



C Revista **S**
CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA



Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 12 - NÚMERO 22 - ANO 2020

ISSN: 1981 - 7509



© 2020 EdUECE/CMAF/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



A Revista **Conatus** ESTÁ CADASTRADA NO DIRETÓRIO DO SISTEMA LATINDEIX (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/SERVLET/REVISTA?CODIGO=15937](http://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=15937)

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
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE
LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL

VOLUME 12 - NÚMERO 22 - ANO 2020
FORTALEZA, CEARÁ

Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 12 - NÚMERO 22 - ANO 2020

ISSN: 1981 - 7509

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

EDITORIAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO GERAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

ACESSO VIA **PORTAL DE PERIÓDICOS DA UECE**

[HTTPS://REVISTAS.UECE.BR/](https://revistas.uece.br/)

ACESSO DIRETO: **Revista Conatus**

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

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

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 12 - NÚMERO 22 - ANO 2020

ISSN: 1981 - 7509



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ (DIRETOR)

GT BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA

Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 12 - NÚMERO 22 - ANO 2020

ISSN: 1981 - 7509

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 CHAUI - 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 ACARÁ - 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 12 - NÚMERO 22 - ANO 2020

ISSN: 1981 - 7509

EDITORIAL

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO, p. 9-10

A QUESTÃO POLÍTICO-RELIGIOSA NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO (TTP)

ARLENE BARBOSA FELIX, p. 11-18

DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL: UMA LEITURA DE SPINOZA E HOBBS

FABÍOLA DA SILVA CALDAS, p. 19-30

UMA RECUSA AO SERVIR: PROCESSOS DE LIBERTAÇÃO NA ÉTICA DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES, p. 31-44

OS AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA

JOCILENE MATIAS MOREIRA, p. 45-53

A TEORIA DA EDUCAÇÃO IMPLICADA NA FILOSOFIA DE SPINOZA: POSSIBILIDADE OU DEVANEIO? QUEM SE AVENTURA?

JOSÉ EDINALDO GOMES GUIMARÃES, p. 55-61

SUMÁRIO OU BREVE EXPOSIÇÃO DA OPINIÃO DE SPINOZA SOBRE A DIVINDADE, A MENTE HUMANA E OS FUNDAMENTOS DA MORAL

HENRI DE BOULAINVILLIERS

(TRADUÇÃO DE GIONATAN CARLOS PACHECO), p. 63-68

RESUMOS DOS ARTIGOS, p. 69-72

COMO PUBLICAR, p. 73-75

Revista
CONATUS
FILOSOFIA DE SPINOZA





EDITORIAL

*Lætitia est hominis transitio à minore ad majorem perfectionem.*¹

BENEDICTUS DE SPINOZA

A **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** inaugura com este número, uma nova fase, inteiramente reestruturada, com suporte institucional e alojada de forma permanente no Portal dos Periódicos da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE.

O processo de migração dos números anteriores ainda está em curso. Apesar do suporte da instituição em disponibilizar o Portal e pessoal qualificado para esclarecer as dúvidas, o trabalho depende do editor e de sua equipe. Onde, ocorre lentamente, dentro das possibilidades de cada editor.

Nosso compromisso de disponibilizarmos o DOI dos textos publicados em nossa revista permanece, mas, deve ser adiado por mais um tempo, pois a UECE está estudando a melhor forma de nos apoiar neste quesito. Estamos aguardando.

Devido ao atraso na publicação da edição referente ao ano de 2020, nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** está sendo publicada com cinco artigos e uma tradução inéditas em língua portuguesa.

No primeiro texto, **ARLENE BARBOSA FELIX**, em seu artigo intitulado **A QUESTÃO POLÍTICO-RELIGIOSA NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO (TTP)**, apresenta questionamentos que visam aprofundar as principais questões abordadas por Spinoza em sua obra: a política e a teologia.

A seguir, **FABÍOLA DA SILVA CALDAS** com o texto **DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL: UMA LEITURA DE SPINOZA E HOBBS** irá explorar as linhas gerais do pensamento político de Spinoza, identificando os fundamentos do Estado, com ênfase na relação entre direito natural e direito civil, porque é a partir dela que se pode compreender a diferença na argumentação política de Spinoza e Hobbes em relação a instituição do estado civil, concernente às funções que o direito natural e do direito civil possuem nesse novo formato de organização social.

No texto seguinte, o terceiro, **HENRIQUE LIMA DA SILVA** e **CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES** buscam seu artigo **UMA RECUSA AO SERVIR: PROCESSOS DE LIBERTAÇÃO NA ÉTICA DE SPINOZA**, enfatizar os processos de libertação na ética de Spinoza, problematizando as possibilidades em que o modo finito mais poderoso, o homem, apesar de não nascer livre, pode tornar-se livre, mesmo diante de suas condições mais propensas à servidão e à força dos afetos.

¹ Tradução: “A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior.” (*Ética*, parte III, Definições dos Afetos, definição II).

A seguir, **JOCILENE MATIAS MOREIRA**, com o artigo intitulado **Os AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA** irá expor e explicitar de forma didática a *Teoria dos Afetos* de Spinoza, exposta na parte 3 da sua *opera magna*, a **Ética demonstrada em ordem geométrica**.

JOSÉ EDINALDO GOMES GUIMARÃES com seu texto algo provocativo intitulado **A TEORIA DA EDUCAÇÃO IMPLICADA NA FILOSOFIA DE SPINOZA: POSSIBILIDADE OU DEVANEIO? QUEM SE AVENTURA?** Irá nos apresentar um outro olhar para o Filósofo da Imanência, associando o desenvolvimento humano à teoria da educação implicada na obra de Spinoza.

Por fim, encerramos este número com a tradução do francês do texto de Henri de Boulainvilliers (1658-1722) intitulado **ABRÉGÉ OU COURTE EXPOSITION DE L'OPINION DE SPINOZA TOUCHANT LA DIVINITÉ, L'ESPRIT HUMAIN ET LES FONDEMENTS DE LA MORALE**, realizada por **GIONATAN CARLOS PACHECO**, com o título em português de **SUMÁRIO OU BREVE EXPOSIÇÃO DA OPINIÃO DE SPINOZA SOBRE A DIVINDADE, A MENTE HUMANA E OS FUNDAMENTOS DA MORAL**, publicado na obra **EXTRAITS DES LECTURES** [Extratos de Leitura] que teria sido feito por Boulainvilliers a partir de um outro manuscrito, por nós desconhecido, que continha um resumo das ideias de Spinoza.

Reiteramos o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, e/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.

Aproveitem a leitura!

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (EDITOR)



A QUESTÃO POLÍTICO-RELIGIOSA NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO (TTP)

ARLENE BARBOSA FELIX *

INTRODUÇÃO

Qual projeto de estudo de Spinoza? Quais as motivações e para quem direcionou um escrito tão rejeitado? Considerado um livro licencioso e nocivo aos olhos de muitos, por comprometer a fé e os bons costumes, o *Tratado Teológico-Político* (TTP) teve sua leitura proibida e Spinoza considerado um subversivo religioso, um ateu por não sustentar a mesma divindade defendida pela comunidade judaica. Com uma nova formulação de Deus, o filósofo foi um dos primeiros a analisar e argumentar que a Bíblia nada mais é do que um documento histórico, contido apenas ensinamentos morais destinado a um determinado povo de uma determinada região. As Escrituras não teriam nenhum valor de verdade absoluta, o escrito não é atemporal, foi escrito de forma literal e mal interpretado por seus seguidores.

Spinoza usa o *Tratado* como forma de manifesto político em defesa da separação dos assuntos políticos dos assuntos religiosos e, pela livre expressão de ideias, assim como o direito de crença e não crença. É exatamente no velho testamento da Bíblia, mais especificamente no *Pentateuco*¹ ou a *Torá* (Gênesis, Êxodo, Levítico,

* Graduação em Filosofia (Licenciatura) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: felixarlene54@gmail.com

1 Inicia-se uma longa discussão no capítulo VIII do TTP acerca da autoria do *Pentateuco*: “Para irmos por ordem, começarei pelos preconceitos relativos aos autores dos Livros Sagrados e, antes de mais, ao autor do *Pentateuco*, que quase toda a gente acredita ter sido Moisés. Os fariseus, inclusive, defendiam isso com tanto empenho que tinham por herege quem sustentasse um ponto de vista diferente. Essa é a razão por que Alben Esdra, homem de mentalidade mais aberta e de uma não medíocre erudição, que foi o primeiro, pelos menos aqueles que eu li, que se apercebeu desse preconceito, não ousou explicar claramente a sua idéia, indicando-a apenas em termos assaz obscuros [...] Eis as palavras de Aben Esdra, no seu comentário ao *Deuteronômio*: *Para lá Jordão*, etc.; *de modo que compreendes o ministério dos doze* [...], e Moisés escreveu também a lei [...], e o cananeu

Números e Deuteronômio) que Spinoza encontra argumentos para a desmistificação e originalidade de um dos livros mais lidos e que sobrevive a gerações. Foi analisando conceitos e palavras da gramática judaica, bem como as histórias e cultura do povo judeu, que sua obra obteve grande admiração ao mesmo tempo em que repúdio de parte da sociedade de visão conservadora.

OS PROFETAS E AS QUESTÕES POLÍTICO-MORAIS

Entende-se por profeta um homem escolhido por Deus para interpretar desígnios divinos², nomeados para serem educadores e mandantes de um determinado povo. As figuras bíblicas são de grande importância nos primeiros capítulos do *Tratado*, não só na questão moral, mas também política, pois os “escolhidos de Deus” para realizar seus propósitos são figuras religiosas que influenciam o Estado hebraico para sua existência e conservação. Sua preocupação maior era apenas direcionar um povo sem se importar em conhecer a Deus.

As profecias que são conhecimentos revelados por Deus aos homens, através de demonstrações, que por vezes vêm reveladas através de objetos inanimados ou/e manifestações da própria natureza, por

estava então na terra [...], será revelado no monte de Deus [...], eis então o seu leito, um leito de ferro [...], então conhecerás a verdade. Por essas escassas palavras, indica e ao mesmo tempo prova que não foi Moisés quem escreveu o *Pentateuco*, mas alguém que viveu muito depois, e que o livro que de fato Moisés escreveu era diferente.” (TTP8 [140]) “grifo do autor”.

2 Significado da palavra profeta a partir da língua hebraica: “Entre os hebreus, efetivamente, o profeta chama-se *nabi*, quer dizer orador e intérprete, e na Escritura ele é sempre tomado por intérprete de Deus, como se infere do cap. VII, 1, do Êxodo, no qual Deus diz a Moisés: *eis que te constituo Deus do Faraó, e Arão, teu irmão, será o teu profeta.* É como se dissesse: já que Arão, ao interpretar para Faraó as palavras que tu pronuncias, faz de profeta, então tu serás como que o Deus do Faraó, ou seja, aquele que faz as vezes de Deus”. (TTP1 [15]) “grifo do autor”.

exemplo: ventos, tempestades, animais falantes, clarões entre outras anunciações, tomados como mensagens divinas. Tinham que estarem de acordo com as promessas ditas pelos profetas, pois o não acontecimento das anunciações ou milagres, poderia provocar o definhamento do Estado.

Moisés em passagens da Escritura pede algum auxílio divino, pois ele sabia do ânimo insubmisso da sua nação e que só através de prodígios poderia levar a diante a obra iniciada, sem esse auxílio, eles pereceriam. Os milagres, desse modo seria uma evidência para reforçar as crenças, caso contrário colocaria a prova a fé de muitos e com isso seria tempo perdido toda obra e trabalho de Moisés. Em vista disso, os profetas se esforçavam tanto para que se concretizassem os fenômenos explicáveis apenas por termos divinos, só assim os indivíduos não deixariam de seguir a religião professada.

A maneira como se apresentam as profecias nas figuras dos profetas mudam de acordo com os interesses, uma hora apenas divina noutra política, ou as duas juntas. Por isso é importante para o governante aparentar certas qualidades para se destacar no meio político. Na obra *O Príncipe* de Nicolau Maquiavel (1469-1527) filósofo e político italiano, desempenhou um importante papel no século XV, que com certeza influenciou Spinoza no modo de enxergar e compreender as finalidades do Estado influenciado pela religião.

No projeto político de Maquiavel algumas características necessárias de um governante se assemelham a algumas do líder do Estado hebraico. Algumas qualidades principais que um governante deve ter segundo Maquiavel para se manter governando são: “Parecer piedoso, fiel, humano, íntegro, religioso e sê-lo: mas ter o ânimo predisposto de modo a que, se precisares de não ser, tu possas e saibas converter-te no contrário”.³

Ser religioso é uma das qualidades mais indispensáveis, ser religioso aparenta correção, justiça e boa índole. O que estar posto aos olhos de modo a transparecer apenas o exterior é de início mais relevante, a aparência diz muito, modo de se vestir, se comunicar identifica, às vezes, o jeito confiável de ser. Maquiavel afirma que “Os homens em geral julgam mais

pelos olhos que pelas mãos, porque ver toca a todos, sentir toca a poucos”.⁴ A arte de enganar vem principalmente daqueles representantes do Estado que professam alguma religião, as palavras professadas e *slogan* que leva o no de algum Deus, certamente não é só um adereço, mas uma maneira perspicaz de tornar sua governança confiável aos olhos do público. Demonstrar ser caridoso e bondoso para com o povo é importante para seguir governando, a aparência por vezes basta.

Um exemplo exposto no livro *O Príncipe* é de Alexandre VI, um papa que usava de seu poder teológico para enganar as pessoas, diz Maquiavel: “Alexandre VI não pensou jamais em outra coisa, que não fosse enganar os homens, e sempre encontrou situação para o fazer”.⁵ Os enganos acontecem à medida que o governante conhece a natureza de seu povo e, usando todas as qualidades de certa forma prejudica, por outro lado se apenas parecendo tê-las, são úteis. Por isso Maquiavel alerta, “Todos veem o que tu pareces, poucos sentem aquilo que tu és; e esses poucos não se atrevem a opor-se à opinião dos muitos que têm a majestade do estado a defendê-los”.⁶

É claro, que o governante fará de tudo para não ser odiado pelos seus súditos. Porém se em algum momento for forçado a agir de forma ríspida, estará apenas cumprindo uma ordem de Deus e não encontrará impedimentos de praticar atos considerados perversos. Mas tudo para manter a ordem e o bom funcionamento do Estado. O mal se torna necessário a partir das eventualidades, é preciso ter ânimo disposto para se adequar as intempéries.

Moisés, um dos profetas mais anunciados por Deus na Bíblia, considerado um legislador e líder religioso, recebe um chamado para prosseguir com seu povo israelita até os limites da Terra Prometida, conquistando terras. No entanto, não seria uma simples conquista, mas sim uma invasão e subtração da cultura dos povos nativos daquelas terras recém conquistadas, implantando novos hábitos morais, principalmente, obrigando-os a cultuarem e adorarem o mesmo Deus de Moisés. Caso isso fosse negado, o líder Moisés

4 MAQUIAVEL, *loc. cit.*

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem.*

3 MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. 2017, p. 201.

era ordenado pelo Deus de Israel a matar todos aqueles que fizessem alguma resistência contra a ocupação. Cito a passagem que narra “As leis da guerra” no livro de Deuteronômio:

Quando te aproximares de uma cidade para combatê-la, tu lhe proporás a paz. Se ela te responder em paz a te abrir as portas, todo o povo que alise achar será sujeito a trabalhos forçados e te servirá como escravo. Mas se ela, pelo contrário, não quiser a tua paz, mas a guerra, tu a sitiáras e, assim que o SENHOR teu Deus a entregar nas tuas mãos, passarás ao fio da espada todos os homens que nela houver; mas tomarás todo o despojo: as mulheres, as crianças, os animais e tudo que houver na cidade. Desfrutarás do despojo dos teus inimigos, que o SENHOR teu Deus te deu. Assim farás a todas as cidades que estiverem mais longe de ti, que não são cidades destas nações [...] (Dt. 20:10-15)⁷.

Sobre a perspectiva teológica judaico-cristã, seria equivocado acusar o profeta Moisés de genocida⁸, pois ele só estava cumprindo ordens divinas, tais ordens não eram para compreender, apenas para cumpri-las. É preciso se questionar se essas ações de Moisés eram completamente a mando de Deus, ou se a própria vontade do profeta estava presente de forma subentendida, poderia existir um desejo próprio na exploração de outros povos, a soberba teria possuído Moisés. A soberba identificada por Spinoza de: “Em fazer de si mesmo, por amor próprio, uma estimativa acima da justa”. (E3DA28). Por esse motivo faz necessário nos questionarmos se os propósitos divinos teriam se tornado humanos?

Sabendo que de algum modo o ser humano age segundo seus interesses e, isso não só no viés político, mas também no teológico, o quão grande é o interesse dos líderes em influenciar seu rebanho a partir de suas próprias inclinações. Existem importantes diferenças entre os profetas do livro sagrado e duas delas são relevantes para entendermos a análise crítica do autor do *TTP*, a primeira consiste nos tipos de desígnios que eram dados a eles e a segunda, na forma como Deus se comunicava. Essas diferenças são apontadas em relação a Moisés e Jesus, especialmente, o modo como

7 Para as citações da Bíblia utilizaremos algumas abreviaturas, usaremos as siglas: **Êx** para Êxodo; **At** para *Atos dos apóstolos*; **Dt** para *Deuteronômio*; **Jz** para *Juízes*; **Sl** para *Salmos*; **Rm** para *Romanos*; **Jo** para *João*.

8 Já que Moisés seguia ordens divinas, Deus seria então responsabilizado pelas atitudes de seus líderes.

Deus se comunicava com os dois, Moisés por vezes segundo Spinoza, “Moisés por meio de uma voz que vinha do ar”. (TTP1. [22]). Já Jesus foi o próprio Deus enviado aos profetas, existiu uma conexão direta, Cristo comunicou-se com Deus pelo seu próprio pensamento.

Os dois primeiros capítulos do *Tratado*, são direcionados aos profetas e às profecias, Spinoza afirma que os profetas não são dotados de uma capacidade intelectual diferentes dos demais, mas apenas com uma competência imaginativa diferenciada. Apenas Salomão “era superior aos outros pela sabedoria e não pelo dom profético”. (TTP2 p. 32 [30]). No capítulo II do *Tratado*, Spinoza fala de alguns profetas bíblicos, dentre eles, Abraão, Gedeão, Ezequias, Miquéias, Davi, Eliseu e tantos outros. Ele destaca o contexto em que viveram o mundo imaginativo de cada profeta a partir de uma formação teológica. Foi com base no conhecimento da vivência e estrutura educacional de cada profeta que Spinoza pôde identificar múltiplas finalidades nas ações proféticas e, não eram só teológicas, mas também políticas a respeito da formação do Estado e povo de Israel.

É preciso entender o contexto, o lugar, o tipo de vida e as vivências que esses homens levaram para só assim compreender suas ações e idealizações. Os profetas não eram insanos, apenas homens com a parte criativa da mente no grau elevado, é preciso levar em conta de que modo essa imaginação⁹ era usada e com qual veracidade apresentada, isso não quer dizer que eram mentirosos, ou dissimulados.

Os homens recebem informações a partir de coisas singulares¹⁰, informações “por ouvir dizer”, essas percepções se misturam com

9 “A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou-me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (E2P40S2).

10 “Por coisas singulares compreendo naquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular”. (E2Def7).

informações já apreendidas pelo receptor e de forma incompleta que se apresentam como ideias baseadas em experiências imprecisas o primeiro gênero de conhecimento¹¹ - Segundo Kátia (2017, p. 49), “mas ao tentarem explicar essas noções universais acabam por não as expor corretamente, o que leva a uma má compreensão destas, assim, uma falha de comunicação pode contribuir para a limitação da potência divina”¹². As imagens vão se constituindo a partir das relações entre os corpos, a mente capta cada vez mais imagens e estas vão acumulando, com o tempo tornam-se cada vez mais difusas e difíceis de distinguir “[...] A mente humana poderá imaginar, distinta e simultaneamente, tantos corpos quantas são as imagens que podem ser simultaneamente formadas no seu próprio corpo”. (E2P40S1).

Na realidade o que se imagina não deixa de ser uma ideia verdadeira e, toda concepção verdadeira deve concordar com aquilo que é projetado, através do conhecimento de coisas já existentes, isto é, toda ideia só existe se concordar com o objeto, porém a composição dos fatos é que não existem. Como diz Spinoza,

É por isso que podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes, pois, embora não existam em ato, fora do intelecto, sua essência está, entretanto, compreendida em outra coisa, por meio da qual podem ser concebidas, enquanto a verdade das substâncias, fora do intelecto, não está senão nelas próprias, pois elas são concebidas por si mesmas. (E1P8S2).¹³

As fantasias e os devaneios de cobras

11 “A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto (veja-se corol. da prop. 29). Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou-me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. (E2P40S2).

12 KÁTIA, Brena. *Fundamentos éticos para a “melhor” política em benedictus de Spinoza*. 2017, p. 49 (dissertação de mestrado).

