do espírito universal único”, doutrina à qual Leibniz aproxima Miguel de Molinos (1628 – 1696), os Quietistas, e todos aqueles “que opinaram do Shabat ou repouso das almas em Deus”.

Essa tradição se perdeu e as obras de Spinoza sobreviveram; seus leitores que a ignoram têm naturalmente procurado encerrá-lo nas grandes filosofias racionalistas do século aos quais ele se aproxima de resto por vários laços. Entretanto, toda uma parte da doutrina torna-se ininteligível ou deturpada por interpretações forçadas. Os eruditos que, há cerca de trinta anos¹, procederam com as pesquisas sobre o ambiente holandês, judeu ou cristão, nos quais se formou e desenvolveu o pensamento de Spinoza, têm em contrapartida lançado luz sobre a existência dessa tradição, que a descoberta do *Curto Tratado* (TIE), em 1862, veio apoiar. Ressaltamos a influência de Giordano Bruno, supondo que Spinoza tinha conhecimento do filósofo italiano pelo seu mestre de latim, Van den Endem; a de Hasdai Crescas (1340 – 1410); a do italiano Leão Hebreu² e de seu *Dialoghi d'Amore*.

Essa pesquisa das fontes, por mais preciosa que seja para a história literária, interessa para a filosofia apenas pela existência real de uma afinidade entre a direção do espírito do neoplatonismo e aquela de Spinoza. Plotino é, assim como Spinoza, o inimigo do princípio da finalidade que introduz em Deus um entendimento análogo ao nosso e que cria a ficção de um artista divino, e Spinoza emprega, contra a finalidade, um dos grandes princípios do plotinismo: *ille effectus*

* Émile Bréhier. In. *Études de Philosophie Antique*. Paris: PUF, 1955.

** Filósofo francês nascido em 1876 (Bar-le-Duc, França) e falecido em 1952 (Paris) muito conhecido pelos seus textos sobre a história da filosofia.

*** Professor de Filosofia na Universidade Federal do Maranhão - UFMA, *campus* de São Bernardo.

1 O texto, originalmente, escrito em 1939 e faz referência aos estudos publicados na *Chronicon Spinozanum* e pesquisas sobre as condições históricas relacionadas ao desenvolvimento do pensamento de Spinoza, p. ex, Theodor C. Amerer, *Spinoza und Schleiermacher: Die kritische Loesung des Spinoza hinterlassenen Problems* (1903); J. Freudenthal und C. Gebhardt, *Spinozas leben und Lehre, I-II* (1927) e em França Madeleine Francès, *Spinoza, dans les pays neerlandais de la seconde moitié du XVII siècle*, Partie I et II (1937).

2 Na realidade Leão Hebreu é de origem portuguesa, sua data de nascimento e morte não é consenso entre os estudiosos, porém, registram seu nascimento em 1560 e a morte em 1635. Émile Bréhier, provavelmente, confunde-se aqui, pois a maior parte da vida de Leão Hebreu passou-se na Itália após a expulsão da família de Portugal e depois da Espanha, fugindo da perseguição e da conversão forçada; do mesmo modo sua obra aparece na Itália e tem repercussão ao longo do século XVI, *Diálogos de Amor*, que é permeada pelo helenismo propagado pelo Renascimento.

*perfectissimus est, qui a Deo immediate producitur, et quo aliquid pluribus causis intermediis indiget, ut producat, eo imperfectius est*³. Plotino, como Spinoza, é inimigo de uma mitologia metafísica que empresta às hipóstases divinas uma história e as paixões humanas. Plotino, como Spinoza, pensa que todo o possível foi realizado *ex summo nimirum ad infimum perfectionis gradum*⁴.

Portanto, o princípio comum de suas filosofias, que poderíamos denominar de princípio do ser pleno, e que pareceria ter por resultado (é isso que se conclui das críticas de Spinoza no século XVII) de reabsorver o indivíduo no universal, não impedindo nem um nem outro de colocar como uma certeza a existência dos indivíduos; as *res singulares* não são as ficções devidas às experiências enganosas dos sentidos; elas são fundadas na razão: “Há as ideias dos indivíduos”, afirma Plotino contra o platonismo vulgar; “as coisas singulares estão em Deus e são concebidas por Deus”, afirma Spinoza. A singularidade não está, portanto, associada, segundo eles, às condições da existência sensível, à duração, à memória, à imaginação; ela é em sua essência, tanto quanto ela está ligada a Deus, independente. Como Spinoza, Plotino recusa a memória e a imaginação à alma que atingiu o nível das realidades inteligíveis.

Do fato de que a essência singular, na medida em que é deduzida da essência de Deus, é posta com uma necessidade eterna, não se segue que a alma não estaria “destinada”; parece-nos ser o contrário, é que a destinação é concebida como uma sequência de momentos se sucedendo segundo o tempo, como uma imortalidade que começa após a morte. Esta não é a duração da alma tomada em relação com a existência do corpo, uma vez que, indivisível e eterna, essa duração não tem nenhuma medida comum com a duração temporal. O fim do homem consiste, portanto, não em tornar-se alguém que ele não é (como se tal possibilidade estivesse aberta num mundo completo e necessariamente determinado), mas em se conhecer em sua essência ou, o que dá no mesmo, em sua relação com Deus e *sub specie æternitatis*. Para Spinoza, assim como para Plotino, a alma tem “alguma coisa que dela permanece e que é eterna”; a alma, diz Plotino, não desce verdadeiramente no corpo; ela permanece inteligível; conhecermos, é saber que nosso eu (moi) é essa alma em si mesma. O essencial, nos dois pensadores, é que eles só pensam no conhecimento de Deus em sua conexão com o conhecimento de nós mesmos, na medida em que estamos inteligivelmente ligados a Deus.

Por fim, esse conhecimento está ligado essencialmente ao amor de Deus, que é em si mesmo a beatitude. Existe aí um traço comum a cada uma das doutrinas, e que as separa da doutrina que faz do amor algo independente do conhecimento e superior a ele, nascida de uma união que já não é completamente conhecimento. Este traço vem de Platão, do qual Plotino formula exatamente o pensamento, quando ele diz que o Bem contém a razão pela qual nós o desejamos; esse amor é, portanto, como diz Spinoza, um amor intelectual, onde o prazer nasce do conhecimento ativo, amor eterno como esse mesmo conhecimento. – É verdade que encontramos em Spinoza uma *reduplicatio amoris* que passa a ser contrário ao espírito do platonismo: “Deus ama os homens”. Porém, observo: 1º que, em Spinoza, esse amor de Deus pelos homens é idêntico ao amor da alma por Deus, e finalmente idêntico ao amor que Deus tem por si mesmo; 2º que, em Plotino, o amor não é mais o ser carente, o *daimon* que é o Eros platônico, porém, ele é a realidade suprema: “O Um é idênticamente objeto amado, amor e amor de si”, fórmula que Leão Hebreu traduziu do seguinte modo: “In lui l’amante e l’amato e il medesimo amore è tutto una cosa”⁵.



3 “[...] é perfeitíssimo aquele efeito que é produzido imediatamente por Deus, e quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito.” (EI, App)

4 “[...] desde o grau o mais elevado ao mais baixo grau da perfeição [...]”. (EI, App)

5 Nele o amante e o amado e o mesmo amor é tudo uma só coisa.

RESUMOS DOS ARTIGOS

O MÉTODO GEOMÉTRICO ANTICARTESIANO DE ESPINOSA

Artur Cardoso

RESUMO

Analisando o Tratado da Emenda do Intelecto, é possível considerar o método filosófico espinosano como um “método geométrico anti-cartesiano”.

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Descartes. Método. Geométrico. Intelecto.

ABSTRACT

Analyzing the On the Improvement of the Understanding, it is possible to consider the Spinozian philosophical method as an “anti-cartesian geometric method”.

KEYWORDS

Spinoza. Descartes. Method. Geometric. Intellect.



SOBRE A SERVIDÃO: UMA ANÁLISE DOS AFETOS HUMANOS E A UTILIDADE RECÍPROCA

Brena Kátia Xavier da Silva

RESUMO

Neste artigo, a busca reside na compreensão da constituição das relações humanas a partir da questão nuclear da servidão, interpretada através da lente da utilidade recíproca e da dinâmica dos afetos. Com esse objetivo, efetua-se uma análise da “Ética” de Spinoza, com foco particular nas partes Terceira e Quarta da obra. Na Terceira parte, destaca-se tanto a relevância dos afetos e paixões na experiência humana quanto a ineficácia, e até o prejuízo, de qualquer tentativa de suprimi-los. Essa perspectiva torna-se crucial para entender a maneira como os afetos modelam a vida dos indivíduos. Na Quarta parte, investiga-se a desconstrução realizada por Spinoza dos conceitos convencionais de bem e mal, que abre caminho para a noção de utilidade recíproca e desafia a exigência de um contrato social, ao passo que revela como as interações sociais dos homens delineiam a forma como cada encontro os influencia.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Ética. Afetos. Utilidade.