13 *Per modificationes autem id quod in alio est et quarum conceptus a conceptu rei, in qua sunt, formatur. Quocirca modificationum non existentium veras ideas possumus habere; quandoquidem, quamvis non existant actu extra intellectum, earum tamen essentia ita in alio comprehenditur, ut per idem concipi possint. Verum substantiarum eritas extra intellectum non est, nisi in se ipsis, quia per se concipiuntur.* (E1P8S2).

falantes que se transformaram em cajados são ideias verdadeiras, porém com modificações não existentes. As profecias estão compostas de objetos não concebíveis, de imagens não reais, mas com estruturas existentes, como por exemplo, a ideia de uma sereia composta de um corpo metade mulher, metade peixe. As duas coisas existem, mas apenas separadas! A imaginação, portanto, seria uma percepção que não viria do intelecto, ou seja, da razão. Compreende-se assim, mais claramente essa diferença nas próprias palavras do Spinoza:

Aqueles que sobressaem pela imaginação são menos aptos para compreender as coisas de maneira puramente intelectual; encontra partida, os que sobressaem mais pelo intelecto e o cultivam superiormente, possuem uma capacidade de imaginar mais temperada, mais regrada e como que a refreiam para que assim não se misture com o intelecto. (TTP1 p. 32 [30]).

Compreende-se a partir disso, que as sagradas Escrituras não possuem conhecimento natural algum que possa ser utilizado para a ciência, por isso aqueles que desejam entender sua finalidade e significado precisam usar de meios espirituais. Porém, levando em consideração que a própria Escritura é algo material que tem grande relevância no meio histórico e, mesmo que tenha registros de acontecimentos não explicados aos olhos da ciência, a crença será sempre dependente de algo concreto e, isso é justificado pelo próprio objeto – a Bíblia.

A necessidade da existência de algo escrito valida ainda mais o ânimo desconfiado dos homens para legitimar credences e, “[...] de tão santos pretendem ser, eles convertam a religião em superstição e comecem até a adorar simulacros e imagens, isto é, papel e tinta, como se fossem a palavra de Deus [...]” (TTP12, p. 197). O que se imagina precisa de alguma coisa que o comprove de modo que se materialize e que seja possível a percepção aos sentidos.

Os profetas não acreditavam que vinham de Deus os sinais, precisavam de algo material e concreto para se certificarem. Fica ainda mais claro que as finalidades dos ensinamentos eram apenas morais, visto que, as certezas proféticas se resumem em três:

1º - os profetas imaginavam as coisas reveladas extremamente nítidas, tal como os objetos se nos costumam apresentar quando estamos

acordados; 2º - obtinham um sinal; 3º - por último, e acima de tudo, a única coisa que os movia era a justiça e o bem. Apesar de a Escritura nem sempre mencionar o sinal, é de crer que os profetas o tiveram sempre [...] (TTP2, p. 34-35 [32]).

Os sinais dependem do próprio profeta, de forma subjetiva e interpretativa de acordo com a capacidade imaginativa e preconceitos contidos em seu ser. Para a realização do convencimento do povo, era preciso o profeta conhecer muito bem o povo, o tipo de discurso e argumentos usar para lubrifiá-los. O convencimento viria principalmente pelas ameaças e recompensas, os castigos severos, morte, pragas, guerras e doenças é um pacote completo de condução tirânica. Esses eram os principais castigos anunciados, um verdadeiro sistema de recompensas e penalidades. “O Deus providencial das tradições abraâmicas assegura que, pelo menos no longuíssimo prazo, a virtude e o vício humanos recebem o que justamente fazem por merecer”.¹⁴

As interferências proféticas eram de cunho moral e que influenciavam as leis e a vida das pessoas. A independência religiosa, a liberdade de pensar era diminuída. O povo que fugia da escravidão no Egito, em busca de bem-aventuranças se afundavam na escravidão da obediência. Toda essa peregrinação foi registrada nas Escrituras de modo que os escritos se tornassem ensinamentos para outras gerações.

Povo “ESCOLHIDO”

A vocação¹⁵ e o dom da profecia são questionados no capítulo III do TTP a partir dos acontecimentos narrados na Bíblia e, que de forma favorável aos hebreus os ajudaram a erguer e manter um Estado por muito tempo. Aqui começa a crítica de Spinoza à Escritura: Deus teria escolhido o povo hebreu? Foram

14 NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno*. 2013, p. 131.

15 “A recusa em reconhecer os hebreus como povo eleito processa-se por uma via a que podemos chamar irônica: de fato, é porque tudo o que acontece é fruto de especial eleição ou vocação divina, que dizer, *ex Dei aeterna directione et decreto*, que não faz sentido falar em povo eleito. A menos que por essa eleição se entenda o conjunto de circunstâncias que determinam a constituição de comunidade e do Estado hebraicos. Por detrás do argumento está, obviamente, a particular e polêmica concepção que Espinosa tem do problema da vontade e da liberdade. (AURÉLIO, 2008, Nota 4, p. 326).

ditadas leis exclusivas para eles? Deus se aproximou mais da nação hebraica do que de outras? As respostas que serão apresentadas nos ajudarão a compreender o sistema teológico-político analisado pelo filósofo por uma perspectiva racional que Spinoza sabiamente denominou de “Luz natural”.

Moisés foi o homem escolhido por Deus para liderar o povo de Israel em sua libertação da escravidão no Egito. Sua história está registrada entre os livros de Êxodo e Deuteronômio. Um menino criado na corte egípcia “foi instruído em toda a sabedoria dos egípcios e era poderoso em palavras e obras”. (At. 7:22). Com base nisso, na sua formação é simples verificar que Moisés teria tanto em sua oralidade quanto em seu poderio intelectual a facilidade de instruir pessoas. Com essa passagem bíblica é possível verificar que em Moisés havia uma facilidade ímpar em liderança. Porém é curioso destacar que passagem anterior não condiz com essa inclinação ao discurso, isso é demonstrado quando ele mesmo – Moisés – fala ao Senhor “Ah, Senhor! Eu nunca fui bom orador, nem antes, nem agora, que falaste ao teu servo, pois sou pesado de boca e pesado de língua”. (Êx. 4:10).

É curioso demonstrar que apesar de Moisés ter “problemas ao falar” e, não se sabe ao certo quais, mas de alguma forma Deus escolheu justamente ele com toda sua limitação e, não havia outro em seu lugar a não ser para ajudar. Então, Deus escolhe também Arão, irmão de Moisés para ampará-lo nas palavras, pois tem prestígio na fala¹⁶. Esse fato dá ainda mais ênfase aos questionamentos que apresentaremos no decorrer desse trabalho, pois a vocação e a questão da escolha são dubitáveis.

Nas passagens do Pentateuco, Moisés aparenta se comunicar de forma inteligível e acessível para compreensão dos hebreus, disso se segue: “Moisés quis, desse modo e, sobretudo, com esses argumentos, admoestar os hebreus, adaptando-se à sua mentalidade infantil para melhor os vincular ao culto de Deus”. (TTP3 p. [51]). Spinoza justifica a forma

16 “[...] Arão, o Levita, não é teu irmão? Eu sei que ele fala bem. Ele também virá ao teu encontro e, vendo-te, se alegrará no coração. Tu lhe falarás e lhe porás as palavras na boca; e eu estarei com a tua boca e com a dele, e vos ensinarei o que deveis fazer. Ele falará ao povo em teu lugar. Assim, ele será a tua boca, e tu serás como Deus para ele”. (Êx. 4: 14-16).

“compreensível” – em termos que eles percebiam – pela qual Moisés se comunica com o povo a partir de algumas passagens bíblicas. A fala do líder hebraico se aproximava da linguagem de seu povo, de maneira que o discurso não se distanciava da realidade e experiências de seu povo.

Spinoza com base em seus estudos e investigação, desmistifica as palavras colocadas por Moisés. O filósofo verifica a junção do discurso teológico ao político, a partir de explicações usadas no Velho Testamento que estão encobertas por um sentido transcendente.

No TTP expressão “governo de Deus” que é “ordem fixa e imutável da natureza, ou seja, o encadeamento das coisas naturais.” (TTP3, p. [52]). O “governo de Deus” é usado como palavra conotativa da “ação da natureza”, isto é, do fluxo necessário das coisas, sem uma intervenção divina. É como se Spinoza desenhasse de forma clara uma versão da “Bíblia racional”, destrinchando os códigos e parábolas. Há, portanto um desvendar dos conceitos e palavras que vão conseqüentemente desagradar alguns leitores do TTP, justo àqueles que compõem a elite conservadora da igreja no século XVII.

A preferência de Deus pelo povo hebreu é constatada na passagem: “Pois que grande nação tem deuses tão próximos quanto o SENHOR está de nós, todas as vezes que invocamos?” (Dt. 4:7). A aproximação de Deus justifica a preferência dentre outras nações, tudo que se pede é atendido e isso servirá de exemplo para outras, “Entretanto, o SENHOR começou se afeiçoou a teus pais e os amou; e escolheu a descendência deles, isto é, a vós, dentre todos os povos, como hoje se vê”. (Dt. 10:15). Conforme as Escrituras, o amor ele mais justas foram dados a um determinado povo desprezando os outros. As explicações mais contundentes dessa diferença com outros povos estão nos registros de acontecimentos narrados nas Escrituras:

Então, Moisés estendeu a mão sobre o mar; e, com um forte vento do Leste, o SENHOR fez recuar o mar toda aquela noite, tornando o mar em terra seca. As águas se dividiram, e os israelitas entraram pelo meio do mar em terra seca; e as águas ficaram como um muro à direita e à esquerda deles. E os egípcios os perseguiram e entraram atrás deles até o meio do mar, com todos os cavalos, os carros e os

cavaleiros do faraó. Na vigília da manhã, o SENHOR, desde a coluna de fogo e de nuvem, olhou para o acampamento dos egípcios e o tumultuou. Ele travou as rodas dos seus carros para andarem com dificuldade. Então os egípcios disseram: Fugamos de Israel, pois o SENHOR combate por eles contra os egípcios. (Êx.14: 21-25).

Todas essas diferenças e singularidades de tratamento com o povo hebreu ficam explícitas nas Escrituras de forma irrefutável, com isso abre ainda mais o leque estrutural da fundação e finalidade do Estado hebraico. Existem interesses nessa formação, isso é inegável. Podemos então indagar se esses interesses são humanos ou divinos. Para compreender os motivos pelos quais se dizia que a nação hebraica havia sido a eleita dentre outras nações é imprescindível saber que antes de tudo o ser humano almeja certas coisas para a sua vida, dentre as principais há três tipos de desejos: “conhecer as coisas pelas suas causas primeiras; dominar paixões; ou seja, adquirir o hábito da virtude; enfim, viver em segurança e de boa saúde”. (TTP3, p. [53]).

Segundo Spinoza esses desejos não são pretensões de um povo específico, mas de homens comuns. Qualquer sociedade deseja viver em segurança e adquirir saúde para viver melhor, assim como controlar suas paixões para serem mais sábios. Por isso, é também a partir dessas premissas que o filósofo desmistifica a vocação e eleição de apenas um povo.

Quando se escolhe, se tem necessidade de algo e, Deus não pode necessitar de nada, caso contrário ele não seria Deus, tão somente não pode escolher. Spinoza segue com seus argumentos para sobrepujar as interpretações sobre “eleição” ou “escolha”. A estrutura explicativa e conceitual montada é a seguinte: Vocação nos remete a vontade de Deus de acordo com o conhecimento do vulgo, essa vontade se confunde com liberdade: “querer é poder?”, querer e poder são entendidos como sinônimos na perspectiva judaico-cristã, mas na *Ética* é definida como: “a vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária”. (E1P32). Spinoza parece criar um tipo de conceito que foge dos moldes impostos e, aparece como um tipo de liberdade imanente, quer dizer, uma livre vontade puramente necessária que de maneira alguma se enquadra

nessa vontade arbitrária. Não há contraste entre liberdade e necessidade, mas entre liberdade e constrangimento de causas exteriores, conforme afirma Carl Gebhardt.¹⁷

Seja qual for à vontade, ela só pode existir através de outra coisa e, sua existência é tão somente necessária ou coagida (*coacta*), não há liberdade na vontade, por isso não pode vir de Deus, pois “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”. (E1P17). A natureza de Deus não pertence ao intelecto e muitos menos a vontade – são apenas modo de pensar - pois só Deus é causa livre. E essa liberdade, relatada na *Ética* é entendida como uma “[...] coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir. [...] E coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada”. (E1Def7).

O primeiro e o segundo objetivos que mais buscamos, segundo Spinoza são adquiridos através da própria natureza humana e, dependem apenas da potência das leis da própria natureza. Portanto, conhecer pelas causas e adquirir o hábito da virtude dependem exclusivamente do ser humano, sem distinção de logradouros ou etnias. O terceiro objetivo é viver em segurança, o contrário do que foram os anteriores. A segurança é limitada às coisas exteriores a nós, ou seja, dons da fortuna¹⁸.

Há uma divisão para denominar esses dois modos de acontecimentos citados acima: Auxílio externo e interno de Deus. O interno é a própria potência humana agindo em sua conformidade para se conservar, o externo é a potência de causas exteriores. Disso, diz Spinoza “[...] auxílio interno de Deus a tudo quanto à natureza humana, apenas com sua própria potência, pode fazer para conservar o seu ser; auxílio externo, [...] é tudo aquilo que resulta em seu benefício, mas é produzido pela potência de causas exteriores” (TTP3, p. 52[46]).

A maneira, pela qual, o povo hebreu se desviava dos males eram compostos por duas condições, de interioridade e exterioridade.

17 GEBHARDT, Carl. *Spinoza (Biblioteca de obras maestras del pensamiento)*. 2008, p. 143.

18 “Entendo unicamente o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas”. (TTP3, p. [52]).

A necessidade de “conservação do corpo” é intrínseca a espécie humana, essa conservação se dá mais efetiva em sociedade, pois há um grupo maior de pessoas, a potência desses corpos é maior do que se fosse apenas um corpo, essa ideia mútua se dá pela cooperação. A assistência com o outro também é uma autoproteção, mesmo que isso às vezes não seja consciente e, para suportar situações que não estão de certo modo ao nosso controle é necessária uma junção de corpos.

A preservação da vida depende das intempéries, por essa razão, a segurança da vida dependente das causas exteriores, essas causas podem ser múltiplas, em outras palavras os corpos exteriores têm grande influência sobre nós, assim como nós sobre eles. Uma ajuda mútua é por isso indispensável para qualquer atividade em sociedade. Há com isso um necessitar dos corpos exteriores para uma devida formação e composição de si e do que existe, tem que haver uma reciprocidade das partes para uma devida conservação do ser, “Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”. (E4P18S). Essas causas exteriores são chamadas de bens da fortuna.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse artigo buscou estabelecer conceitos e ideias que ajudasse o leitor a compreender as percepções, investigações de Spinoza a cerca de um tema tão complexo e ao mesmo tempo delicado de se falar, pois independente do século que se debruça sobre temas relacionados ao divino é sempre um desafio não ferir as crenças e a moral da sociedade. Apesar de perseguido, Spinoza faz com muita maestria a investigação e desmistificação de leis ditas como absolutas e irrefutáveis, entende-se, portanto, que o final desse artigo abre ainda mais o leque de questionamentos e a conclusão, pode-se assim dizer, referente ao povo hebreu em relação a fortuna é que foram sem dúvida atingidos por ela, acontecimentos, pelos quais, não estavam no controle humano e, a segurança por sua vez, está submetida aos bens da fortuna, daquilo que pode ou não acontecer. A organização social, a geografia do local e, a forma como os hebreus estavam de certa forma protegidos, foram pontos importantes e positivos para serem chamados de “povo de Deus”. A razão e a experiência ensinam que é só a partir de

leis organizadas que uma sociedade se sustenta por muito mais tempo. Mas, que a partir disso, infelizmente, servindo-se da palavra de Deus alguns governantes se beneficiam para controlar o povo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida no Brasil. Ed. 1995 São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2005. 1248p.

GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Traducción de Oscar Cohan. Prólogo de Diego Tatián. Buenos Aires: Losada, 2008. (*Biblioteca de obras maestras del pensamiento*).

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

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

SILVA, Brena Kátia Xavier da. **Fundamentos éticos para a “melhor” política em Benedictus de Spinoza**. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2010.

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

SPINOZA, B. de. **Opera Posthuma**: im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Carl Gebhardt (Org.). Heidelberg: Carl Winter, 1925. Republicada em 1972. Milano: Edição Eletrônica por Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

SPINOZA, B. de. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.



INTRODUÇÃO

Este artigo explora as linhas gerais do pensamento político de Spinoza¹, identificando os fundamentos do Estado, apontando especialmente para a relação entre direito natural e direito civil. Essa relação nos interessa de forma especial porque é a partir dela que podemos compreender a diferença na argumentação política de Spinoza e Hobbes em relação a instituição do estado civil, concernente às funções que o direito natural e do direito civil possuem nesse novo formato de organização social. Utilizaremos como referências fundamentais para essa pesquisa o *Tratado Político* (1677) e os capítulos de XVI a XX do *Tratado Teológico-Político* (1670). Para tratar da discussão acerca das diferenças existentes entre a concepção política de Hobbes e Spinoza, faremos uso da obra *Leviatã* (1651), de Hobbes, além da *correspondência 50* de Spinoza a Jarig Jelles (1674) onde essa diferença é posta de forma clara. Tal abordagem é imprescindível, na medida em que, versando sobre a concepção de Spinoza sobre o direito natural, dentre outras coisas, insere-o no cenário das discussões contratualistas modernas, além de apontar para sua postura singular sobre a função do referido direito no estado civil. Por fim, remontaremos brevemente à ideia de multidão (*multitudo*), por entender que esta possui grande importância para a compreensão do percurso que o filósofo holandês faz da ética à política.

* Professora substituta do Departamento de Educação e Filosofia da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE. E-mail: fabiolacaldas04@hotmail.com

1 As referências à Benedictus de Spinoza serão feitas utilizando duas grafias distintas, a saber: Spinoza e Espinosa. Tal distinção se dá pela tradução das obras e será mantida ao longo do texto. Dessa forma, quando a citação do autor for feita em referência a *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, a grafia do seu nome será Spinoza; em relação às demais obras do autor a grafia adotada será Espinosa.

O PENSAMENTO POLÍTICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

A obra política de Spinoza é produzida no contexto da Guerra Civil na Inglaterra, após o ‘surgimento’ de duas obras fundamentais para o pensamento político da pós-Renascença, a saber, *Do direito de guerra e paz* (1625), de Grotius, e *Leviatã* (1651), de Hobbes. Em termos de estilo e estrutura, Spinoza deve referência a Maquiavel, que com suas obras, *O Príncipe* (1532) e *os Discorsi* (1532), inspirou tais aspectos no seu *Tratado Político* e a quem o próprio Spinoza se refere como “agudíssimo e sábio”². Sobre a política, Spinoza escreve duas obras: *Tratado Teológico-Político* (1670) e *Tratado Político* (1677), respectivamente. No TTP, a questão política mais latente é o tema da liberdade de pensamento e expressão, vista por Hobbes como prejudiciais a *res publica*, pois, a liberdade indiscriminada interfere negativamente na obediência necessária para uma sociedade organizada³, daí a necessidade de criação da lei civil. Spinoza, em contraponto a Hobbes, acredita na impossibilidade de limitação interior da liberdade, bem como na imprescindibilidade da liberdade para a instauração de uma República segura e pacífica. Assim, no cenário político moderno do século XVII, as discussões se desenvolvem em direção a avaliação da ordem pública, sobre a qual

2 Cf. Espinosa, 2009, p. 46.

3 “Ocorre que, em um Estado, todo Súdito fez um Pacto de obediência à Lei Civil [...], assim, a Obediência à Lei Civil também é parte da Lei Natural. As Leis Civis e Naturais não possuem naturezas diferentes, mas são partes diferentes da Lei; a parte escrita é chamada de Civil e a parte não escrita é a Natural. No entanto, o Direito Natural, isto é, a Liberdade natural do homem, pode ser reduzida e restringida pela Lei Civil: ou melhor, ao fazermos Leis, não há outro objetivo senão tal Restrição, sem a qual a Paz não poderia existir. A Lei foi trazida ao mundo apenas para limitar a liberdade natural dos homens particulares, de tal maneira que eles não possam causar danos, mas ajudar uns aos outros e se unirem contra um Inimigo comum.” (HOBBS, 2015, p. 242).

os referidos autores acreditavam não haver derivação de ordem superior, natural ou divina.

No apêndice da parte 1 da *Ética*, corroborando tudo que havia sido demonstrado nesta mesma parte, demole-se a ideia que constitui o imaginário teológico do “Deus Monarca”, que rege o mundo de acordo com seu intento e vontade, a isso Spinoza dará o nome de “refúgio da ignorância”⁴; bem como desfaz-se a tese da teologia política de que um bom governante é aquele desejado por Deus a Sua imagem e semelhança. Nessa medida, Chauí (2001, p. 74) indica que “não há fundamento teológico para o Estado”.

Maquiavel inaugura uma forma de pensar, que marca determinantemente a política mundial ao romper com o idealismo da tradição, implantando a concepção política realista.

[...] pareceu-me mais conveniente ir em busca da verdade extraída dos fatos e não à imaginação dos mesmos, pois muitos conceberam repúblicas e principados jamais vistos ou conhecidos como tendo realmente existido. Em verdade, há tanta diferença entre como se vive e como se deveria viver, que aquele que abandone o que faz por aquilo que deveria fazer aprenderá antes o caminho de sua ruína do que o de sua preservação.” (MAQUIAVEL, 2009, p. 123-124).

Segundo ele, a política não deve pautar-se na moralidade, – pois, assim como os idealistas políticos propõem, a concepção de um bom governante seria aquela que admite virtudes cristãs e que as implanta no exercício do poder político – mas deve ser autônoma, porque encontra em si a própria justificação ao garantir uma existência ordenada aos súditos. Isso não significa que o chefe político (o príncipe) deva ser imoral ou indiferente ao bem e ao mal, mas às vezes o que para um indivíduo é ruim, torna-se necessário ao Estado, devendo ser feito mesmo a duras penas.

Com a tomada de conhecimento da teoria política maquiaveliana, o pensamento político europeu inicia um processo de modificação da antiga ideia do direito natural, pois o escritor

florentino demonstra que a convivência em comunidades justas não faz parte da realidade social dos homens, pelo contrário, vivem em sociedades divididas onde “o povo deseja não ser comandado nem oprimido pelos grandes e os grandes desejam comandar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2017, p. 147). Além disso, Maquiavel mostra também que o Estado não nasce da razão, nem do sentimento natural de justiça, nem de um decreto divino, mas da lógica de forças e conflitos que conduzem a vida social. Dito de outra forma, nasce independentemente de qualquer sistema ético ou religioso.

Hobbes (2015), por sua vez, atribui a origem do Estado à necessidade de superar o estado de natureza, condição hipotética na qual, por direito natural, cada homem é tomado por uma combinação de temor e necessidade, que originaria uma incontável sucessão de violências e excessos, fazendo reinar a “guerra em que cada homem se opõe ao outro.” (HOBBS, 2015, p. 116). Esta expressão refere-se à inevitável condição do homem no estado de natureza, em que cada indivíduo, não submetido à lei civil e a um poder supremo, torna-se ameaça aos outros homens. Conforme Hobbes (2015), pode-se sair de tal situação somente por meio de um contrato entre os homens, que concordem em ceder e transferir para sempre e irrevogavelmente a um poder soberano, todo o direito de governarem-se a si mesmos, autorizando ao mesmo tempo todas as suas ações.

A causa final, o objetivo ou o desígnio dos homens (que, naturalmente, amam a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzirem restrições para si mesmos (com as quais os vemos viver em Estados) é a preocupação com a sua própria conservação e em levar, como garantia disso, uma vida mais feliz; isto é, a preocupação em sair do miserável estado de guerra, o qual é uma consequência necessária [...] das paixões naturais dos homens, sempre que não existir um poder visível que os mantenha intimidados e os vincule, utilizando o medo da punição para o cumprimento dos pactos e observação das leis naturais [...]. (HOBBS, 2015, p. 153).

Ao passo que, Spinoza considera que o Estado nasce para ultrapassar os limites do estado de natureza e a guerra de todos contra todos, própria desse estado. Ao falarmos das limitações do estado de natureza, estamos nos referindo ao desconhecimento da bondade e da justiça, pois ambas são palavras que só fazem sentido no contexto da vida social e política. Esta

4 No apêndice da parte 1 da *Ética*, Spinoza (2013, p. 69) atribui à doutrina finalista a condição de refúgio da ignorância, conforme a passagem que se segue: “É preciso não deixar de mencionar que os partidários dessa doutrina, os quais, ao atribuir um fim às coisas, quiseram dar mostras de sua inteligência, introduziram um novo modo de argumentação para prová-la, a redução não ao impossível, mas à ignorância, o que mostra que essa doutrina não tinha nenhum outro meio de argumentar [...] o argumento da vontade de Deus é o refúgio da ignorância”.

e outras ideias são partilhadas por Maquiavel, Hobbes e Spinoza, todavia, a filosofia política spinozana difere da dos referidos pensadores, como veremos mais adiante.

O estado de natureza é aquele no qual cada um é conduzido por sua própria lei, impondo (tanto quanto puder) seus apetites e desejos contra os de todos os outros. Ora, se por um lado isso imprime a ideia de grande vantagem para os indivíduos, na medida em que todas as suas vontades podem ser satisfeitas, por outro lado revela o prejuízo e desvantagem desse comportamento tendo em vista o convívio social. O fato é que, quando cada um exerce seu poder contra todos os outros, a força individual mostra-se muito menor do que a dos vários outros. Assim, a insegurança é permanente, o que o leva a crer que, nas palavras de Chauí (2001, p. 74) “o estado de natureza, longe de ser a condição na qual tudo podemos, mostra-se como a condição na qual nada podemos realmente”. A potência natural do conatus, em vez de ser fortalecida, é enfraquecida no estado de natureza, visto que, afetos como o medo, o ódio, a inveja, enfraquecem o direito natural, e esse enfraquecimento é proporcional ao isolamento que o estado de natureza impõe como regra de sobrevivência.

No pensamento político de Spinoza, o direito é compreendido como tudo quanto alguém tenha o poder para conseguir. Ou seja, o direito de um indivíduo vai até onde for sua potência para exercê-lo, defendê-lo e fazer valer sua prevalência sobre os dos outros⁵. No entanto, no âmbito da natureza, esse direito não garante a segurança e a sobrevivência individual, surgindo daí na necessidade da formação de grupos, como explica Aurélio (2009, p. xx-xxi) na introdução do *TP*:

A natureza, ao tornar impossível a sobrevivência individual, sem o apoio de ninguém, como que determina essa dinâmica a que poderíamos chamar de afinidades, levando à formação de grupos, sejam estes de interesse ou de defesa, cada um dos quais se afirma na exata medida em que se impõe aos restantes e se diz, por isso, mais potente do que eles. É essa a única via porque pode realisticamente pensar a formação de qualquer estado como de qualquer tipo de agrupamento em que se deu uma confluência de potências individuais suficiente para suspender a conflitualidade. (AURÉLIO, 2009, p. xx-xxi).

5 Cf. Espinosa, 2009, p. 12.

Isto é, no momento em que os homens tomam consciência de que a vivência individual, própria do estado de natureza, não lhes é favorável, e que ao reunirem suas forças detêm maior poder e maiores chances de sobrevivência, descobrem as vantagens da vida social e política. Ela não tem como finalidade, no entanto, estabelecer a vida justa pelo bem comum, mas garantir a liberdade de cada um, pois acreditava que à garantia da liberdade são proporcionais a paz e a segurança de todos.

Contra a tese política hobbesiana de um direito superior a tudo, acima das leis e dos costumes, onde se concentra definitivamente a potência de todos os súditos, que a cederam ao soberano por meio do contrato, Spinoza observa que a potência individual é intransferível e insubordinada ao contrato social. Spinoza recusa a hipótese de um contrato definitivo. No capítulo XVI do *TTP*, ao falar sobre os fundamentos do Estado, afirma que “um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função da sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia” (ESPINOSA, 1988, p. 311-312). Neste passo é patente a influência de Maquiavel, para quem “não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e já se extinguiram os motivos que o fizeram prometer” (MAQUIAVEL, 2017, p. 199). O pacto ocorre em função de um conjunto de circunstâncias particulares e mutáveis. Desse modo, quando cessa a utilidade do contrato, cessa a obrigação de obedecê-lo⁶.

No capítulo XX do *TTP*, Espinosa (1988, p. 365) inicia o parágrafo afirmando que “a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém

6 O parágrafo 12 do capítulo II do *TP* reforça o caráter circunstancial do pacto, nele Spinoza afirma “A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper com uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo, julgar certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza (pelo art. 19 deste cap.) rompê-la-á.” (ESPINOSA, 2009, p. 18).

pode transferir a outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa”. Este é o motivo pelo qual entendemos que a política de Spinoza não deva ser concebida como contratualista, pelo menos não da forma como os contratualistas modernos propõem.

No entanto, de acordo com o Espinosa (1988, p. 310-311), resta uma questão: “De que modo, porém, deve este pacto estipular-se, para que seja ratificado e duradouro?” Em resposta a essa questão, o autor salienta a identificação que faz entre direito natural e lei natural, nessa medida, a lei natural manda que sempre se busque o que considera bom, só podendo agir contrariamente na esperança de um bem maior ou pelo medo e um mal maior. Sendo o direito natural limitado apenas pela própria potência do indivíduo, é evidente que este buscará, tanto quanto possível, aquilo que lhe é mais útil, ainda que o mais útil seja algo que o constranja momentaneamente⁷. Sobre isso, diz Aurélio (1988, p. 416, grifo nosso):

[...] em termos políticos, de pouco adianta uma tal conformidade quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. E depois [...] para além das regras racionalmente deduzidas, há a lei geral da natureza, que rege a existência de todos os seres, inclusive dos seres humanos.

7 Digo momentaneamente, pois, de acordo com o direito natural apresentado por Spinoza, é lícito que um indivíduo ludibrie um outro ou que volte atrás de um contrato feito ao perceber que este vai lhe trazer desvantagens maiores. Para explicar mais claramente, é oportuno observarmos o exemplo dado pelo autor no TTP: “[...] suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural, está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo tudo que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibria-lo aceitando o contrato que ele me propõe. Ou então, suponhamos que eu, sem intuídos fraudulentos, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, mais tarde vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso cumprir sem graves prejuízos; uma vez que, pelo direito natural, entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor, tenho todo direito de romper um tal pacto e dar o dito por não dito. E isto, note-se é lícito por direito natural, quer eu veja com toda a certeza da razão que fiz mal em prometer, quer me pareça apenas vê-lo: com efeito, esteja eu a ver correta ou erradamente, terei sempre receio do maior mal e esforçar-me-ei por todas as maneiras por evita-lo, conforme o que está determinado pela natureza.” (ESPINOSA, 1988, p. 311).

Ora, o pacto, ou está fundado nesta lei ou não tem aplicabilidade. Daí que a sua verdadeira condição seja um equilíbrio surgido da própria **dialética passional**.

Ou seja, a ideia de contrato em Spinoza, passa, necessariamente, pela compreensão da utilidade, conforme nos explica na seguinte passagem:

De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função de sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora, isto é de importância capital na fundação de um Estado. (ESPINOSA, 1988, p. 312).

Há, portanto, uma condição para que um Estado se constitua sem opor-se ao direito natural, fazendo com que o pacto seja retamente observado, qual seja: “cada indivíduo deve transferir para a sociedade toda a sua potência, de forma a que só aquela detenha, sobre tudo e todos, o supremo direito de natureza, isto é, a soberania suprema, à qual todos terão de obedecer, ou livremente ou por receio de uma pena capital.” (ESPINOSA, 1988, p. 312). Com isso, entende-se que o direito do Estado é definido pela potência da multidão e depende dela, e não pela potência subtraída dessa multidão.

No capítulo supracitado do *TTP*, a ruptura com Hobbes é flagrante. No *Leviatã*, afirma-se que o soberano não pode conhecer o pensamento íntimo dos homens, pois esta é uma atribuição que só cabe a Deus. Isso revela a impossibilidade prática da legislação proposta dar conta deste domínio, pois o direito do soberano é absoluto por natureza, o que torna injustificável pensar numa cessão ou limitação desse direito. Este caráter limitativo do poder soberano é o que Spinoza entende como direito natural individual e intransferível. Então, se o direito do soberano é limitado, uma vez que, ele não pode dar conta dos pensamentos íntimos e crenças de seus súditos, isso implicará na possibilidade do soberano cometer injustiças, coisa que Hobbes não admitia.

De forma geral, na política spinozista, o Estado, de acordo com Aurélio (2009, p. xxi):

[...] longe de ser fruto de uma ruptura com a natureza, o estado forma-se no âmbito desta, mediante a dinâmica afetiva, ou passional, que associa ou põe em confronto os indivíduos. Por isso, em moldes mais embrionários ou mais desenvolvidos, o político intervém, desde sempre, na natureza, sendo a própria questão de sua gênese em boa parte ociosa. Por isso também, a essência do político é impossível de confundir com uma qualquer moldura do racional de onde e no interior do qual as normas de condutas fossem deduzidas, de modo a imporem-se como condição necessária e legítima da paz e da estabilidade.

Ao seu ver, os fundamentos do Estado não podem fugir da contingência e aleatoriedade que equilibram a ação humana. Defender a ideia de um Estado fundamentado na racionalidade é negar e/ou subverter a verdadeira natureza do poder. O Estado é gerado pela mesma força que move a convivência humana: os afetos. Isso porque, nas palavras de Aurélio (2009, p. xxi) “um afeto, como se diz na *Ética*, não é jamais erradicado pela razão”. Quando um afeto é comum a uma multiplicidade de indivíduos e gera estabilidade superior à diversidade dos afetos individuais que conspiram contra ele, diz-se que é eficaz e vantajoso, haja vista que a estabilidade garante a permanência em um determinado Estado e a consequente atividade potencial.

Dessa forma, na teoria política de Spinoza são abordadas questões sobre o direito natural, direito civil, a multidão e a democracia. A defesa da democracia como uma política favorável no texto spinozano, deve-se ao fato de que o direito natural e o direito civil se complementam e a maior potência do Estado é a potência da multidão representada pelo conatus coletivo.

DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL

O direito natural é um tema amplamente trabalhado pelos filósofos políticos da modernidade. Dois deles nos interessam de forma específica, pois aspectos de suas teorias são sintetizadas por Spinoza nos *Tratados* para explicar o comportamento humano no estado de natureza e apontar a necessidade de superar as limitações deste período, a saber, Hugo Grotius (1583-1645) e Thomas Hobbes (1588-1679).

De acordo com Grotius (2004), o direito natural dá-se no plano das relações inter-humanas e define-se como obrigação de

respeitar os direitos subjetivos dos outros. Segundo ele, considerar o direito natural em âmbito individual consistiria numa regra moral e não jurídica. Hobbes (2015), por sua vez, rejeitava qualquer obrigação natural de respeitar os direitos alheios. Afirmava que todo direito subjetivo era limitado pelo direito objetivo, que consiste num conjunto de regras racionalmente deduzidas que nos impõe autoconservação. Spinoza faz convergir o direito objetivo com o subjetivo, pois ambos correspondem à potência do indivíduo:

[...] por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência. Conseqüentemente, aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza, fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor de sua potência. (ESPINOSA, 2009, p. 12).

As considerações acerca do direito natural postas por Espinosa no *TTP*, são fundamentais para a compreensão do comportamento humano sob usufruto pleno do “império da natureza”. Espinosa atribui o direito dos indivíduos a seu poder e potência:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. Os peixes, por exemplo, são por determinação da natureza feitos para nadar e os maiores de entre eles para comerem os mais pequenos, pelo que os peixes são, de pleno direito natural, donos da água, da mesma forma e com o mesmo direito com que os grandes comem os pequenos. É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo que está em seu poder, isto é, o direito de natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. (ESPINOSA, 1988, p. 308).

Em outras palavras, o fator de demarcação do limite entre o direito dos indivíduos é a potência que cada um possui de se manter em

seu estado. Por ser todo direito advindo das leis naturais de cada coisa, não existe diferença entre um homem que se guia pela razão e um que se deixa guiar pelos instintos⁸, pois ambos agem pelas leis de sua própria natureza. Infere-se, assim, que esse direito não está ligado à subjetividade ou moralidade do indivíduo, mas à força para conservar-se inerente à sua natureza, como explica Espinosa no capítulo XVI do *TTP* (1988, p. 309):

O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela recta razão, mas pelo desejo e a potência. Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte de sua vida, ainda quando tenham sido bem educados. E, todavia, têm, entretanto, de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu qualquer outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a recta razão.

É possível afirmar, seguindo a linha argumentativa de Spinoza, que no âmbito político, o conatus se equivaleria ao chamado direito natural, pois refere-se à potência natural de existir e agir, que se prolonga até onde puder ser exercido e efetuado naturalmente como esforço de sobrevivência, em que os mais fortes dominam os mais fracos. O direito natural moderno, como pode ser observado em jusnaturalistas como Hobbes, por exemplo, embora não exclusivamente, e não obstante seu inegável esforço de laicização, era entendido como um direito universal estabelecido pela natureza, e os homens enquanto criados por Deus como seres racionais organizavam-se entre si formando um Estado, cujo fim almejado era o bem comum.

Note-se que Spinoza já desde a parte 1 da *Ética*, ao argumentar contra a doutrina finalista e a transcendência, está a afirmar implicitamente que não há embasamento teológico para o Estado.

⁸ Essa compreensão é mantida no TP: “Mas uma vez que estamos aqui a tratar da potência ou do direito universal da natureza, não podemos admitir nenhuma diferença entre os desejos que em nós são gerados pela razão e os que são gerados por outras causas, pois tantos estes como aqueles são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar em seu ser.” (ESPINOSA, 2009, p. 13).

O direito natural é constituído pelo conatus individual e proporcional à potência que temos para a exercê-lo. Com efeito, há que se ter em conta que, em primeiro lugar, atribui-se ao direito natural a condição na qual os indivíduos agem segundo as leis de sua natureza; em segundo lugar, que ele representa também a condição na qual cada indivíduo age sob sua própria jurisdição. Neste segundo ponto, próprio do estado de natureza, cada um estabelece suas próprias leis levando em consideração seus apetites e desejos. Sendo este um momento de queda da potência é preciso que haja uma mudança efetiva nesse aspecto para que os homens não precisem abrir mão de sua liberdade para garantir a existência. O Estado surge, então, para ultrapassar os perigos e limites do Estado de Natureza, mas não eliminá-lo.

Rivalidade, ódio, cólera, inveja, astúcia, são paixões que caracterizam os comportamentos humanos fundamentais para que um estado seja dito natural. Esses afetos, como todos os outros, provêm das leis e regras universais da natureza, por isso seria um equívoco considerar o estado de natureza como uma simples etapa a ser concluída ou como um início cronológico a ser ultrapassado e esquecido. Trata-se de um momento marcado pela lógica passional, onde as relações são inteiramente conflitivas numa situação de instabilidade, intolerância e enfrentamento constantes. Rizk (2006, p. 162) entende que “existem, porém, paixões como o medo da morte, o desejo de segurança, a esperança e o temor, que favorece uma aspiração a tirar vantagens da vida racional”, isso seria o mesmo que reconhecer que das relações passionais decorrem relações de poder, que, ainda segundo Rizk (2006, p. 162), configura “a condição de possibilidade da política”.

É justamente a partir da união dos indivíduos, em pleno exercício de seus conatus, que se configura e fundamenta o direito civil. Para adentrarmos a essa temática, faz-se necessário compreender o contexto no qual o direito civil se evidencia.

Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil,

gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. (ESPINOSA, 2009, p. 25).

No momento em que a cidade é instituída, não se pode conceber que os cidadãos vivam segundo seu engenho. O direito natural, típico do estado de natureza, no qual cada um é juiz de si mesmo, cessa no estado civil. No entanto, tanto no estado civil quanto no estado natural, o homem age segundo as leis de sua própria natureza, atendendo aos seus próprios interesses, sejam eles motivados pela esperança ou pelo medo. A diferença principal do direito nesses dois estados, como explica Espinosa (2009, p. 26-27) “é que no estado civil todos temem as mesmas coisas e é idêntica para todos a causa de segurança e a regra de vida, o que certamente não retira a faculdade de julgar de cada um.”. Com efeito, o fato de alguém acatar todos os mandamentos da cidade não configura alienação do seu juízo, pois, sejam quais forem os motivos que o levou a agir segundo as leis da cidade, agiu por reconhecer os benefícios dessa ação.

No estado civil, cada cidadão está sob jurisdição da cidade e por isso deve executar todas as suas ordens. A vontade da cidade deve ser entendida como vontade de todos, o que é decidido como bom e justo deve ser acatado, mesmo que os súditos com isso não concordem. Concordar com as leis da cidade, por sua vez, significa orientar-se pela razão em busca da paz, que só pode ser alcançada através dos direitos comuns da cidade. Nessa medida, nas palavras do autor:

[...] o estado civil é naturalmente instituído para eliminar o medo comum e afastar as comuns misérias, visando, portanto maximamente àquilo por que, no estado natural, ainda que em vão (pelo art. 15 do cap. Anterior), se esforçaria cada um dos que se conduzem pela razão. Por isso, se o homem que se conduz pela razão tiver, algumas vezes, de o fazer a mando da cidade algo que ele sabe repugnar à razão, esse dano é de longe compensado pelo bem que aufero do estado civil. (ESPINOSA, 2009, p. 28).

A cidade mais potente é aquela fundada e dirigida pela razão. O direito civil determina-se pela potência da multidão, constituída pela união dos ânimos, e orientada ao máximo pela razão que ensina o que é mais benéfico e vantajoso para todos. Isto é, a razão aconselha

que quando dois indivíduos se unem, juntos têm mais força que cada um deles sozinho e, conseqüentemente, mais direito possuem sobre a natureza.

Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado. E detém-no absolutamente quem, por consenso comum, tem a incumbência da república, ou seja, de estatuir, interpretar e abolir direitos, fortificar as urbes, decidir sobre a guerra e a paz, etc. E, se esta incumbência pertencer a um conselho que é composto pela multidão comum, então o estado chama-se democracia; mas, se for composto só por alguns eleitos, chama-se aristocracia; e se, finalmente, a incumbência da república e, por conseguinte, o estado estiver nas mãos de um só, então chama-se monarquia. (ESPINOSA, 2009, p. 20).

Concebe-se como pertencente ao direito civil tudo aquilo que possa fazer com que um indivíduo seja induzido a agir por ameaças ou recompensas, o contrário não pode ocorrer, pois, nas palavras de Espinosa (2009, p. 29) “ninguém pode conceder a faculdade de julgar” e continua exemplificando:

[...] com que recompensas ou ameaças pode ser o homem induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que Deus não existe, ou que o corpo, que ele vê que é finito, é um ser infinito e, de maneira geral, a acreditar que em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa? Da mesma forma, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a amar quem ele odeia, ou a odiar quem ele ama? (ESPINOSA, 2009, p. 29).

Ainda sobre o que concerne ao direito civil, o autor declara que a potência da cidade é diminuída na medida em que ela própria ofereça motivos para que a maioria se indigne contra ela, isto é, tudo que provoque a revolta da maioria não deve ser considerado como constituinte do direito da cidade.

O direito civil constitui-se, portanto, como as leis que definem o justo e o injusto, o bom e o mau para toda a coletividade. O estado civil, que representa o poder soberano, não nasce contra o direito natural e o estado de natureza, mas para garantir a liberdade e a segurança dos cidadãos no exercício de suas potencialidades. Em outras palavras, aquilo que o direito natural e o estado de natureza não conseguem, o direito civil e o estado civil devem conseguir e assegurar a seus cidadãos. Existe uma identificação entre

as demonstrações dos direitos de natureza e civil, ambos são demonstrados a partir da necessidade da natureza humana. Assim, o soberano é aquele que tem o poder para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito.

Dessa forma, é possível conceber o direito civil como o responsável pela organização das relações inter-humanas, pois, uma vez estabelecido e determinado o que a cada um pertence, não haverá motivos para que os homens entrem em conflito para possuírem o que é de outrem. Em outras palavras, a instauração do direito civil canaliza as paixões para garantir a segurança e a conservação de seus cidadãos. Na passagem que se segue, Espinosa demonstra essa atribuição do direito civil:

Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é desse e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em que é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça para fazer seu o que é de outrem. (ESPINOSA, 2009, p. 23).

Quando os homens estão sob jurisdição do direito comum em que todos são conduzidos como que por uma só mente, não possuem nenhum direito senão aquele garantido pelo direito comum. Além disso, tem de fazer tudo o que a vontade comum manda, pois pertence ao direito comum a faculdade de obrigar. Por isso, pertence à política ser uma interferência de todos nas relações de poder, ela é disposta de tal maneira que promova o aumento de potência a cada um que efetue a sua união com todos. A política afigura-se como expressão do apetite e da potência de agir, que articula de maneira contínua as relações e não se limita, como pretendiam os contratualistas, à instauração da vontade soberana.

É por isso que, em virtude da coletividade típica do estado civil, a democracia surge como o regime político mais propício e mais apto para efetivar-se a teoria política de Spinoza, porque nela todos são autores das leis, todos participam

do governo, de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação.

Assim, num século que viu o surgimento e a consolidação das monarquias absolutistas e no qual todos os filósofos tenderam a defender o regime monárquico, Spinoza afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um. Chauí (2001, p. 76), no entanto, nos suscita uma questão: “Se assim é, se a democracia é o mais natural dos regimes políticos, por que existem monarquias, aristocracias e tiranias?”.

De acordo com Spinoza, a causa da monarquia é o medo da morte no período de guerras. O povo, desarmado e apavorado, entrega a direção do Estado àquele que possua as armas e saiba manejá-las, de modo que, ao retorno da paz, o poder passa a pertencer ao guerreiro transformado em rei. O fato de se livrar da guerra, não garante a paz no regime monárquico, mas por temor a guerra o povo sucumbe às ameaças do rei, detentor da força militar.

No caso da aristocracia, sua causa reside na desigualdade econômica que leva um grupo de particulares mais ricos a apossar-se do poder político e busca convencer os demais de que possui o direito de exercê-lo justamente por suas riquezas. Nas palavras de Chauí (2001, p. 77) “O povo [...] costuma ficar deslumbrado e abobalhado com a exibição do luxo e da riqueza, aceitando submeter-se politicamente por julgar-se inferior aos detentores do poderio econômico”.

Por último, Chauí (2001, p. 77) fala da causa da tirania que, segundo ela, é motivada pelo “enfraquecimento do conatus coletivo ou do direito-poder do sujeito político coletivo que, fraco e amedrontado, mas também deslumbrado com as exibições militares e a vida luxuosa de um indivíduo, deixa-o tomar o poder e governar segundo seus caprichos”. Este último regime configura-se como o mais inadequado e impraticável nas bases da política spinozana, pois sua causa é justamente o enfraquecimento do fundamento político proposto pelo autor, a saber, o conatus coletivo ou o que é o mesmo, a multidão.

No estado de natureza não existe direito civil, pois este define as leis e regras de

convivência na cidade, assinalando questões como da bondade, piedade e justiça, que só existem no estado civil; no entanto, se o estado de natureza anula o direito civil, o mesmo não ocorre no estado civil onde o direito natural permanece. Essa questão fica mais evidente e compreensível se recorrermos as diferenças existentes entre direito natural e direito civil nas obras de Hobbes e Spinoza.

DIFERENÇA ENTRE DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL EM HOBBS E SPINOZA

Quando tratamos do tema do fundamento político, é patente a diferença com que Hobbes e Spinoza concebem a natureza do Estado – apesar das inúmeras aproximações entre suas teorias – especialmente quando toma-se por base o *TTP*. A problemática sobre o fundamento político, concernente ao pensamento desses dois autores, se dá principalmente na compreensão de noções básicas como o contratualismo e os direitos natural e civil. Começamos então analisando a linha argumentativa que Hobbes segue para desenvolver sua teoria política, para posteriormente apontarmos a diferença de pensamento dos dois autores.

De acordo com Hobbes, o homem não é um ser naturalmente voltado para o convívio social como pretendia Aristóteles (2009, p. 16) ao firmar, em sua obra *A Política*, que “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”. O filósofo inglês, ainda sob os efeitos da Guerra Civil inglesa, apresenta uma natureza humana obcecada por sua conservação e guiado fundamentalmente pelas suas paixões, opondo-se conseqüentemente a tudo que possa impedir a fruição de seus desejos. Por terem sua natureza composta por interesses e paixões, os homens não buscam pacificamente o bem comum, ao contrário “não sentem nenhum prazer (ao contrário, bastante pesar) em manter a companhia de outros homens quando não há nenhum poder capaz de intimidar a todos” (HOBBS, 2015, p. 117), a única forma possível de conseguir o que almejavam era através da disputa, cujas principais causas eram a competição, a desconfiança e a glória. É justamente a ausência de um poder comum capaz de controlar os ânimos e estabelecer uma relação de respeito, que possibilita a condição de guerra: “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2015, p. 119).

Segundo o filósofo inglês, no hipotético estado de natureza os homens são determinados apenas em parte pelas paixões, haja vista que as leis de natureza ou razão também os determinam, e por estas são sugeridas adequadas normas para a paz. Tais normas são conhecidas como leis da natureza. Antes de tratarmos das leis de natureza, vejamos a concepção hobbesiana de direito natural:

O direito natural, geralmente chamado pelos escritores de *jus naturale*, consiste na liberdade de cada homem para usar seu próprio poder da forma que desejar para a preservação de sua própria natureza; isto é, de sua própria vida; e, conseqüentemente, de fazer qualquer coisa que conceba em seu próprio julgamento e em sua própria razão como sendo o meio mais adequado para tal fim.

Por liberdade entendo, de acordo com o significado apropriado da palavra, a ausência de impedimentos externos; tais impedimentos podem, por vezes, tomar do homem parte do seu poder de fazer o que quiser; mas não podem impedir que ele utilize o resto do seu poder conforme ditado por seu julgamento e por sua razão. (HOBBS, 2015, p. 121).

O direito natural é a liberdade, uma liberdade irrestrita que os homens possuem para utilizar de todos os meios possíveis para conservar a vida, note-se, no entanto, que é justamente esse poder ilimitado que cada homem possui que acaba por inviabilizar tal conservação, representando mesmo uma ameaça à vida.

Com o intuito de obrigar os homens a buscarem pela paz, a lei natural, por sua vez, determina os homens *in foro interno*:

A lei natural (*lex naturalis*) é um princípio ou regra geral fundada na razão, a qual proíbe o homem de fazer aquilo que seja destrutivo a sua vida ou que lhe remova os meios para preservá-la; ela também o proíbe de omitir aquilo que ele acredita poder ser preservado. Pois, embora as pessoas que falam destes assuntos costumem confundir jus e lex, direito e lei, mesmo assim tais termos devem ser separados; porque o direito consiste na liberdade de fazer ou deixar de fazer; já a lei é um comando para fazer ou não fazer: de modo que lei e direito são tão diferentes quanto os conceitos de obrigação e liberdade; e seria inconsistente julgá-las como pertencentes a uma mesma matéria. (HOBBS, 2015, p. 121-122).

Há que se ressaltar, acerca da passagem supracitada, que Hobbes aponta não apenas para a

diferença entre a lei da natureza e o direito natural, porém, sobretudo, para a incompatibilidade entre estes. Assim, não podendo o homem abrir mão das leis de natureza, posto que estas são regras ou preceitos estabelecidos pela razão, pode, em contrapartida, renunciar ao direito ou liberdade natural.

Com efeito, a lei fundamental da natureza ordena os homens a procurarem a paz e segui-la. Disto segue-se que “o homem deve concordar com a renúncia de seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considera tal decisão necessária à manutenção da paz e da sua própria defesa” (HOBBS, 2015, p.111). Em outras palavras, a lei de natureza indica o pacto entre os homens como condição necessária para o estabelecimento da paz, entretanto, como tal lei os determinam, como dissemos, apenas *in foro* interno, não é suficiente para mantê-los fiéis a seus acordos no estado de natureza. Nessa medida, apenas o estabelecimento de um contrato – fruto da deliberação dos homens – capaz de fazê-los sair do referido estado para o estado civil, mantendo-os obrigados a observância da lei positiva, afigura-se como eficaz.

Destarte, para Hobbes, o princípio da necessária transferência do direito natural só se realiza se o estado anterior for anulado. A alienação deve ser de tal forma absoluta, que no lugar do direito natural e, por conseguinte, da liberdade natural, seja estabelecido o poder de um homem ou de uma assembleia de homens portadores desse direito, e que através das leis civis, isto é, das leis externas, muito embora fundamentadas nas leis naturais, passa a governar. Sendo assim, as leis civis são estabelecidas pelo estado civil, constituindo-se este como uma instância absoluta e irrevogável, com poder suficiente para fazer com que todos obedeçam e conformem-se com a vontade do soberano, conforme assentado no pacto, que equivale à seguinte declaração entre os homens: “eu autorizo e cedo o direito de governar a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de que você também ceda seu direito e, da mesma forma, autorize todas as ações dele.” (HOBBS, 2015, p. 157).

É justamente nesse ponto de transferência do poder que reside a principal diferença entre as

teorias políticas dos dois autores. Para Spinoza, todo direito é um poder, isto é, nosso direito vai até onde possuímos poder para realizá-lo e força para garanti-lo. Por esse motivo, diferentemente de Hobbes, Spinoza afirma que o direito civil e o estado civil não nascem contra o direito natural e o estado de Natureza, mas para superar seus aspectos negativos. A liberdade e a segurança, por exemplo, devem ser garantidas pelo estado civil. Essa diferença é expressa na Carta nº 50 de Spinoza, remetida a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, que inicia-se da seguinte maneira:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza [...] (SPINOZA, 2014, p. 218).

No estado de natureza pensado por Spinoza, cada um é juiz de si mesmo enquanto é capaz de defender-se dos outros, mas o esforço individual de defesa é vão sempre que o direito natural do homem for determinado pela potência de cada um, pois não haverá uma forma segura de cada um se conservar, uma vez que, quanto mais razões um homem tiver para temer, menor será sua potência ou seu direito. Daí a necessidade da colaboração mútua para que possam sustentar a vida e cultivar a mente.

[...] O direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito (pelo art. 13 deste cap.), quantos mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos (ESPINOSA, 2009, p. 19).

Spinoza utiliza o termo multidão (*multitudo*) para definir essa junção de potências que constituem um sujeito único (sujeito político), capaz de dar a alguém o poder para governar, mas também de o retirar se este for utilizado de forma abusiva. O conceito de multidão, na filosofia de Spinoza, surge, especificamente, nas obras em que o autor trata da política, a saber: *Tratado Teológico-Político* e

*Tratado Político*⁹, ficando ausente no restante das obras, inclusive na *Ética*, escrita entre os dois tratados.

No estado natural, tanto pode ocorrer que os indivíduos entrem em conflito quanto que se unam numa situação de cooperação mútua. Quando se agrupam, são levados a isso por uma situação comum entre todos os integrantes do grupo, gerando afetos comuns (normalmente de medo ou esperança) que suavizam as divergências e conflitos provisoriamente.

Dado que os homens, como dissemos, se conduzem mais pelo afeto que pela razão, segue-se que não é por condução da razão, mas por algum afeto comum que uma multidão se põe naturalmente de acordo e quer ser conduzida como que por uma só mente, ou seja (como dissemos no art.9, cap. III), por uma esperança ou medo comuns, ou pelo desejo de vingar algum dano comum. Como, porém, o medo da solidão existe em todos os homens, porque ninguém na solidão tem forças para poder defender-se e reunir o necessário para a vida, segue-se que os homens desejam por natureza o estado civil, não podendo acontecer que eles alguma vez o dissolvam por completo. (ESPINOSA, 2009, p. 47).

Santiago (2016, p. 77) nos chama atenção para a relação estabelecida por Spinoza entre liberdade e poder:

Se Hobbes dobrava a liberdade ao poder, Spinoza terá o mérito de tentar dobrar o poder à liberdade, à potência do coletivo, recusando enfaticamente a “necessidade capitalista da mistificação da *potentia* em *potestas*”, isto é, a sua sujeição à um poder soberano. Toda ontologia será então mobilizada para o cumprimento desse objetivo e culminará exatamente na multidão como sujeito portador da potência coletiva.

⁹ Há uma distinção do sentido empregado ao termo “multidão” no Tratado Teológico-Político e no Tratado Político. Em síntese, a palavra multidão aparece no TTP sempre com significados que remetem ao que é manifesto pela tradição filosófica política, isto é, como sinônimo de povo, plebe, vulgo, representando uma matéria impassível de ação e de direito. Ao passo que no TP “[...] ela vai aparecer como sujeito da potência pela qual se define o estado, ao mesmo tempo que deixa de ser entendida como parte de um todo para passar a identificar-se como esse todo, a tal ponto que a sua potência se entende como exprimindo exatamente a potência e, por conseguinte, o direito do imperium”. (AURÉLIO, 2009, p. xxvii). Variação que nos leva a compreensão de que de um tratado para outro a *multitudo* deixa de ser um substantivo e torna-se um conceito, com desdobramentos fundamentais no pensamento político de Spinoza.

As limitações impostas pelo estado de natureza põem em movimento todos os mecanismos necessários à constituição do sujeito coletivo. A ideia de multidão trabalhada no *Tratado Político* conjuga a essência humana e o fundamento do Estado. Na medida em que vários homens se reúnem, também suas potências se conectam fundando uma potência totalizante capaz de gerir e organizar o Estado, sem que a liberdade de cada um, garantida por seu direito natural seja desconsiderada. De forma prática, consolida-se o direito civil que coexiste com o direito natural, possibilitando aos cidadãos a participação na organização da vida política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos empenhamos em compreender a teoria política de Spinoza referente ao momento de transição do estado natural para o estado civil e como atuam o direito natural e direito civil. Para melhor elucidação dessa relação, encontramos em Hobbes um contraponto importante. Direito natural e direito civil são apresentados como conceitos fundamentais para a compreensão da política spinozana, sendo o direito natural aquele definido como potência natural para agir e existir, constituída, no estado de natureza, por duas modalidades: uma em que os indivíduos vivem segundos as leis de sua natureza e outra em que vivem sob sua própria jurisdição (*sui iuris*). Esta segunda modalidade sucumbe ao direito civil, ao passo que a primeira permanece, pois faz parte da natureza humana de modo que não pode ser desvinculado deste. O direito civil surge então como meio de ultrapassar os limites do estado de natureza, garantindo paz, segurança e liberdade.

Assim, ao contrário de Hobbes, que declara que os homens saem do estado natural de forma definitiva, abdicando ao direito natural através de um contrato social, que lhes permite transferir todo o seu direito ao soberano, Spinoza afirma que não é por meio de contratos ou de pactos que os homens unem-se, mas a partir da consciência de que sozinhos dificilmente resistirão às forças externas, de modo que ao unirem-se terão mais forças e mais direitos do que sozinhos e, logo, formam a multidão, constituindo o corpo ou sujeito político.



REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira Chaves. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2009.

AURÉLIO, Diogo Pires. Tradução, Introdução e Notas. In: ESPINOSA, Baruch de. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. VII-LXXVII.

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

ESPINOSA, Baruch de. **Obra completa e vida II: Correspondência completa e vida**. Traduções. Introduções e Notas de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

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

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-Político**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. Edição especial. Imprensa Nacional – Casa da moeda, 1988.

GROTIUS, Hugo. **O direito da guerra e da paz**. Tradução de Ciro Mioranza. 2. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2004. (Coleção Clássicos do Direito Internacional).

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil. Tradução de Daniel Moreira Miranda. São Paulo: Edipro, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. **Œuvres – IV ÉTHIQUE**. Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

RIZK, Hardi. **Compreender Spinoza**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006.

SANTIAGO, Homero. Pré-história da multidão. In: GRASSET, B.N.A., FRAGOSO, E.A.R., ITOKAZU, E.M., GUIMARAENS, F. de, Rocha, M. (orgs.). **Spinoza e as Américas** - X Colóquio Internacional Spinoza. Rio de Janeiro/ Fortaleza: Eduece, 2016. p. 69-80.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética Demonstrada em Ordem Geométrica**. 3. ed. (Bílingue: latim/português). Belo Horizonte: Autêntica, 2013.



UMA RECUSA AO SERVIR: PROCESSOS DE LIBERTAÇÃO NA ÉTICA DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES **

INTRODUÇÃO

A ética de Spinoza tem como finalidade a liberdade ou a suprema felicidade do homem, entretanto, esse é um percurso que se apresenta como um exercício árduo exposto em cada uma das cinco partes de sua obra *Ética*¹, tendo em vista que a liberdade humana trata-se de algo raro e desse modo ela é “tão difícil quanto precioso”. Ora tal, concepção de ética, como observou Victor Delbos², não consiste em mostrar que devemos seguir um ideal, pois todo ideal é constituído por termos genéricos externos a nós por conta da mente ser limitada a imaginar um número certo de coisas. E quando ultrapassado esse limite, ela forma os termos ditos transcendentais ou genéricos (ente, coisa, algo e etc.) por não imaginar uma quantidade maior de propriedade das coisas que o afeta. Nesse sentido, Spinoza busca explicar como o homem se encontra na natureza sem idealizá-

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Bolsista da CAPES. Mestre em Filosofia pelo Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia – CMAF da Universidade Estadual do Ceará – UECE. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE, membro da comissão editorial das revistas de filosofia: Revista Conatus, Revista Occursus e Revista Polymatheia. E-mail: henriquecaute@gmail.com.

** Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará - UFC. Bolsista da FUNCAP. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Licenciado e bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Membro do grupo de pesquisa GT Benedictus de Spinoza - UECE. E-mail: wagnercarlos92@gmail.com.

1 A *Ética*, publicada postumamente em 1677, foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides utilizando axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes abreviaturas: Partes (EI, EII, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (Dem.), Escólio (S), Corolários (cor.), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), Apêndice (A), etc. Exemplo de citação: EII P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

2 Victor Delbos; Anexo: Os filósofos e Spinoza In: **Estudos sobre Spinoza**. BENJAMIN, 2014, p. 345-346.

lo, como fez os adversários, e o próprio filósofo tratou de denunciá-los quando estes trataram os afetos humanos³ como se fossem elementos que fogem a natureza das coisas.