RESUMÉ

Dans cet article, la recherche consiste à comprendre la constitution des relations humaines à partir de la problématique centrale de la servitude, interprétée à travers le prisme de l'utilité réciproque et de la dynamique des affects. Dans

cet objectif, une analyse de « l'Éthique » de Spinoza est réalisée, avec un accent particulier sur les troisième et quatrième parties de l'ouvrage. Dans la troisième partie, sont soulignés à la fois l'importance des affections et des passions dans l'expérience humaine et l'inefficacité, voire le préjudice, de toute tentative de les supprimer. Cette perspective devient cruciale pour comprendre la manière dont les affections façonnent la vie des individus. Dans la quatrième partie, la déconstruction par Spinoza des concepts conventionnels du bien et du mal est étudiée, ce qui ouvre la voie à la notion d'utilité réciproque et remet en question l'exigence d'un contrat social, tout en révélant comment les interactions sociales des hommes délimitent la manière dont chaque rencontre les influence.

MOTS CLÉ

Spinoza. Éthique. Affects. Utilitaire.

**O PROBLEMA DA PROPRIEDADE PRIVADA E A LÓGICA ESPINOSISTA (PARTE 1)**

João Abreu

RESUMO

Esta primeira parte do artigo almeja propor o problema da propriedade privada à obra de Espinosa e sua lógica a partir de três questões centrais. Primeira: o que significa ser proprietário e que poderes se outorgam ao proprietário no texto de Espinosa? Segunda: como conceber a propriedade-desejo, aqui entendida como o desejo de separar e garantir o “meu”, com relação ao problema da produção do conhecimento, da liberdade e da política, segundo a lógica espinosista? Terceira: como se mapeia afetivamente o desejo de acumulação, uma espécie particular da propriedade-desejo, e por que isso é relevante, segundo a mesma lógica?

PALAVRAS-CHAVE

Espinosa. Propriedade privada. Desejo.

ABSTRACT

This paper, in its first part, aims propose the problem of private property to the work of Spinoza and his logics, through three central questions. First: what does it mean to be an owner and what kind of powers the text of Spinoza gives to the owner? Second: how can one conceive property-desire, it is the desire to separate and guarantee “my own”, in relation to the problem of knowledge, liberty and politics according to spinozistic logics? Third: how does one affectively map the desire for accumulation, it is a specific kind of property-desire, and why is this relevant, according to the same logics?

KEY-WORDS

Spinoza. Private property. Desire.

**UMA VISÃO PANORÂMICA DO TRATADO POLÍTICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA**

Karine Vieira Miranda

RESUMO

O presente texto traz uma visão panorâmica e preambular do Tratado Político, oferecendo uma investigação introdutória ao leitor que pretende desbravar esta obra tão relevante para a filosofia política moderna e que, sempre

atual, continua a suscitar debates interessantes e frutíferos. Assim, traremos elementos históricos que envolvem a obra, apresentaremos também sua estrutura, com breves considerações sobre seu prefácio, algumas ponderações sobre os afetos na Ética, já que estes se apresentam como o ponto de partida do Tratado Político, além de uma exposição resumida de alguns assuntos dos onze capítulos da obra divididos em duas partes, seguindo a demarcação feita por Atilano Domínguez, excepcional comentador e tradutor espanhol das obras spinozanas, sem pretender dar conta de todas as minúcias que os envolvem. Ainda, eventualmente, traremos o olhar dos exímios comentadores da filosofia política spinozana, que nos auxiliam com suas interpretações, perspectivas, comentários e hipóteses.

PALAVRAS-CHAVE

Afeto. Estado. Direito. Cidade. Formas de Governo.