Com efeito, a ética de Spinoza tem como grande intuito demonstrar como o homem pode passar do seu estado de servidão pela força dos afetos à liberdade. No entanto, como é demonstrado na EIV a servidão humana apresenta-se, num primeiro momento, como uma condição mais propensa ao homem visto que, conforme a EIVP1, o homem está necessariamente submetido à força dos afetos. Ora, a liberdade no seu ponto de vista ontológico, ou seja, onde Deus cuja potência é infinita seria o único ser livre e no seu ponto de vista ético humano segundo a qual o homem é um modo finito determinado como parte do todo e está sujeito à servidão das paixões. Nesse sentido, tentaremos responder como é possível que o homem, que não nasce livre, torna-se livre, mesmo diante de suas condições como modo da Substância (Deus). Além disso, recorreremos à articulação da potência humana, que conduzida pela razão ou a potência da mente, é capaz

3 A referida crítica a aqueles que trataram sobre os afetos como se fosse coisas que estão para além da natureza é bem corrente nos textos de Spinoza de *Ética* e *Política*. E no caso, os mais clássicos são o do início do primeiro capítulo do *Tratado Político* e no prefácio da EIII. Todos os dois textos, de uma maneira geral, tratam de criticar a forma como a tradição concebia as paixões humanas como certo moralismo retórico. Na obra *Ética*, segue da seguinte forma (Pref. EIII): “Os que escreverem sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. [...]”. “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 rapaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino.”

de refrear certas paixões e compreender, adequadamente, as causas que nos aproximam da beatitude (amor a Deus), ou seja, a virtude.

1 O PROBLEMA DA SERVIDÃO HUMANA NA ÉTICA DE SPINOZA

O homem no spinozismo é uma expressão finita de dois modos da substância, mente e corpo. Sendo assim, ele está determinado a agir de uma forma definida e determinada por Deus, porque Deus é causa do existir e do operar de todas as coisas singulares. Ora, a própria liberdade enquanto livre arbítrio da vontade é negada por Spinoza, pois Deus é livre não por seu livre beneplácito, mas sim pela sua livre necessidade (como veremos adiante). Essa definição, a da liberdade em Deus como livre necessidade, que de contrapartida nega a liberdade como livre escolha, rendeu ao spinozismo várias críticas e rotulações. Uma dessas rotulações e críticas, que citamos aqui, é a do fatalismo, como observou Marilena Chaui em seu artigo *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética EIV*. Chaui especifica essa crítica a partir do século XVII como dirigida ao Deus spinozano que seria “sem intelecto e sem vontade”, isto é o fatalismo. Ainda segundo Chaui, de inspiração kantiana, a crítica agora é mais específica, pois ela se refere ao homem spinozano que é considerado como “incapaz de liberdade”⁴.

A essa questão o próprio Spinoza já havia exposto ao demonstrar que ela (liberdade da vontade) existe somente no plano imagético teológico, onde são identificados necessidade e onipotência (a liberdade como livre beneplácito de Deus), no caso de Deus, e no homem liberdade e vontade, isto é, a liberdade humana compreendida como livre vontade de escolher entre os possíveis⁵. Grande parte dessas divergências teóricas resultam, sobretudo, segundo Chaui, na concentração dos estudiosos “no falso problema da necessidade” enquanto que a questão se encontra em seu contrário: na relação do homem entre liberdade e *Fortuna*. A *Fortuna*, ou melhor o poder da *Fortuna* é aquilo capaz de arrastar o homem para contingência da realidade, sendo assim, na filosofia de Spinoza esse estado de sujeição do homem pela *Fortuna*

4 Cf. CHAUI, M. *Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV*, p. 64.

5 Idem.

parece ser uma condição insuperável, tendo em vista que ele é uma parte da natureza na qual não pode ser concebido por si só, logo, ele não é causa de si e muito menos livre (Def.7EI). Com efeito, a servidão encontra-se nesse ponto preciso entre a liberdade e *Fortuna*.

O problema também já foi aludido por Miguel Beltrán Munar⁶, pois conforme ele observou no cor. P.4 EIV: “se segue que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões” (*passionibus esse semper abnoxium*). Ora, como o homem está submetido necessariamente a força dos afetos, portanto, não há como nós evitar. Por essa razão Spinoza (Pref.EIII) critica Descartes, pois não se trata de eliminar os afetos da natureza humana como previa a tradição, mas de regulá-los (*moderare*) e refreá-los (*coercendis*). Com efeito, sendo o homem um modo finito que está determinado pelas paixões. E como a servidão humana é a submissão do homem pela *Fortuna*, vendo o melhor, mas forçado a fazer o pior, dominado pelas forças dos afetos (Pref.EIV) (*afectuum viribus*) de modo que nem o conhecimento verdadeiro pode possibilitar a liberdade. Nessas condições, é possível a liberdade? Isto é, como a própria filosofia spinozana propõe sem extirpar os afetos e não como livre arbítrio? Em outras palavras, como os indivíduos podem passar do estado de sujeitado (*abnoxius*) ao estado de poder de si (*sui iuris*) tendo em vista a condição necessária da Natureza de seu sistema ontológico como um todo, onde o homem é superado por potências maiores de outras coisas singulares. Ou o fatalismo é inevitável na filosofia de Spinoza? Ou o homem em Spinoza não pode ser livre e está condenado a servidão dos afetos? Ou os kantianos ao acusarem a filosofia spinozana do homem incapaz de liberdade estão certos?

2 O QUE OS AFETOS TÊM DE BOM E RUIM

Uma das propostas que Spinoza pretende demonstrar, no Pref. EIV, que os afetos têm de bom e mau. Dado que a servidão é a submissão do homem graças à força dos afetos, e essa sujeição é um estado necessário, pois para Spinoza não há como extingui-los da natureza humana. Sendo assim, a superação da servidão só será possível mediante os próprios afetos e uma dessas formas

6 Cf. MUNAR, 1988, p. 75: “Em dicho sentido há llegado a concluirse que es inacanzableel ideal de hobremlibre”.

de superar a servidão é compreender como esses afetos se relacionam com os indivíduos. No Pref. EIV, Spinoza diz que bem e mal não representam nada de positivo com relação às coisas em si mesmas, pois bem e mal, são só modos de pensar ou noções que formamos para compararmos as coisas. Sendo assim, o filósofo identifica bem e mal como coisas relativas: “com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo, ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má para o surdo” (Pref.EIV). Com isso, ver-se necessário entender como cada coisa pode ser boa ou má ou até mesmo indiferente a nós; quais sejam as condições que uma coisa pode nos afetar de uma maneira negativa, positiva ou indiferente.

Essas condições podem ser analisadas das proposições 29 a 31 da EIV. Para que uma determinada coisa influencie a nossa potência de agir ela deve ter alguma coisa em comum com nossa natureza, de modo que uma coisa cuja natureza é totalmente diferente a nossa em nada poderá estimular ou refrear o nosso *conatus* (EIVP29). Tal como, por exemplo, a música com relação a um surdo, enquanto natureza sonora, é indiferente ao mesmo. Pois a natureza sonora da música em nada afeta o surdo, de modo que para este a música não é nem boa e nem má, é somente indiferente. A potência de uma coisa singular, pela qual ela existe e opera só pode ser determinada pela potência de uma outra coisa singular que é compreendida pelo mesmo atributo, qual elas são concebidas. (Dem.EIVP29). Bem e mal, são a causa de alegria e de tristeza. A alegria é causada por aquilo que concorda com nossa natureza, a tristeza é causado por aquilo que é contra a nossa natureza (EIVP30.)

3 A TEORIA DOS AFETOS: UMA RELAÇÃO DE FORÇA E POTÊNCIA

O homem, enquanto parte finita de Deus é uma potência que está sujeita a limitação de outras potências, pois conforme o único axioma da EIV: “Não existe, na natureza das coisas, nem uma coisa singular relativa à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída.” Como já demonstramos aqui, o *conatus* não é algo de negativo e nem tem uma tendência a negação,

mas sim uma potência afirmativa que é sempre positiva. Sendo assim, as forças ou potências externas ao indivíduo são o que induzirão o homem as paixões, isto é, quando não é ele sozinho a única causa das coisas (causa adequada).

O *conatus*, como já suscitamos aqui, é um princípio de afirmação do ser das coisas singulares. Spinoza também chama essa afirmação de busca daquilo que lhes é útil para conservação de sua própria natureza. A servidão tem por característica a contradição do *conatus*. Spinoza expõe essa contradição fazendo uma alusão ao poeta Ovídio em EIV P17: “Vemos e aprovamos o que é o melhor, mas seguimos o que é o pior”. A saída para superar essa contrariedade: o homem terá que harmonizar de forma adequada a sua conservação.

A ideia de um afeto é entendida como uma forma representativa da realidade que exprime o estado do corpo do indivíduo, mas essa ideia envolve tanto o estado do corpo que é afetado como também o estado dos corpos exteriores que o afeta. É uma espécie de ideia composta, uma ideia nunca é uma ideia sozinha ela é sempre uma composição de afeto que envolve tanto a natureza de um corpo que afeta como a natureza de um corpo que é afetado⁷. Pois, na EII Spinoza explica que o corpo é composto por um agregado de partes e dessas partes nós formamos uma ideia de cada uma delas. É importante ressaltarmos aqui, como bem pontua Don Garret⁸, que essa força ou potência dos afetos, e conseqüentemente sua ideia, não envolve nada de verdadeiro ou de falso e sim manifesta uma relação de forças. A ética spinozana, como podemos ver, se revela como resultado de uma concepção de um mundo físico, onde as ações entre os indivíduos são traduzidas por uma relação de embates de forças, ou numa linguagem spinozana confronto de *conatus*. Esses embates, por sua vez, não se limitam aos indivíduos mais a todas as coisas singulares da natureza.

Ora, não será por acaso que Spinoza concluirá que, somente um afeto mais forte e mais potente e contrário poderá superar a força de um outro afeto (EIVP7). Já que não podemos

7 Cf. DELEUZE, 2009, p. 31.

8 Cf. GARRET, 2011, p. 344: “Todavia, a força [*force*] motivadora de um afeto não é diretamente uma função de sua verdade ou falsidade como uma ideia, mas, antes, de sua força [*strenght*] como um afeto.”

superar a submissão da servidão pelas forças dos afetos, o holandês irá, então, propor algumas maneiras que podemos compreender os afetos como mais ou menos potentes. Um afeto é mais potente se imaginarmos que sua causa está no presente em vez de estar no futuro (EIVP9). Será mais potente também se imaginarmos que seu objeto está no futuro próximo ou no passado próximo, invés de distante (EIVP10), “mais potente se imaginarmos que é livre e não necessário” (EIIIP49 Dem.), e ainda será mais potente se sua causa for necessária, invés de possível (EIII P11). Com efeito, um afeto será mais ou menos potente de acordo com a forma que representamos sua causa ou seu objeto.

Dentre os afetos que se incluem naqueles que nos ajudam na afirmação do nosso ser, Spinoza dirá que são aqueles que nos levam a preservação da nossa proporção de movimento e repouso, constituem a natureza do nosso corpo (EIVP39). São bons os afetos que dispõem o nosso corpo de tal maneira a ser afetado por muitas coisas (de modo que a mente perceberá muitas coisas), assim como afetar muitas coisas também (EIVP42). Tudo dependerá da maneira como nos relacionamos e interpretamos os nossos afetos. O contentamento será uma alegria que é compreendida quando as partes do nosso corpo são igualmente afetadas (EIVP43), do contrário a excitação será quando determinada parte do nosso corpo é afetada mais que as outras (EIVP42).

No ápice da EIV, em sua explicação dos bons afetos, Spinoza nos expõe uma das afirmações mais magníficas de sua obra. Após afirmar, de uma maneira geral, que todo comportamento que nos leva a um prazer de uma forma inofensiva é bom, segue-se (escEIV P45):

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

4 A VIRTUDE DO HOMEM

Virtude e potência são compreendidas são equivalentes no spinozismo. A virtude do homem é sua essência na medida em que ele tem o poder para realizar as coisas compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza. Essa virtude pode ser entendida como afirmação, conservação do *conatus* ou até mesmo a busca daquilo que nos é útil, do contrário estamos na servidão ou impotência. É importante ressaltarmos, que a virtude ou potência do homem é determinada pelo *conatus* de cada homem. Com isso, quanto mais cada um é capaz de aumentar seu *conatus* ou, em outras palavras, passar de uma perfeição menor para uma maior, mais será virtuoso.

Compreender, agir e virtude são coisas que estão altamente ligadas. O papel do conhecimento da ética de Spinoza tem uma grande importância. Pois, quando o homem é determinado a agir por uma ideia na qual ele não é causa total dessa ação é dito, então, que ele padece, porque ele é levado a fazer algo que não se pode perceber por meio de sua própria natureza. Mas do contrário, quando ele faz algo porque compreende, então, é dito que ele age de forma adequada ou virtuosa (EIVP23).

A virtude da razão humana é compreender, Spinoza equivale virtude a agir, viver e conservar o seu ser, e ainda podemos completar com a potência de cada indivíduo ou seu *conatus*. No entanto, para agir conforme a virtude é necessário que sejamos conduzidos pela razão, ora uma ação adequada requer o conhecimento da própria ação enquanto causa adequada. A mente, em função do uso da razão, julgará o que é útil somente aquilo que possa conduzir a compreensão, pois é da essência da mente ser racional (EIVP27), portanto, o seu bem supremo será o conhecimento de Deus e sua virtude suprema é conhecer Deus (EIVP28).

5 HUMANAE EXEMPLAR: UMA NOÇÃO COMUM

Ainda no exame do Pref. EIV Spinoza critica a noção de finalismo, bem-mal e de perfeito-imperfeito demonstrando que tais conceitos são tomados como critério num único gênero chamado de gênero supremo (*generalissimum*). Que, em outras palavras, é uma concepção de ente (*entis*) no qual dizemos que pertence a todos os indivíduos da natureza. E assim, por exemplo, temos o julgamento que uns têm mais

perfeição do que outros não porque lhes falte alguma coisa, pois como ressalta Spinoza: “não pertence à natureza de alguma coisa senão aquilo que se segue da necessidade da natureza de sua causa eficiente”. (Pref.EIV). Sendo assim, essas noções, conclui Spinoza, “que, mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento delas, os homens adquiriram o hábito de chamar de perfeito ou de imperfeito as coisas da Natureza.” (Pref.EIV).

Em seguida, o pensador propõe algo aparentemente paradoxal: construir a figura de um homem que seja visto como modelo da natureza humana (*naturae humanae exemplar*) pois “devemos ainda conservar esses vocábulos”. Isso não seria cair no próprio erro já criticado com a noção de gênero supremo? Para entendermos essa afirmação teremos que retomar uma sequência de proposições da EII, onde o filósofo expõe suas críticas aos universais e a sistematização dos três gêneros de conhecimento: imaginação, razão e intuição.

No escólio da proposição 40 EII, temos a crítica dos universais sob o nome de transcendentais (*transcendentales*) sendo as noções de ente (*ens*), coisa (*res*) e algo (*aliqui*). Segundo Spinoza, tais termos ocorrem por conta do corpo humano ser limitado e ser capaz somente de formar um número preciso de imagens. E no momento em que a mente concebe essas imagens confusas sem fazer qualquer distinção, deixa-as em um só grupo, como se fossem de um único atributo; o atributo ente, coisa, e etc. Com efeito, no *esc. 2* da mesma proposição temos: “[...] percebemos e formamos noções universais. 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilados, confusamente, e sem ordem própria do intelecto”. Tal tipo de conhecimento é originado da experiência errática (*experientia vaga*) ou primeiro gênero de conhecimento.

Diferente desse gênero de conhecimento temos a razão que é o segundo gênero de conhecimento, trata-se de um saber certo de alguma coisa, que tem por objeto as ideias adequadas das propriedades gerais e comuns das partes e do todo, que pode ser atestado nas seguintes proposições: “O que é comum a todas as coisas e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular” (EIIIP37) e na (EIIIP38) temos que “Aqueles elementos que são comuns a todas

as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebido senão adequadamente.” E ainda “[...] a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo costuma ser afetado têm de comum e próprio, e existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (EIIIP39) (como, por exemplo, a relação de movimento e repouso entre os corpos) e por fim “Todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas.” (EIIIP40).

Sendo assim, como bem ressalta Chauí⁹, a natureza humana proposta por Spinoza que mencionamos acima não é uma ideia universal, pois não há essências universais, transcendentais, gênero, ou até mesmo uma espécie. Na verdade, trata-se de uma noção comum fruto do segundo gênero de conhecimento, uma ideia adequada das propriedades que existem igualmente na parte e no todo, sendo comum, convém tanto às partes como também ao todo. Pois, a noção comum, segundo Chauí, “não é uma ideia de uma essência singular, mas um sistema de relações necessárias entre as partes com o todo, deles entre si e dele com elas.” De modo que, as definições bem e mal (EIVDef.1.2.) serão tomadas como conhecimento certo das relações comuns entre as partes da natureza e as partes do homem, sendo bom um saber certo (*certo scimus*) “ser um meio para nos aproximarmos desse modelo da natureza humana”, do contrário o mau: “aquilo que sabemos, com certeza, nos impede de atingir esse modelo”. Do mesmo modo serão entendidas as noções de perfeito e imperfeito, como aquilo que nos ajuda a alcançar cada vez mais esse modelo. Que será compreendida como uma passagem de uma perfeição menor para uma maior. No entanto, essa passagem não se trata de transformações de uma essência a outra ou até mesmo de uma forma a outra “(Com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer se transforme em inseto)”. (Pref.EIV). Agora Spinoza toma a potência, ou seja, a variação da potência de agir compreendida como a própria natureza dos indivíduos, que também é a virtude do homem. E aqui chegamos a um ponto preciso sobre a questão da servidão no spinozismo, que o termo latim *transitionem* mais comumente traduzido por *passagem* nos remete.

9 CHAUI, M., op. cit., loc. cit.

Com efeito, antes de prosseguirmos vejamos a seguinte questão, em uma das proposições mais interessantes da *Ética*, “Nada de que uma ideia falsa tem de positivo, é suprimida pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro” (EIVP1) e como um afeto só é limitado por outro afeto (EIVP7) e o conhecimento verdadeiro não nos livrará da condição de servidão, sendo assim, somente os afetos é o que poderá nos possibilitar o aumento da potência. E essa passagem só será possível mediante os afetos, uma afirmação paradoxal num mínimo, pois como superar a força dos afetos (a servidão) pelos próprios afetos? E ainda na (EIVP4esc.) temos que o homem está necessariamente submetido às paixões. Ora, do ponto de vista das paixões pouco importa a razão demonstrar a ordem necessária da natureza toda, pois como a servidão é um modo de ser e existir na qual a imaginação opera tanto no campo da particularidade como também nos campos da contingência e contrariedade¹⁰, então, pouco importa o conhecimento da realidade pela razão. Sendo assim, segundo Chauí, essa passagem da servidão só será possível pelo “o desejo como ponto de apoio e não a razão” de modo que a razão terá que encontrar, no desejo, meios para superar a servidão, e ainda pela definição de afeto (EIIDef.3) temos aquilo que nos possibilita aumentar ou diminuir a nossa potência de agir. O desejo segundo a (EII P. 9 esc.) é o “conatus à medida que está referido a mente e ao corpo”. O conceito de *conatus* é trabalhado por Spinoza na EIII da P. 6 à P. 9, trata-se de um princípio de conservação dos seres, de afirmação de sua potência, que no caso é a própria essência do homem, e enquanto *conatus*, poderá ser aumentado ou diminuído dependendo dos afetos. Esse instrumento é a própria virtude ou potência.

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar as coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza.

Potência e virtude são concebidas quando o homem é causa adequada de suas ações e ideias, pois a essência da mente humana é a razão e sua virtude é conhecer, por conseguinte,

quanto mais a mente conhece, ou seja, tem ideias adequadas de si e da realidade, mais ela se alegra. Com efeito, podemos dizer que a mente tem por seu *conatus* a razão, isto é, o esforço de conhecer e explicar pelas leis de sua própria natureza. De modo que, na (EIVP20) temos que a virtude do homem é sua potência e quanto mais cada um esforça-se mais será virtuoso, e no escólio da mesma proposição temos que do contrário a impotência é a incapacidade do homem esforça-se, desejar o que lhes é útil pelas leis de sua própria natureza.

Portanto, o desejo enquanto compreendido como servidão é uma determinação externa, sobretudo, esse desejo pode vir a se torna ativo se a causa que o determina é interna. Essa interioridade só é dada mediante a razão, quando se liga ao desejar, logo, a razão precisa se dispor do desejo para penetrar na mente e tornar a virtude da mente em potência, de modo que a essência do homem passa a ser sua própria potência. E no dizer de Chauí¹¹, para tirar o desejo da passividade daí o exemplar *naturae humanae*, mesmo que ainda essa natureza humana seja experimentada como norma externa num primeiro momento, mas essa norma da natureza humana será compreendida como uma noção comum e assim o desejo encontrará em si mesmo o caminho para não dissipar-se pelo poder da *Fortuna*. Por conseguinte, a rigor somente Deus em Spinoza é livre, pois ele é livre porque age conforme sua necessidade sem ser constrangido por nada e nem por ninguém, e o homem por sua vez enquanto modo finito é determinado a servidão. No entanto, esse estado de servidão pode ser superado entendido como graus de liberdade, pois quanto mais o homem se aproxima desse exemplar da natureza humana, isto é, sendo causa adequada de suas ações aumentando sua potência de agir mediante os afetos mais ele será livre. No entanto, para entendermos essa questão mais detalhadamente passaremos agora ao exame da liberdade propriamente dita, isto é, seguindo a leitura da EV. Pois, como constatamos num primeiro momento a servidão apresenta-se como um estado mais propício ao homem, tendo em vista que, a liberdade ontológica está vinculada somente a Deus (Def7EI) como veremos adiante.

10 CHAUI, M., op. cit., p. 108 et seq.

11 CHAUI, M., op. cit., p. 109. et seq.

6 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA LIBERDADE NA ÉTICA

Neste momento, temos a finalidade de explicitar a questão da liberdade humana a partir do pressuposto spinozano segundo o qual o homem tem uma potência para agir e para pensar visando uma vida ética e livre. Mostraremos, primeiramente, o fundamento ontológico presente na obra maior de Spinoza, a saber, *Ética*, onde será discutido a liberdade divina e o problema do homem enquanto um modo finito ou afecção de uma substância (Deus), além disso, a questão da potência de Deus. Em seguida, será abordada a questão da potência da mente humana enquanto realização ou exercício de liberdade segundo o qual o homem pode tornar-se livre ou menos não livre, ou seja, conhecedor das causas da natureza, do seu ser e dos seus afetos. Por fim, mostraremos como Spinoza definiu as condições para pensar a hipótese do homem livre e, assim, problematizar a superação de sua condição como coisa coagida por afetos passivos e determinada em relação a Deus, o único ser causa livre.

Convencionou-se nos estudos da filosofia prática o entendimento de que a liberdade representaria a autodeterminação ou autocausalidade (a ausência de obstáculos externos ou de dominação), bem como, a liberdade ligada ou à necessidade ou à possibilidade ou escolha (livre-arbítrio). Deleuze (2002) distinguiu, por exemplo, entre a liberdade de indiferença, ou seja, o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar e a liberdade esclarecida, que é o poder regularizador por um modelo a ser realizá-lo. Segundo Deleuze (2002, p. 89), “Nunca somos livres em virtude de nossa vontade e daquilo que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.” Isso porque a liberdade foi compreendida pela ideia de livre-arbítrio da vontade para determinadas escolhas. Nesse sentido, existe uma diferença entre ser independente ou livre para fazer o que quiser e ser livre para fazer aquilo que pode ser feito de acordo com certas condições externas (objetos exteriores que determinam nossa ação). Nesse contexto, Spinoza colocou no centro de suas discussões ontológicas e éticas o problema da liberdade a partir da crítica à liberdade de vontade ou livre-arbítrio no qual seríamos livres para escolhermos voluntariamente.

Nosso debate sobre a liberdade em Spinoza perpassará por outro problema, qual seja, a ontologia do necessário¹². Spinoza ao tratar da liberdade, nos remete à questão da necessidade, pois segundo Chauvi (2011), necessidade e liberdade são concordantes e complementares, sendo, pois, a liberdade tanto potência interna da essência da substância (como veremos adiante) como potência interna dos modos finitos. A ontologia do necessário pressupõe uma radicalização com qualquer fundamento da metafísica do possível, da teologia da contingência e da moral do livre-arbítrio e dos fins. Mas, afinal, que entende Spinoza por liberdade? Como este articulou está questão com uma ontologia e uma ética? Para tanto, na Parte I (*De Deus*) da *Ética*, Spinoza tomou como ponto de partida o problema da liberdade pelas seguintes definições, quais sejam, de coisa livre e de coisa coagida:

É dita livre a coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. (EIDef7).

A partir dessa definição, Spinoza deduzirá que somente Deus é essa coisa livre, pois sendo livre por existir pela necessidade de sua natureza e agindo como causa livre, ou seja, determinado por si só a agir, “age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido.” (EIP17). Mais ainda: “[...] só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. 11 e corol.1 da prop. 14*) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. Preced.*). Logo (*pela Def. 7*), só ele é causa livre.” (EIP17C2). Por outro lado, a coisa coagida, determinada por outra coisa a existir e agir¹³, seria as coisas

12 Conforme Deleuze (2002, p. 95) explicita sobre o necessário em Spinoza: “O necessário é a única modalidade daquilo que é: tudo aquilo que é, é necessário, ou por si, ou por sua causa. A necessidade é pois a terceira figura do unívoco (univocidade da modalidade, depois da univocidade dos atributos e da univocidade da causa.” Por sua vez, segundo Ramond (2010, p. 47), ao discutir o tema da necessidade na liberdade pensada por Spinoza, diz: “Sendo a liberdade necessidade interior e a coação, necessidade exterior, não se tratará, portanto, de escapar à necessidade (contrassenso corrente sobre a liberdade), mas, de acordo com um esquema bastante clássico da sabedoria, harmoniza-se com ela (IV, apêndice 32).”

13 Sobre essa condição humana de coação por coisas externas, Vásquez (1999, p. 118) explica que “[...] embora o homem possa agir livremente na falta de uma coação externa ou interna, encontra-se sempre sujeito – ainda quando não está submetido à coação – a causas que determinam a sua ação.”

singulares ou modos finitos. Ao definir a coisa livre como aquela que não é determinada por nenhuma outra para existir e agir, Spinoza fundamenta a liberdade ontológica, ou seja, a liberdade divina (Deus), ponto fundamental para entendermos como esta se articula com a modalidade finita. Ainda sobre a relação entre a liberdade e a necessidade, é sabido que o filósofo holandês, em uma de suas *Correspondências*¹⁴, discute com seu amigo matemático Tschirnhaus a ideia de “livre necessidade” (como veremos adiante), ou seja, uma necessidade da essência da própria coisa; trata-se da diferença não mais de necessidade e liberdade, mas de liberdade e coação. Assim, Spinoza retoma a noção clássica de liberdade tida como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo. “Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. [...] a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação.” (CHAUI, 2011, p. 273).

Adolfo Sánchez Vásquez (1999) questionou se, num mundo determinado onde estamos sujeitos às relações de causa e efeito, poderíamos ser livres. Para tanto, levanta três problemas: o determinismo absoluto, o libertarismo e o determinismo compatível à liberdade. O determinismo absoluto é o princípio segundo o qual tudo no mundo tem uma causa. Dessa forma, como poderíamos evitar certas ações que fazemos? Se o que faço num momento é o resultado de outras ações anteriores das quais não conheço, como minha ação pode ser dita livre? Assim, se não há liberdade no determinismo, também não há responsabilidade moral. Um dos problemas do determinismo é que ele não reconhece que o homem “pode conhecer a causalidade que o determina e atuar conscientemente, transformando-se assim num fator causal determinante.” (Idem, p. 122). No tocante à liberdade, mesmo que o homem esteja submetido a uma determinação causal, por fazer parte da natureza e da sociedade, seu comportamento moral o torna livre diante de certos fatores causais. Por conseguinte, o indivíduo não rompe, totalmente com as cadeias causais, mas as pressupõem.

14 Doravante utilizada e citada por nós como Ep (*Epistolae*), seguida do número da correspondência em algarismo arábico.

Por fim, sobre a relação entre o determinismo e a liberdade, Vásquez (1999, p. 127-128), faz uma consideração spinozana: “[...] o homem se apresenta determinado de fora e se comporta como um ser passivo; isto é, regido pelos afetos e paixões nele suscitado pelas causas externas. [...] Sendo assim, como o homem se eleva da escravidão à liberdade?” Ser livre é ter consciência da necessidade, pois tudo que sucede é necessário. Uma das críticas de Vásquez (1999, p. 128) a Spinoza consiste no fato de que a liberdade, para o filósofo holandês, ficou apenas no plano do conhecimento: “O homem liberta-se no plano do conhecimento, mas continua escravo na sua relação efetiva, prática, com a natureza e a sociedade.” Embora o autor tenha reconhecido também o mérito de Spinoza no que se refere à consciência da necessidade causal como condição necessária da liberdade, ele esqueceu, todavia, de mencionar a política spinozana e o desdobramento dessa liberdade individual para uma liberdade política, que é aquela composta por muitas potências (potência da multidão).

Para a explicação da refutação da falsa ideia de liberdade, Spinoza utilizou um exemplo clássico na filosofia que remonta de Aristóteles a Gassendi e Hobbes. Imaginemos, diz o pensador holandês, que uma pedra seja consciente e que, uma vez arremessada ou jogada de um alto, essa pedra tenha uma queda livre, por exemplo, e com isso ela acreditará que tal movimento foi causado por sua própria vontade e não por uma ação externa causada por outro corpo. Assim como essa pedra seriam os homens que acreditam que suas ações e consequências são causas de sua vontade. Spinoza, numa carta a Schuler (mencionando Tschirnhaus depois de este ter lhe atribuído semelhança ao livre-arbítrio de Descartes em Ep57), descreveu o exemplo da pedra:

[...] uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento, e tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. [...] Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e não é de modo algum indiferente a ele, acreditará que é

bastante livre e apenas perseverar em seu movimento porque quer. Assim, é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. (Ep58).

O exemplo da pedra explica nada mais que a falsa ideia de liberdade humana a partir da noção de livre-arbítrio, numa referência a Agostinho¹⁵, no qual é um absurdo pensar na queda humana (o pecado) como uma ação livre. Segundo Chauí (2011, p. 274), há uma grande diferença entre a pedra (o homem) e Deus:

[...] a diferença entre Deus e a Pedra não consiste na presença de uma vontade no primeiro e ausência dela na segunda [...] Deus age pela livre necessidade de sua essência, enquanto a pedra, em decorrência de sua finitude [...] entra em movimento e nele permanece apenas se houver uma causa exterior que a constanja a mover-se.

A associação spinozana entre liberdade e necessidade levou alguns de seus correspondentes a duvidar da possibilidade de liberdade numa filosofia onde só se admite a necessidade, o que conduziria também a um fatalismo (porque os acontecimentos estariam, segundo eles, submetidos a um determinismo absoluto). Todavia, como contrapõe Spinoza, a necessidade não está apenas nas causas externas, mas na ordem e conexão interna de nosso corpo e de nossa mente. Necessidade é determinação externa e disposição interna do agente. Como veremos, a liberdade não é propriedade da vontade, pois esta não é uma causa livre; ela liga-se à essência e ao que dela decorre. A liberdade, nesse sentido, pode ser uma ilusão da consciência segundo a qual esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente. Mas qual o sentido e fundamento da ontologia do necessário em Spinoza? O filósofo holandês pretendeu mostrar que na natureza, tudo, ou seja, as coisas finitas, operam, existem e agem de uma maneira certa e determinada, assim, nada poderia ser contingente. Spinoza estabeleceu uma diferença entre o necessário (EIVDef4) e o contingente (EIVDef3) e o possível (EIV Def5) somente na Parte IV da *Ética*, mas

15 O exemplo da pedra para explicar o livre-arbítrio foi utilizado no Livro III, capítulo I, 2 d'O *Livre-arbítrio*. Agostinho (1995, p. 150) defendeu que o movimento da pedra seria algo natural ou involuntário enquanto o da alma humana seria voluntária, mostrando a diferença entre dois movimentos: o que é por natureza e o que é pela vontade.

logo na Parte I, diz: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (EIP29). Além disso, na Parte II, o necessário tem uma relevância epistemológica, pois segundo Spinoza, “Não é da natureza da razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias.” (EIIIP44). Assim, a filosofia spinozana pretendeu diferenciar o necessário como aquilo que segue as leis da natureza (Deus) e o contingente como aquilo que está fora da ordem necessária e das causas da natureza, bem como, o possível (como aquilo que pode existir ou não). Spinoza, por exemplo, criticou a ideia de que Deus teria a vontade para escolher entre o melhor dos mundos possíveis (postura tomada pelo filósofo alemão Leibniz). Segundo Chauí (1999, p. 909), Spinoza negou que o mundo pudesse ser produzido por Deus doutra maneira e noutra ordem e que “este mundo ou qualquer mundo produzido por Deus seja um mundo possível, isto é, poderia ser produzido doutra maneira e noutra ordem.”

De certa forma, Spinoza parece admitir coisas contingentes ou possíveis cuja existência é indeterminada ao demonstrar, por exemplo, que a essência dos modos não envolve existência (EIP24), ou seja, o homem enquanto modo finito pode tanto existir como não existir, pois é determinado por outro modo finito e, assim, até o infinito. Todavia, defender isso seria admitir um aparente paradoxo, uma vez que essa determinação entre modos finitos depende necessariamente de sua causa primeira, que seria a substância absolutamente infinita. Como vimos, é a impotência ou a nossa servidão por afetos passivos, bem como, o desconhecimento das causas, que nos conduzem à ilusão do livre-arbítrio, ou seja, a vontade livre enquanto decreto absoluto da mente para afirmar ou negar o que quiser. No *Apêndice* à Parte I da *Ética*, Spinoza fundamentou uma de suas maiores denúncias que irá perpassar toda a sua obra, quais sejam, o problema do finalismo, do livre-arbítrio e da vontade:

[...] os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim, mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. [...] os homens

opinam serem livres porquanto são cômicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. [...] essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é de veras causa, considera como efeito, e vice-versa. [...] Donde terem [os homens] devido formar, para explicar as naturezas das coisas, essas noções: *Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Feiura*; [...].” (EI A, grifos do autor).

Com isso, Spinoza mostrou que os homens buscam coisas acabadas ou perfeitas conforme seus modos de imaginação (primeiro gênero de conhecimento), assim como acreditam que a natureza age conforme causas finais (finalismo) tais como eles próprios agem. Os homens acreditam que existe algo abstratamente simétrico e belo, ou desforme e feio no mundo, porque julgam mais as coisas conforme suas afecções e apetites. Confundem a ordem necessária das causas e dos efeitos com uma ordem comum imposta pela ignorância advinda de superstições e imaginações religiosas¹⁶, por exemplo. Com isso, a ilusão da consciência dos homens que se creem livres¹⁷ porque estão conscientes de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas que os determinam. Além disso, por conta da ilusão do finalismo¹⁸, o homem antropomorfiza Deus imaginando-o como um ser monarca e legislador que irá

16 No EI A, Spinoza fará uma crítica aos metafísicos e teólogos, como os mestres que promovem os preconceitos, tais como a ideia de finalismo e de vontade livre divina, que nos conduzem ao “asilo da ignorância”.

17 No *Breve Tratado*, que citaremos aqui como KV (*Korte Verhandeling*), seguida de Parte em algarismo romano e algarismos arábicos para capítulos e parágrafos, Spinoza já havia postulado o que seria uma verdadeira liberdade isenta de imaginações e preconceitos humanos a partir de valores de bem e mal: “[...] não se concebe corretamente em que consiste a verdadeira liberdade; a qual de modo algum é, como eles imaginam, podem fazer ou não algo bom ou mau. Ao contrário, a verdadeira liberdade é apenas, e não outra coisa senão a causa primeira, a qual não é de nenhuma maneira coagida ou necessitada por outro, e apenas por sua perfeição é causa de toda a perfeição.” (KVII4§5).

18 “Em suma, a ideia da finalidade, que fundamenta os conceitos vulgares de perfeição e imperfeição, é uma outra forma daquele processo de abstração que consiste em pensarmos uma parte qualquer da realidade como se ela se explicasse só por si.” (TEIXEIRA, 2001, p. 178). Por sua vez, segundo Negri (1993, p. 181), “A anomalia está na perspectiva radicalmente antifinalista da filosofia de Spinoza, onde por finalismo se entende – como Spinoza entende – todo projeto metafísico que submeta a iniciativa do múltiplo a uma síntese transcendental.”

suprimir as necessidades humanas e agir para isso fazendo, assim, coincidir os fins divinos com os fins humanos¹⁹. Sabendo que os homens agem movidos por seus desejos e apetites, definidos estes por Spinoza na sétima definição da Parte IV da *Ética*, como o fim, poderíamos encontrar evidências de pressupostos teleológicos, por exemplo, na teoria do *conatus*²⁰ cujo fim ou objetivo interno seria a conservação e o útil do ser, mas nada além disso que pudesse implicar numa finalidade transcendente.

Pelo que discutimos anteriormente, é fácil compreender o problema do livre-arbítrio criticado pelo pensador holandês como uma ruptura com a concepção judaico-cristã de que existe uma liberdade da vontade para escolher ou fazer o que quiser. Mais ainda. O problema está em relacionar a vontade com a liberdade. Spinoza colocou o problema da vontade na Parte I da *Ética*: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária.” (EIP32). Logo, a vontade é apenas um modo de pensar como o intelecto (EIP32Dem.). A vontade não é livre (coagida), pois envolve uma existência determinada como a dos modos finitos, assim, ela depende, necessariamente, de outras causas. Desta forma, Spinoza também rompeu com a concepção cartesiana da vontade como uma faculdade absoluta de querer ou não querer, de afirmar ou de negar, pois o que existe são apenas volições singulares, instáveis e efêmeras. Segue-se que, Deus ou a substância absolutamente infinita não opera pela liberdade da vontade (EIP32cor.1). Assim, nem entendimento nem vontade fazem parte da natureza de Deus, pois não são causas livres, mas modos determinados por outras coisas. Todavia, a vontade e o intelecto passam a se coincidir numa só coisa

19 Apesar da ontologia antifinalista em Spinoza, alguns estudiosos têm inferido sobre a possibilidade de princípios teleológicos em sua filosofia, como ressaltou Gleizer (2014, p. 217-8), “A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não conduzem Espinosa a negar o caráter teleológico de nosso comportamento, nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta.”

20 Todavia, numa corrente de pensamento contrária à ideia de finalidade no *conatus*, Laurent Bove (2010, p. 32) defendeu que o “conatus é desejo sem objeto porque não é nada mais que a produtividade real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma.”

em Deus enquanto fazem parte do atributo pensamento divino, pois “estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (pela prop. 29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de maneira certa.” (EI P32cor.2). Nesse sentido, como explicar o aparente paradoxo segundo o qual o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus, mas fazem parte de Deus, pois são determinados a existir e a operar de maneira certa?

A hipótese está no fato que, para Spinoza, intelecto e vontade são uma só e mesma coisa em Deus, mas diferentes entre os modos finitos, ou melhor, a vontade e o intelecto no divino difere do sentido empregado pela modalidade finita. Por conseguinte, segundo Chauí (1999, p. 911), “[...] mesmo que se conceda que a vontade é um atributo da essência de Deus, nem por isso as coisas teriam sido por Ele produzidas doutra maneira e noutra ordem.” Assim, Deus não tem vontade para criar, escolher ou fazer qualquer coisa em vista de uma necessidade, pois isto implicaria na sua carência enquanto tem potência absolutamente infinita.

7 DA LIBERDADE HUMANA OU A POTÊNCIA DO INTELECTO

Os homens, segundo Spinoza, são modos finitos da Substância (o corpo²¹ e a mente²²), ou seja, as afecções substanciais e aquilo que existe em outra coisa (EI Def.5) e, por serem concebidos por outra coisa, não são livres. Os modos finitos, como o corpo e a mente, fazem parte de dois diferentes atributos: o Pensamento e a Extensão de uma única Substância. (Trata-se do problema do Paralelismo²³ ou da união psicofísica, ou a pluralidade simultânea para ser mais coerente com o pensamento spinozano).

21 “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.” (EIIPost1). O corpo é constituído por uma pluralidade de corpúsculos (duros, moles e fluídos) relacionados entre si pela harmonia de suas proporções de movimento e repouso.

22 A mente faz parte das afecções de seu corpo e das ideias das afecções deste: “A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.” (EIIP23).

23 ‘A doutrina do paralelismo não restitui a ideia de uma unidade presente na concepção espinosana, pois introduz uma forma de dualismo e de pluralidades irredutíveis.’ (JAQUET, 2011, p. 36). Segundo a pesquisadora francesa, termo paralelismo seria inadequado no texto spinozano onde muitos inferem, equivocadamente, uma união do corpo e da mente.

Na Parte II (*Da natureza e a origem da Mente*), Spinoza diz que, a mente é a ideia do corpo e este é objeto daquela, pois “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.” (EII P7).

Spinoza, na *Ética*, ao tratar da teoria dos afetos, afirma que agimos quando estamos fundados numa causa adequada (*causa adaequata*), ao contrário, padecemos (pelas paixões), quando agimos fundados numa causa inadequada (*causa inadaequata*) ou parcial (EIIIDef.2). Segundo Spinoza (EIIIDef.1), a causa adequada é quando o efeito é percebido claro e distintamente. A causa inadequada ou parcial é quando o efeito não é compreendido por ela só. Além disso, o conceito de Agir e de Padecer (Paixão) correspondem, respectivamente, a causa adequada e a causa inadequada. Nesse sentido, temos a definição dos Afetos como “[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.” (EIIIDef.3). O afeto, relacionado à causa adequada, é uma ação; caso contrário, é uma paixão. Temos, nessa mesma definição de afeto, outra distinção: a de afeto e afecção. Embora Spinoza defina os afetos pelas afecções nem todas as afecções são afetos, pois enquanto o afeto é a variação da potência (*conatus*), a afecção é a modificação que o nosso corpo sofre, por exemplo, ao ser afetado por outro corpo.