ABSTRACT

This text brings a panoramic and preambular view of the Political Treatise, offering an introductory investigation to the reader who intends to explore this work so relevant to modern political philosophy and which, always current, continues to raise interesting and fruitful debates. Thus, we will bring historical elements that involve the work, we will also present its structure, with brief considerations on its preface, some considerations on the affects in Ethics, as these are presented as the starting point of the Political Treatise, in addition to a summarized exposition of some subjects from the eleven chapters of the work divided into two parts, following the demarcation made by Atilano Domínguez, an exceptional Spanish commentator and translator of the Spinozian works, without intending to account for all the details that involve them. Still, eventually, we will bring the look of the expert commentators of Spinozana political philosophy, who help us with their interpretations, perspectives, comments and hypotheses.

KEYWORDS

Affection. State. Rights. City. Forms of Government.

**CONTRIBUIÇÕES DE ESPINOSA PARA UMA FILOSOFIA DA ARTE OU UMA TEORIA ESTÉTICA**

Leonardo Souza dos Santos

RESUMO

O trabalho une fragmentos escritos por Bento Espinosa sobre arte, beleza e feiura e música. Os conceitos de arte, música, beleza e feiura se adequam aos conceitos propostos na ontologia de Espinosa. O conceito de arte é proposto como a operação com as afecções, o conhecimento das imagens inseridas no engenho individual e coletivo. Os afetos importantes para a estética, a beleza e a feiura, são compreendidos como ignorância das causas determinantes para a alegria ou a tristeza, bem como, são entendidos como uma comparação aos padrões de perfeição e imperfeição. Os afetos decorrentes dos artefatos são mais fortes com o entendimento das causas determinantes, assim como, esses afetos guiam o engenho e estabelecem um sistema de relações entre indivíduos. A finalidade da arte é a utilidade. A estética, a relação entre as imagens dos artefatos e os afetos, é útil para organizar os encontros do indivíduo maior potência.

PALAVRAS-CHAVE

Arte. Estética. Ética. Música. Spinoza.

ABSTRACT

This work gathers fragments written by Benedictus Spinoza about art, music and beauty or ugly. The concepts of art, music, beauty and ugly fit with the concepts of Spinoza's ontology proposed. The concept of art is proposed as the operation with the affections, the knowledge of the images inserted in the individual and collective ingenium. Important affects for aesthetic, beauty or ugly, are understood as ignorance of the determining causes to the pleasure or pain, and also, are understood as a comparison to the pattern of perfection or imperfection. The deriving affects from the artefact are more stronger with the understanding of the determining causes, even as this affects guide the ingenium and stabilish a system of relations between individuals. The finality of art is utility. The aesthetic, the relation and images of the artefacts and the affects, is useful for organizing the individual's encounters with greather potency.

KEYWORDS

Art. Aesthetic. Ethic. Music. Spinoza.

**REVISITANDO A NOÇÃO DE MORTE EM SPINOZA**

Nei Ricardo de Souza

RESUMO

O objetivo de presente artigo é examinar as concepções sobre a morte e compreender como ocorre a destruição de um coisa singular, na perspectiva da filosofia spinoziana. Além de adentrar nas proposições que abordam a problemática da morte, dialogamos com comentadores da obra de Spinoza que se dedicaram a analisar essa temática. Observamos que nem sempre há consenso entre eles e procedemos a um retorno aos escritos do filósofo para resolver eventuais controvérsias. Realizamos a releitura de um exemplo utilizado por Spinoza para ilustrar a perseverança no ser – a saber, a vela acesa – e propomos uma interpretação alternativa àquelas encontradas entre seus comentadores. Concluimos afirmando que a destruição pode ter lugar no interior das coisas singulares, sem, contudo, contrariar o pensamento spinoziano.

PALAVRAS-CHAVE

Morte. Vida. Conatus. Spinoza. Filosofia.

ABSTRACT

The aim of this article is to examine the conceptions about death and understand how the destruction of a singular thing occurs, from the perspective of Spinozian philosophy. In addition to entering into the propositions that address the issue of death, we dialogued with commentators on Spinoza's work who dedicated themselves to analyzing this theme. We note that there is not always a consensus among them and we proceeded to return to the philosopher's writings to resolve any controversies. We reread an example used by Spinoza to illustrate the perseverance in being – namely, the lit candle – and we propose an alternative interpretation to those found among his commentators. We conclude by stating that destruction can take place within singular things, without, however, contradicting Spinozian thought.

KEYWORDS

Death. Life. Conatus. Spinoza. Philosophy.