Todos os seres têm um esforço (o *conatus* como vimos anteriormente) para perseverarem em suas existências (EIIIP6-7); é uma Potência ou força interna²⁴. Na Parte IV (Sobre a Servidão humana e a força dos Afetos) da *Ética*, a potência humana é tratada como uma parte finita da Potência infinita de Deus. Para Spinoza, “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 [...]” (EIIIP9S). Logo, tanto no corpo como na Mente há uma Potência (*potentia*): o esforço para existir e para agir e o esforço para pensar. Os afetos primários, pela definição geral dos afetos da Parte III da *Ética*, são três: a Alegria, a Tristeza e o Desejo, que podem diminuir ou aumentar a potência: a

24 Em latim, *virtus* deriva de *vis*, força, pois para Spinoza, como vimos, Potência e Virtude são uma só e mesma coisa (EIV Def8).

Alegria é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior, pois aumenta a Potência; a Tristeza, por sua vez, é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor, pois diminui a Potência. Por fim, o Desejo é a nossa essência ou a potência. Segue-se que, somos afetados e afetamos vários outros corpos que nos compõem ou decompõem segundo Encontros (*occursus*) favoráveis ou desfavoráveis.

Por conseguinte, a Parte IV (*Da servidão humana ou as forças dos afetos*) da *Ética*, demonstrou a servidão humana enquanto uma impotência causada pela força de afetos que são paixões. Spinoza mostrou, todavia, o que está e o que não está no poder do homem como a problemática do acaso (*fortuna*). Além disso, o homem servo sujeito às paixões e as condições de possibilidade do homem livre, ou seja, aquele que é conduzido pela razão. Nesse contexto, surge a seguinte questão: Se Deus é o único ser livre e se há a possibilidade da liberdade humana, como pode o homem como modo finito sujeito à servidão das paixões tornar-se livre, ou seja, agir fundado em causas adequadas?

Por fim, na Parte V (*A potência do intelecto ou a liberdade humana*) da *Ética*, Spinoza problematiza a possibilidade da liberdade humana que se dá através da potência da mente ou da razão. Os homens, por exemplo, não têm um livre-arbítrio para querer ou fazer o que quiser, ou seja, não são dotados de uma vontade livre, mas eles podem tornar-se livres²⁵ se seguirem os ditames da razão no qual terão um maior poder sobre os seus afetos e menos padecerão e se conhecerem sua natureza e seus afetos. Assim, uma solução spinozana, por exemplo, para a sua servidão encontra-se na chamada potência do intelecto ou da razão segundo o qual o homem pode exercitar sua liberdade, pois longe de ser plenamente livre, torna-se mais livre a partir do esforço (*conatus*) racional em buscar o que é útil para sua natureza (aumentando sua potência e conservando seu ser), conhecendo adequadamente (clara e distintamente) as coisas e seus afetos, conhecendo, enfim, a causa de

todas as coisas. O ápice desse esforço cognitivo leva a mente ao conhecimento de Deus²⁶. E é partir do desejo de conhecer a Deus, pelo terceiro gênero de conhecimento (intuição) que a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub specie aeternitatis*). Assim, a potência da mente, conduzida pela razão, nos leva a pensar e agir adequadamente, e com isso, a realização ética, a saber, a liberdade e a felicidade (*amor intelectual de Deus*)²⁷. O homem livre, nesses termos, aproxima-se da figura de um sábio (*sapiens*) que, para Spinoza, não é um personagem asceta ou absolutamente estável afetivo e intelectualmente, mas um indivíduo cujo modo de existência é mais potente, e nisso ele difere do ignorante (*ignorans*), que é um indivíduo impotente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Spinoza, os que nascem livres e permanecem livres têm ideias adequadas. Os homens livres procuram unirem-se uns aos outros pela amizade e não pelos favores. São também gratos uns aos outros. Por conseguinte, o homem livre é aquele que, conduzido pela razão, vive de acordo com a sociedade comum com suas leis, mas também ele é livre na solidão, no estado natural, onde obedece apenas a si mesmo e não é levado a obedecer por medo. Segundo Deleuze, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, mas o filósofo francês não diz que o homem, por não nascer livre, morra livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois a natureza do homem livre em Spinoza é um processo de atualização da potência e da razão humana. Outros pesquisadores também compartilharam desta ideia²⁸. Mas se o homem

26 “O sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus.” (EIVP28).

27 Nas palavras de Spinoza, “[...] entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação [*salus*] ou felicidade ou liberdade: no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens.” (EVP36S).

28 Segundo Silva (2013, p. 260), “A atividade espinosista não é a ação empreendida por um sujeito livre, capaz de se sobrepor à causalidade natural, mas é o tornar-se livre do indivíduo por meio da compreensão das causas atuantes na natureza.” Por outro lado, diz Negri (1993, p. 298), “O homem não nasce livre, ele assim se torna [...] através de uma metamorfose na qual seu corpo e seu espírito, agindo concertadamente, reconhecem na razão o amor.” Por fim, para Bove (2010, p. 67), “Se Espinosa escreve que um homem pode tornar-se ‘inteiramente livre’, é difícil, inversamente, conceber que um homem possa ser ‘inteiramente’ passivo; pois esse estado de total servidão suporia que ‘nossa natureza’ estivesse inteiramente em regime de heteronomia.”

25 Como diz Deleuze (2002, pp. 89-90), na sua emblemática tese: “[...] o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se [...]” Assim, Deleuze não diz que o homem por não nascer livre morra não livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois a natureza do homem livre é um processo de atualização da potência. Alguns pesquisadores também compartilharam desta ideia.

(modo finito) é livre, qual a natureza de sua liberdade em relação à liberdade de Deus? A liberdade humana, em restrito, não pode ser total, ontológica ou infinita, pois somente Deus é uma coisa livre como causa livre; por outro lado, como vimos, há os modos finitos enquanto determinados pela substância, o que não seria empecilho para se pensar numa liberdade dos modos (homens), principal objetivo da ética spinozana.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. (Patrística).

BENJAMIM, C. (Org). **Estudos sobre Spinoza**. Tradução de Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BOVE, L. **Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese**. São Paulo: Autêntica, 2010. (Col. Invenções Democráticas).

CHAUI, M. **A nervura do real - Imanência e Liberdade em Espinosa**. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

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

CHAUI, M. **Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV**. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/37973>>. Acesso em: 13 mar. 2020.

DELEUZE, G. **Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978, 1981)**, Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Frago, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: Ed. UECE, 2009. (Coleção *Argentum Nostrum*).

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

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

GLEIZER, M. A. **Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luiz César Guimarães de Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).

MUNAR, M. B. *Affectus y servitudo em la Ethica de Spinoza*. In: **Taula (UIB)**, Ilhas Baleares, junho, n. 9, 1988, pp. 75-88.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramalheti. São Paulo: Editora 34, 1993.

RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução: Claudio Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SILVA, C. V. **Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

SPINOZA, B. **Breve tratado**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

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

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

TEIXEIRA, L. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

VÁSQUEZ, A. S. **Ética**. Tradução de João Dell'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.



OS AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA*

JOCILENE MATIAS MOREIRA **

INTRODUÇÃO

Spinoza é um dos mais representativos filósofos da modernidade, bastante estudado até os dias de hoje. Seu pensamento encontra-se no mais genuíno racionalismo. Nasceu em Amsterdã, em 1632, filho de um mercador, sua família tem origem judaica portuguesa, foi perseguida pela comunidade católica e refugiada na Holanda, uma república calvinista. Seus pais chamaram-no de Bento (Baruch em Hebraico). Em 27 de julho de 1656, com apenas 21 anos, sem ter publicado nada ainda, por não aceitar alguns pontos da igreja ortodoxa judaica, como as diversas interpretações que tinha da bíblia, na sinagoga de Amsterdã os anciãos o expulsaram da comunidade judaica, acusando-o de heresia.

E mesmo com essa tentativa, sem sucesso, de silenciá-lo seu pensamento vem ecoando século após século, até chegar aos dias atuais sendo estudado por diversos estudiosos, nas mais diversas áreas. Após a sua excomunhão, Spinoza não mais assinou o nome Baruch, declarando seu desprendimento da religião e cultura judaica. Adotou o nome cristão (embora nunca tendo se convertido ao cristianismo) de Benedictus, do latim, o qual também, assim como os outros dois tem o significado de “bendito”, “bem aventurado”, sendo essa grafia firmada no cenário filosófico.

O pensamento de Spinoza nos apresenta uma ruptura em vários assuntos filosóficos, com destaque para sua obra magna, a saber, a *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. A *Ethica* é dividida em cinco partes, cujos títulos são respectivamente: Sobre Deus; A natureza e a origem da mente; A origem e a natureza dos afetos; A servidão humana ou a força dos afetos; A potência do intelecto ou a liberdade humana. Essa ordem geométrica utilizada por

* Este artigo é um recorte da minha dissertação do mestrado.

** Graduação em Filosofia (Licenciatura) e Mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE).

Spinoza constitui-se em partir de definições que são evidentes por si mesmas, ou seja, não precisam de demonstrações e se referem às coisas particulares; de axiomas que são juízos que também não precisam de demonstrações, porém são mais abrangentes e dizem respeito às relações entre as coisas em geral; e, de proposições acompanhadas por corolários e/ou escólios, que são consequências retiradas das proposições ou observações com finalidade de explicar o sentido das proposições ou resolver alguma polêmica gerada por alguma objeção.

Para Spinoza, Deus e natureza são dois nomes para a mesma realidade, isto é, a única substância constituinte do universo. *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza) é um ser que consiste de infinitos atributos¹, dos quais nós podemos apenas conhecer dois deles extensão e pensamento, já que é somente com eles que temos algo em comum. Essa substância (Deus) que é tudo o que existe é *causa sui*², existe por si mesma, e por existir por si mesma é absoluta e infinita, sendo o seu conceito concebido sem necessidade de envolver o conceito de qualquer outra coisa. Aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido, são os modos, da qual não podem existir e nem serem concebidos sem a substância, ou seja, tudo o que é determinado a existir é determinado por Deus. Os modos são aquilo que é e se concebe em outro. Sendo “em outro”, o modo não existiria sem aquilo de que é modalidade. Os modos contemplam três categorias: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e

1 “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a essência dela” (E1Def4). Em Spinoza os atributos são todos os gêneros de ser que constituem a substância cuja única distinção desta é que são infinitos apenas em seu gênero e não absolutamente como a substância.

2 “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (E1D1).

modos finitos. Assim sendo, é na categoria de modos finitos que se encontra o ser humano³.

Para Spinoza, o ser humano é afetado de muitas maneiras. “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (E3Def3). Após essa definição, é necessário um esclarecimento dos termos afeto (*affectus*) e afecção (*affectio*), pois eles são bastante parecidos, mas tem significados distintos. O termo “afecção” aparece pela primeira vez na *Ethica* quando o autor define o que seja um modo: “por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido” (E1Def5).

Com isso, podemos notar que há duas formas pelas quais as afecções podem ser compreendidas. A primeira é que elas são os modos da substância. A segunda é que as afecções podem ser entendidas como alterações nos modos, isto é, como o efeito da ação de um modo sobre outro; ou como o próprio autor chama: imagens das coisas.

1 Os AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA

O corpo humano é atingido de diversas maneiras, por diversos afetos e com isso ele age. Tentaremos demonstrar aqui os principais afetos. Spinoza, no prefácio da terceira parte da *Ethica* (a saber, denominada de A origem e a natureza dos afetos) inicia fazendo uma crítica àqueles que escreveram sobre os afetos e a natureza humana, pois os afetos eram tratados como algo que não faz parte de nossa natureza, tendo que, na maioria das vezes, moderá-los ou até mesmo anulá-los, como por exemplo, citado anteriormente, no epicurismo para atingirmos certa liberdade e/ou a tranquilidade da alma é preciso moderar os prazeres e limitarmos nossos desejos. Assim, em Spinoza, não precisamos abominá-los ou desprezá-los, e sim, compreender a origem e a natureza dos afetos.

Somos um modo finito de Deus, e ter um corpo significa ser afetado de muitas maneiras. Quando algo acontece no corpo, ou seja, quando o corpo é afetado de alguma forma, a ideia

dessa afecção é um afeto. Logo, quando o corpo sofre alguma afecção, já que estamos sempre em relação com os demais modos finitos da Natureza, nossa potência de agir é aumentada ou diminuída. Para Gilles Deleuze, o afeto é todo modo de pensamento não representativo ou que não vem seguido de um objeto, ou seja, “todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado afeto” (2019, p. 35). Diferente do conceito de ideia, a qual tem por base algo que pode ser representada, uma realidade objetiva. Já, na definição 3 da parte III da *Ethica*, Spinoza define afeto como “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”.

Tais modificações também ocorrem em nossa mente, pois à medida que temos ideias adequadas nossa mente age e à medida que temos ideias mutiladas e confusas padecemos. Consequentemente, “quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age” (E3P1C). Porém, para Spinoza, o corpo, sendo atributo da extensão, não pode ter domínio da mente, que é atributo do pensamento, e nem o contrário, a mente pode determinar o corpo a agir. Assim como também não há uma superioridade de um sobre o outro.

A mente e o corpo agem, mas, na maioria das vezes, não conhecemos as causas que nos levam a agir. Quando as pessoas têm consciência de suas ações acreditam que são livres, entretanto desconhecem o motivo pelo qual foram levados agir. Ou seja, não fazemos aquilo que queremos, fazemos aquilo que está de acordo com nossa potência. A vontade da mente é, dessa forma, os próprios apetites e tais vontades podem mudar de acordo com modificação do corpo. Assim, cada pessoa age em concordância com o seu próprio afeto. Quando somos afligidos por afetos opostos não conseguimos tomar nenhuma decisão e quando não temos nenhum afeto tendemos, sob qualquer incentivo, a ficar de um lado para outro. Nesse sentido, “tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa” (E3P2S).

³ Vale aqui ressaltar que, para Spinoza Deus, não criou o ser humano, não o ama e não necessita do seu amor. Com isso, a existência do ser humano não é necessária, a sua essência não envolve a existência.

Dessa maneira, a essência da nossa mente é a ideia da existência do nosso corpo, ideias estas adequadas e inadequadas.

Sendo modos singulares finitos, somos uma potência natural de existir e agir, esta potência é o *conatus*, que é:

A potência interna de autoperseveração na existência que toda essência singular possui porque é expressão da potência infinita da substância [...] a essência atual do corpo e da mente. Mais do que isto. Sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência, o *conatus* é uma força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. O *conatus* possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e mente pelo *conatus*, Espinosa os concebe essencialmente como vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte. Esta é o que vem do exterior, jamais do interior (CHAUI, 2011, p. 84-85).

Em sua obra *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa II*, Marilena Chaui não define o *conatus* como autoconservação, como uma tendência ou inclinação, e sim como uma afirmação atual de si mesmo, ou seja, “uma potência que constitui o ser de todo modo finito como essência atual de uma coisa singular que, por isso, é uma afirmação de sua essência na existência” (2016, p. 173-174). É por ser esforço de autoperseveração no ser que o *conatus* não pode ser autodestrutível, sua afirmação só pode ser contrariada por outro *conatus*, pois “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (E3P4), assim, enquanto produzirmos esforço, iremos durar, continuar na existência.

A nossa força interna é sempre positiva, e quanto maior essa força, mais nos afirmamos na vida, a diminuição dessa força pode nos levar à destruição, que é a morte, porém a morte de si é sempre por uma causa externa, já que “a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência; ela não a nega” (E3P4D), assim na nossa essência não pode haver algo que possa nos destruir. E para nos mantermos na existência é necessário que possamos conseguir tudo aquilo que venha a contribuir para o fortalecimento e elevação do nosso *conatus*, isto é, que busquemos tudo que for útil e bom para o desenvolvimento do nosso corpo e da nossa mente. E ao fazermos isso, estamos

nos afirmando na existência, e quanto mais afirmamos a vida, mais somos livres e felizes.

O aumento e fortalecimento do nosso *conatus* pressupõem a atividade do que seja bom e útil para a nossa existência. A questão do que seja bom e mau em Spinoza corresponde às definições de bem e mal; além disso, tais questões são conceitos relativos e dependentes da perspectiva de cada um. Segundo Spinoza, o bem “é o que sabemos com certeza, nos ser útil” (E4Def1) e o mal “é o que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (E4Def2), ou seja, o bem é aquilo que leva a um aumento da potência de existir, e o mal aquilo que leva a diminuição da potência de existir. Tais conceitos não são absolutos, mas sim subjetivos, pois dependem da maneira como cada pessoa percebe a realidade. Assim, o que uma coisa é considerada bem para uma pessoa pode ser considerada mal para outra, além disso que é considerado bem em um determinado momento, após um tempo e dependendo das circunstâncias pode deixar de ser considerado como um bem.

Uma coisa apenas pode ser boa para nós quando ela traz consigo algo em comum com o nosso *conatus*, e o oposto, ou seja, algo é mau quando é contrário a nós. Existem nas noções de bem e mal critérios de avaliação dos apetites e desejos, referentes na definição de uma pessoa boa ou má. Assim, concluímos que, na vida ética afetiva, é verdadeiro o esforço para manter o que é bom e afastar o que é mau.

Quando atribuído apenas à mente, o *conatus* é denominado por vontade, mas se ele for atribuído à mente e ao corpo⁴ chama-se apetite. No entanto, para Spinoza, a essência do homem é o desejo, eis que, “entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida em que estão conscientes de seu apetite” (EP9S), ou seja, o desejo é o apetite e a partir que temos uma consciência dele, assim ter desejo é a própria atividade do *conatus*.

Diferentemente, Aristóteles define o desejo⁵ como o “apetite do que é agradável”, ou seja, referindo o desejo relacionado ao corpo.

4 Spinoza não definiu o esforço atribuído somente ao corpo.

5 Em Aristóteles, o desejo faz parte da nossa natureza, porém não está totalmente perante o nosso poder, pois as vezes está ligado à razão e as vezes não. Mas o desejo pode ser educado e torna-se bom.

A vontade, segundo o autor, seria a “apetição que se move de acordo com o que é racional”, referida à mente. Precursor do conceito de vontade, Aristóteles afirma que é necessário ser livre o bastante para determinarmos os fins de nossas ações e não ficarmos dominados por um mecanismo natural do desejo, dessa forma, a vontade significa a total autonomia da razão em relação ao desejo. Com isso, o desejo pelo meio será sempre uma decorrência do desejo pelo fim. Porém, o querer não é uma escolha deliberada, “embora lhe seja evidentemente afim” (1111b20). Em síntese, a escolha deliberada está relacionada com àquelas coisas que estão em nosso poder (EN III 2: 1111b20-30). Assim, o querer é antes diferente da escolha deliberada do que idêntico a ela, já que a escolha não pode ser definida como nenhum desejo, inclusive o querer. O querer é um modo de desejar de acordo com a razão, pois o objeto do querer é o bem e a razão é a única operação psíquica capaz de perceber corretamente o bem.

Spinoza afirma, na introdução do *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), que não podemos desistir imediatamente de bens que a experiência mostra ter consequências graves. E a razão é que esta aprendizagem baseada na experiência negativa não transmite claramente ao contemplativo o caráter do verdadeiro bem. Nos parágrafos 12 e 13 do TIE, Spinoza explica brevemente o que entende por “verdadeiro bem” e “sumo bem”, respectivamente:

Aqui apenas direi brevemente o que entendo por verdadeiro bem e, simultaneamente, o que seja o sumo bem. Para que isso seja retamente inteligido, é de notar que “bom” e “mau” não se dizem senão relativamente, a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa e má segundo diversas relações, e do mesmo modo “perfeito” e “imperfeito”. Nada, pois considerado em sua própria natureza será dito perfeito ou imperfeito, principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza. Como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza é incitado a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem; o sumo bem contudo, é aí chegar de modo a que ele frua tal natureza com outros indivíduos, se possível. Qual seja,

porém, aquela natureza, mostraremos em seu devido lugar, que sem dúvida é o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira. (TIE §12 e §13).

Em Spinoza, a diferença entre desejo e vontade não está entre os apetites do corpo e os da mente, pois como o desejo é o apetite do qual temos consciência, nossa essência é determinada a fazer algo a partir de uma afecção, seja ela do corpo ou da mente. Além disso, a vontade não é definida como um apetite, mas como uma volição que não se distingue do ato de afirmar ou negar produzido pela mente, ou seja, “a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa” (E2P49). Como a vontade não é uma faculdade absoluta a qual tendemos ou não a algo, e sim uma afirmação ou negação da ideia enquanto tal, portanto, a vontade é sempre determinada, pois toda ideia é determinada, já que uma ideia é “um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (E2Def3). Assim, como nossas ideias a nossa vontade também é determinada.