A ATIVIDADE SIMULTÂNEA DO CORPO E DA MENTE COMO POTÊNCIAS ATIVAS A PARTIR DOS AFETOS ALEGRES RELACIONADOS À MENTE NA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA
Viviane Silveira Machado

RESUMO

Benedictus de Spinoza (1632-1677) desenvolveu uma filosofia cujos pressupostos práticos não se fundamentaram em normas deontológicas, isto é, para o dever ou a salvação. Em sua obra maior, *Ética*, o holandês demonstra-nos que o conhecimento dos afetos da alegria e do desejo relacionados à mente, a citar a firmeza e a generosidade, potencializam nossa liberdade e autonomia. Entretanto, conclui que as ideias e as causas adequadas são primordiais para compreendermos esse conhecimento. Dado o exposto, analisaremos sistematicamente sua obra maior, *Ética*, e, como apoio secundário, outros manuscritos do autor, comentadores, etc., para investigação da seguinte hipótese: a *Ética* é um caminho para pensarmos a construção de uma sociedade mais autônoma e livre. Portanto, a potência (*conatus*) de conhecer e compreender as verdadeiras Leis da Natureza de Deus e de nossa natureza determinada se dá a partir da reflexão do pensamento, isto é, da investigação segundo ideias e causas adequadas.

PALAVRAS-CHAVE

Causas adequadas. *Ética*. Ideias adequadas. Spinoza.

RESUMÉ

Benedictus de Spinoza (1632-1677) a développé une philosophie dont les hypothèses pratiques n'étaient pas fondées sur des normes déontologiques, c'est-à-dire pour le devoir ou le salut. Dans son ouvrage majeur, *L'Éthique*, le Néerlandais démontre que la connaissance des affects de joie et de désir liés à l'esprit, citant la fermeté et la générosité, renforce notre liberté et notre autonomie. Cependant, il conclut que des idées et des causes adéquates sont essentielles pour que nous puissions comprendre cette connaissance. Compte tenu de ce qui précède, nous analyserons systématiquement son ouvrage majeur, *L'Éthique*, et, comme support secondaire, d'autres manuscrits de l'auteur, des commentateurs, etc., pour investiguer l'hypothèse suivante : *L'Éthique* est une façon pour nous de penser la construction d'une et la société libre. Par conséquent, le pouvoir (*conatus*) de connaître et de comprendre les vraies Lois de la Nature de Dieu et de notre nature déterminée vient de la réflexion de la pensée, c'est-à-dire de l'investigation selon des idées et des causes adéquates.

MOTS CLÉ

Causas adéquates. *Éthique*. Idées adéquates. Spinoza.





COMO PUBLICAR

A Revista Conatus - Filosofia de Spinoza destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza, ou de algum tema por ele abordado em suas obras, ou ainda de Autor que com ele tenha dialogado, escrito nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Sempre que possível, procuraremos garantir um percentual mínimo de 70% dos textos publicados serem originais e produzidos por autores de instituições diferentes da que edita a Revista.

Os textos a publicar podem ser ensaios, artigos originais ou resenhas de obras acerca de Spinoza ou de temas por ele abordados, bem como de traduções destas ou de comentadores de sua obra. Excepcionalmente, podemos publicar artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à nossa revista. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a *LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998*, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** será editada anualmente, no mês de janeiro a março do ano seguinte. Os textos recebidos e aprovados até o dia 30 de novembro serão incluídos na edição da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** do ano em que foram recebidos. Os textos recebidos após esta data serão incluídos na edição do ano seguinte.



PROCESSO DE SUBMISSÃO DE ARTIGOS/TRADUÇÕES/RESENHAS/ENSAIOS

Os textos devem ser submetidos através do site da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** <<https://revistas.uece.br/index.php/conatus>>, seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização, e facilitar o trabalho de editoração final da *Comissão Editorial*, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

1 Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

2 Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte *CHARTER BT* (preferencialmente) ou *Times new-roman*, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas (DEVEM ESTAR SEM ASPAS) e 10 para as notas de rodapé (UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO EDITOR DE TEXTO). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,0 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.

3 Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *Résumé* ou *Abstract* e *Mots-Clés* ou *Keywords* com as mesmas formatações.

4 No ato da submissão do texto, deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5 Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

6 Deve-se também acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus** - *Filosofia de Spinoza*, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina** - *Spinoza: Segundo Coloquio*. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três Éticas. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 dez. 2020.

6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA
EM OUTUBRO DE 2023.