A ideia que a nossa mente produz, mantém uma relação de dependência com os nossos afetos e com a nossa vontade, já que nossas volições são particulares. Dessa maneira, nossa relação afetiva depende do tipo de ideias e afetos tanto em Aristóteles, quando mesmo agindo mal tendo em vista o bem, como em Spinoza, quando no campo das futilidades, buscamos a felicidade. Como a experiência nos mostra que quando estamos diante de algo que nos causa prazer, nosso corpo sofre afecções e com isso agimos. E essas ideias que temos das afecções do nosso corpo, como já demonstrado, são os afetos, assim podemos concluir que todo afeto é uma forma de conhecimento, e conseqüentemente, todo conhecimento é afetivo.

De acordo com Spinoza, o desejo é um impulso que nos leva a buscar aquilo que consideramos que nos traga prazer ou satisfação. Os desejos fazem parte da natureza humana, além de ser uma força importante que guia a nossa ação e nosso comportamento. O desejo, como nos explica Chauí:

Chama-se, então, carência, vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento, aquilo que os gregos chamavam de *hormé*. Essa ambigüidade do desejo, que pode ser decisão autônoma ou carência, transparece quando consultamos os dicionários vernáculos, nos quais se sucedem os sentidos de desejar:

querer, ter, vontade, ambicionar, apeteecer, ansiar, anelar, aspirar, cobiçar, atração sexual. A oscilação dos significados aparece na diferença sutil de duas palavras em português: desejanter (o vocábulo exprime uma ação) e desejoso/desejosa (o vocábulo exprime uma carência). (CHAUI, 2011, p. 16).

Os desejos podem ser irracionais, o que nos faz agir de maneira egoísta, podemos ser prejudicial ao outro ou até a nós mesmos. Com isso, não podemos ter como objetivo de vida seguir os desejos, mas buscar compreendê-los, procurar a verdade sobre as coisas e agir conforme tal compreensão. Quando buscamos a verdade e a compreensão sobre as coisas, passamos a agir de maneira mais racional e coerente com os nossos objetivos, e dessa forma, podemos alcançar a felicidade, já que a falta de compreensão é fonte de sofrimentos e problemas.

Resumidamente, é através do *conatus* que surge o apetite, do apetite forma-se o desejo e o desejo nos impulsiona. O desejo é o primeiro dos afetos, que juntamente com a alegria e a tristeza formam todos os outros afetos que fazem parte da nossa natureza e atuam na nossa maneira de agir, pois tanto a felicidade quanto a tristeza podem ser vistas como um aumento ou diminuição da capacidade de agir e de pensar. Em relação ao desejo, pode-se entender da própria potência de agir, na medida em que assume a forma de um esforço para perseverar no ser e repelir a esse que é contra ele.

É de nossa natureza nos afastar de tudo que tende a diminuir a nossa potência e nos aproximar de tudo que nos alegre. E a nossa “mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo” (E3P12), ou seja, a mente empenha-se por lembrar-se das coisas que nos trazem alegrias. E, quando, por acaso, imaginamos algo que diminui nossa potência, ela irá se esforçar o máximo que puder para recordar ou imaginar algo que seja capaz de eliminar a existência disso. Posto isso, não apetece à mente ter ideias de coisas que travanquem a sua capacidade de agir, da mesma forma, que possa prejudicar a capacidade do corpo de agir.

A partir da proposição 12 da terceira parte, segundo Pierre Macherey, no desenrolar da vida afetiva tudo passa a estar relacionado ao desejo, uma relação de poder que é dividido em dois polos: um máximo e um mínimo, que conduzem

a uma relação de prazer ou dor. Esse desejo expressa a presença de um impulso essencial para perseverar no próprio ser. O desejo, como já definido anteriormente, é como a:

[...] expressão mental do *conatus*, tem em si força suficiente para iniciar e sustentar todos os movimentos pelos quais a alma é animada, sem necessidade de tomar emprestadas motivações de outras fontes que alterariam o caráter completamente objetivo e natural de seu impulso; e é daí que ele extrai sua determinação de afeto primário. Mas a isso é preciso acrescentar que, na realidade concreta do desenrolar da vida afetiva, o desejo nunca se apresenta em estado puro, tal como surge de seu primeiro impulso, em relação apenas à potência de ser que se afirma em cada um de nós: e é precisamente por isso que a consciência, que a percebe apenas através de seus efeitos, permanece geralmente ignorante de sua verdadeira natureza, tal como é explicada a partir de sua causa, uma causa que escapa à primeira vista do alcance de consciência e, portanto, permanece inconsciente (MACHREY, 1995 p. 129 – Tradução nossa)⁶.

E por sermos determinados de modo inevitável pela necessidade de perseverar no ser, os nossos desejos sucedem da necessidade de nossa natureza, de tal forma que só podem ser compreendidos por meio dela. Há em Spinoza, uma distinção dos desejos que vem da razão e dos que vem da imaginação. Os desejos que vem da razão são chamados de ação, por estarem ligados à mente e, portanto, distintos e claros, os desejos que surgem da razão são ativos e aumentam o nosso potencial. Em contraste com o desejo ativo, que é sempre causa de alegria e nunca de tristeza e, em última análise, leva ao mais alto nível de felicidade, os desejos que são o resultado de ideias mutiladas e inadequadas que inibem nossa capacidade de agir são paixões e não podem ser racionalmente concebidos.

6 [...] *expression mentale du conatus, a suffisamment de force en lui-même pour enclencher et soutenir tous les mouvements dont l'âme est animée, sans avoir besoin d'emprunter à d'autres sources des motivations qui altèreraient le caractère complètement objectif et naturel de son élan; et c'est de là qu'il tire sa détermination d'affect primaire. Mais à cela il faut ajouter que, dans la réalité concrète du déroulement de la vie affective, le désir ne se présente jamais à l'état pur, tel qu'il est issu de son impulsion première, en rapport uniquement avec la puissance d'être qui s'affirme en chacun de nous: et c'est précisément pour cette raison que la conscience, qui ne le perçoit que par l'intermédiaire de ses effets, reste généralement ignorante de sa vraie nature, telle qu'elle s'explique à partir de sa cause, cause qui se dérobe au premier abord à la saisie de la conscience et demeure ainsi inconscientel.*

Os desejos passivos não podem ser o resultado da compreensão racional porque a razão nunca pode conceber nada que limite nosso potencial. O desejo que surge da razão é ativo, pois nossa própria essência sempre tende a aumentar nossa capacidade de ação. Tudo o que é consequência do pensamento racional ou da compreensão de uma necessidade natural surge da razão e é exclusivamente humano. Esses desejos são fruto da alegria e resultam sempre da compreensão do que nos faz bem, ou do que nos é útil.

Como os desejos ativos são o resultado de ideias adequadas, eles são sempre de natureza da mente e estão sempre associados à alegria e não à tristeza. Como resultado, quanto mais esforço a mente coloca no desenvolvimento de ideias claras e distintas, mais ela amadurece e continua a perseverar no ser. Spinoza acredita que a tristeza é uma emoção que inibe o pensamento, portanto, é incapaz de gerar ideias apropriadas ou desejos ativos. Spinoza refere-se ao desejo humano de ser conduzido pela razão como firmeza e generosidade o esforço que cada pessoa faz em usar apenas a razão para ajudar os outros sem esperar nada em troca.

Em um nível filosófico, as emoções mais fortes vêm da alegria e as mais fracas da tristeza. Agora, explicamos que não há conotação de negatividade em relação às paixões, podemos dizer que elas podem ser alegres e tristes. A compreensão clara dos fatores externos que nos afetam é o que leva à presença de afetos alegres, pois somos a causa adequada do que compreendemos. Assim, por marcar a transição de um nível de perfeição menor para um maior, a alegria é o afeto que aumenta nossa capacidade de ação, fortalece nosso *conatus* e a tristeza é entendida como uma paixão que nos enfraquece.

Dessa forma, podemos compreender também o amor e o ódio, posto que o “amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior” (E3P13S). Dito de outra forma, o amor é a alegria acompanhada da concepção de um objeto que julgamos ser a sua causa, enquanto o ódio (que “nunca pode ser bom” – E5P45) é a tristeza acompanhada dessa mesma concepção. Assim, quando amamos alguém ou

algo, buscamos tê-lo sempre conosco e fazemos de tudo por preservá-los. Contrariamente, quando odiamos algo, demonstramos aversão e desejamos a sua destruição, pois tal imagem nos causa tristeza. Segundo Spinoza, uma vez nutridos pelo ódio a um objeto, iremos nos alegrar com a imagem de sua destruição. Dessa forma, “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo” (E3P15), e também, simplesmente por considerarmos algo alegre ou triste, podemos amá-lo, quando temos aqui a simpatia, ou odiá-lo por antipatia.

Até o simples fato de imaginarmos que uma coisa possui algo de semelhante com o objeto que nos afeta de alegria ou tristeza passamos a amar ou a odiar tal coisa por acidente. Quando, por exemplo, gostamos de alguém e esta pessoa usa um perfume de uma fragrância específica, sempre que sentirmos tal cheiro, iremos nos lembrar com amor de tal pessoa. Mas se, por ventura, passamos a odiar aquela pessoa, passaremos a odiar também tal fragrância. Mas se, por acaso, uma determinado coisa que nos causa tristeza nos faz lembrar de algo que nos traz alegria passamos a odiar e a amar tal coisa. O estado da mente que decorre de dois afetos diferentes é o que Spinoza chama de flutuação de ânimo.

[...] Pois o corpo humano (pelo postulado 1 da P2) é composto de um grande número de indivíduos de natureza diferente e pode, portanto, (pelo ax. 1 que segue o lema 3, na sequência da preposição 13 da parte 2), ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, poderá igualmente afetar muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por tudo isso, podemos facilmente conceber que um só e mesmo objeto pode ser causa de muitos e conflitantes afetos. (E3P17S).

De acordo com Macherey, a tese enunciada no corolário da proposição 17 é retomada na proposição 18, levando em consideração o cenário em que o corpo já foi afetado simultaneamente por múltiplos fatores: nesse caso, a mente também percebe essas coisas simultaneamente, apesar do fato de serem totalmente diferentes umas das outras e não terem nenhuma conexão, além do fato

de que ambas trabalharam em nossos corpos ao mesmo tempo. Como resultado, a semelhança inerente entre essas coisas, bem como quaisquer conexões potenciais, não têm influência na formação dessa associação, que é totalmente dependente da feliz coincidência de que o corpo preservou o traço.

E enquanto estivermos afetados pela imagem de uma coisa, iremos considerar tal coisa como se estivesse presente, mesmo não existindo, ou seja, a imagem que formamos de uma coisa é, mesma, seja ela referente a algo do passado do futuro ou de uma coisa presente. E assim, no escólio 2 da proposição 18 da EIII, Spinoza define a esperança como “uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida.” O medo como uma tristeza instável que resulta do pensamento de algo duvidoso. E se retirássemos a dúvida, a esperança torna-se a segurança e o medo torna-se o desespero. Já o gáudio “é uma alegria surgida da imagem de uma coisa passada de cuja realização tínhamos dúvida” e a decepção “é uma tristeza que se opõe ao gáudio”.

A esperança é, assim, uma alegria que traz consigo uma tristeza, pois a esperança amparada por garantias que podem ser tomadas como certas, torna-se contentamento, e o medo se transforma em desespero. E a ambiguidade desses sentimentos é uma boa ilustração da ambivalência afetiva, como nos mostra Macherrey:

[...] a esperança é uma alegria, ainda que incerta, associada à representação de uma coisa como passada ou futura; mas a incerteza própria dessa alegria decorre do fato de que, ao mesmo tempo que essa coisa passada ou futura, não podemos nos impedir de imaginar simultaneamente a existência de outras coisas que tornam essa coisa contingente e, portanto, podem fazer com que não seja: assim, aquele que experimenta tal sentimento fica exposto enquanto está suspenso na esperança de experimentar medos quanto ao fato de a coisa acontecer ou não, o que o mergulha na tristeza. Simultaneamente, aquele que teme a vinda de algo ao qual associou um sentimento de tristeza e que por isso desgostou, mantém, enquanto isso não aconteceu, uma esperança, por mais fraca que seja, de que possa ser evitado, porque instintivamente ele imagina todas as coisas que poderiam se opor à sua vinda, e conseqüentemente ele se alegra e conseqüentemente forma na proporção a

esperança de que ela não chegue. (MACHERREY, 1995 p. 175 – Tradução nossa)⁷.

As proposições 19 e 20, que retomam os conceitos de amor e ódio introduzidos anteriormente nas proposições 12 e 13, em torno das quais se desenvolveu uma análise racional da relação com o objeto, já fornecem uma dimensão prática para a projeção temporal do afeto ao iluminar a direção em que todos os nossos sentimentos estão nos levando e o que acabará trazendo nossas esperanças e medos sobre como eles estão conectados às representações das coisas, excluindo os objetos aos quais, com o uso da imaginação, atribuímos uma emoção de alegria, aquelas coisas que amamos e as coisas que, por outro lado, poderiam ser condenadas à destruição se aplicássemos a elas uma emoção de tristeza.

O desenvolvimento de complexos afetivos tem sido associado a coisas que geralmente são vistas como completamente neutras, bem como o fato de essas coisas serem apresentadas como indiferentes ao desejo intenso que involuntariamente passou a ser expresso nelas. Por conta disso, é necessário, neste contexto, o uso de termos específicos para relacionamentos objetivos; essas coisas não servem a outro propósito senão fornecer uma fonte externa de informação para um desejo autônomo que é aprofundado pela dinâmica do *conatus*. Spinoza segue enfatizando o princípio fundamental da imitação dos afetos, que é a fonte de todas as relações afetivas entre as pessoas. Em uma seção subsequente⁸, ele explora a variedade de conseqüências desse princípio e explica as regras específicas da economia afetiva que regem os jogos contrários de amor e ódio, baseados em um desejo fundamental de felicidade.

7 [...] *l'espérance est une joie, si incertaine soit-elle, associée à la représentation d'une chose comme passée ou future; mais l'incertitude propre à cette joie tient au fait que, en même temps que cette chose passée ou future, nous ne pouvons nous empêcher d'imaginer simultanément l'existence d'autres choses qui rendent cette chose contingente, et donc peuvent faire qu'elle ne soit pas : ainsi celui qui éprouve un tel sentiment est exposé tant qu'il est suspendu à l'espérance à éprouver des craintes quant au fait que la chose arrive ou non, ce qui le plonge dans la tristesse. Symétriquement, celui qui redoute la venue d'une chose à laquelle il a associé un sentiment de tristesse et que ainsi il a prise en grippe, garde, tant que celle-ci n'est pas advenue, un espoir, si faible soit-il, qu'elle puisse être évitée, parce qu'instinctivement il imagine toutes les choses qui pourraient s'opposer à sa venue, et per suite il se réjouit et en conséquence forme à proportion l'espérance qu'elle n'arrive pas.*

8 Que vai da proposição 35 à proposição 47 da EIII.

CONCLUSÃO

Junto com a necessidade de entender bem os nossos afetos, Spinoza nos coloca no âmbito ético ao nos retirar de uma moralidade que frequentemente nos isola e resulta em sentimentos tristes que diminui o nosso *conatus*, libertando-nos para caminhar em direção a uma interação com mais pessoas, pois é na coletividade que nossa potência se fortalece. Segundo nosso filósofo, a *Ethica* não é um manual prático de regras a seguir, mas um guia prático para ajudar cada pessoa a encontrar seu próprio caminho para a felicidade.

Conhecer nossos afetos nos permitirá ter acesso à liberdade. Além de conhecê-los, é importante interpretá-los e determinar que sentido eles dão à nossa existência. Os afetos mais fortes são aqueles alimentados pelo conhecimento, e estes nunca podem ser vinculados a um código de conduta porque isso comprometeria a própria liberdade. Conhecer nossos afetos nos permite transitar de um estado de perfeição para outro maior. Dessa forma, preferimos buscar bons encontros que façam sentirmo-nos mais alegres, em vez de encontros e ideias que nos façam nos sentirmos tristes.

Os afetos fazem parte da natureza humana. Eles também podem ser vistos como uma variação ao lado de nossas capacidades. A filosofia de Spinoza não clama por julgar os afetos a ponto de desmerecê-los como ações humanas, mas sim por compreendê-los. Somos livres para expressar nossas paixões sem sermos punido, sem negar sua legitimidade ou sem escondê-las. Pois é compreensão dos afetos que nos mostra a passagem de uma vida de servidão para uma vida de liberdade, uma vida feliz.



REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Martins. **O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 1985, 1999.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa II**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Cia das letras, 2011.
- DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza. (Vincennes 1978-1981)**. Trad. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Eveline Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Júnior, Jefferson Alves de Aquino. 3. ed. Fortaleza: EdUECE, 2019. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza et le problème de l'expression**. Paris: Minuit, 1968.
- FRAGOSO, E. A. da R. As definições de *causa sui*, substância e atributos na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Revista Crítica**, v. 2, n. 1 Londrina: jun. 2001.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, Fortaleza-CE, v. 2, n. 4, p. 11–31, 2021. DOI: 10.23845/kalagatos.v2i4.5678.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Os modos infinitos e finitos na *Ética* de Benedictus Spinoza. **Mediações - Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 2, n. 2, p. 13–16, 1997. DOI: 10.5433/2176-6665.1997v2n2p13.
- JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva: Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza: La troisième partie, La vie affective**. Paris: Universitaires de France. 1. éd. 1995, novembre.

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

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Trad. Cristiano Novaes de Rezende – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.





A TEORIA DA EDUCAÇÃO IMPLICADA NA FILOSOFIA DE SPINOZA: POSSIBILIDADE OU DEVANEIO? QUEM SE AVENTURA?

JOSÉ EDINALDO GOMES GUIMARÃES *

INTRODUÇÃO

A filosofia de Benedictus de Spinoza (1632-1677) pode ser considerada uma obra clássica, tanto no sentido etimológico da palavra, como, também, por conter temas recorrentes, jamais saturados. Comentar os textos desse filósofo não é um empreendimento fácil, necessitando de um bom tempo de estudos e pesquisas. A obra spinozana por mais pensada, comentada e questionada que seja nos parece que nunca será exaurida. Este artigo está dividido em três partes: Na primeira, *A filosofia de Spinoza é para todos?*, aborda-se esta filosofia na perspectiva de uma ética que se observou capaz de ultrapassar as barreiras do tempo e de contemplar o homem moderno mesmo com toda a sua diversidade. A ética spinozana consiste em que o homem observe sua conduta no mundo e o estimule a buscar o Sumo Bem e como perseguir nesta empreitada a conquista da felicidade, isto é, de como viver bem. Em *“O Spinoza educador de Rabenort”*, faz-se uma breve análise dos principais pontos do texto de Willian Louis Rabenort (1870-1938) que, com seu livro *Spinoza como educador* (2016), conduz o leitor a perceber na vida e obra do mestre holandês uma teoria da educação que, embora não tenha sido escrita, é plenamente percebida e potencialmente possível de ser desenvolvida. Em *O “Homem spinozano”*, por fim, discute-se alguns pontos principais da teoria dos afetos de Spinoza: como o homem é afetado, quais as consequências dos afetos. O intuito deste artigo é a associar diversos estudiosos de Spinoza e

* Licenciado em Pedagogia pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA; Licenciado em Português pela Universidade Estadual Vale do Acaraú – UVA; Pós-graduado (especialização) em Ensino de Língua Portuguesa e Literatura pela Faculdade Ateneu – FATE; professor da rede pública municipal de Fortaleza - CE, atualmente é mestrando do Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará – UECE. E-mail para contato: edinaldoguima60@gmail.com

apaixonados pela educação em torno dessa teoria implicada, mas que tem potencial para ser revelada. Aventure-se!

1 A FILOSOFIA DE SPINOZA É PARA TODOS?

“Eu não era mais o mesmo homem...” Foram com essas palavras que o personagem do livro *O homem de Kiev* descreveu sua experiência após ter lido Spinoza¹. O personagem da narrativa havia lido a *Ética*, demonstrada segundo a ordem geométrica (1677), o principal escrito do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632 – 1667) uma obra que contempla vários temas da Filosofia, como ontologia, metafísica, epistemologia, ética e política. A *Ética* pode ser compreendida como filosofia de vida porque apresenta uma forma de como o homem conduz-se na existência e institui uma doutrina que colabora para que este possa compreender a si e aos outros dentro da totalidade da natureza. O sistema spinozano, constitui-se, sobretudo, uma ética da alegria, da felicidade e da liberdade. A filosofia de Spinoza – revolucionária ainda nos dias atuais – é um instrumento que se revelou fundamental para a compreensão do gênero humano; que se faz, também, pela colaboração de todos que seriamente estudaram, compreenderam e propagaram seu pensamento nestes mais de três séculos.

Spinoza não é apenas mais um filósofo. A potência de seu pensamento mede-se por sua capacidade de produção além do espaço em que abordou os problemas do seu tempo. As disposições, conexões e alianças que permite constituem sua riqueza e sua potencialidade de atualidade. (LARRAURI, 2006, p. 217).

Spinoza olha para o corpo, para as paixões, pensa a relação da imaginação e o uso da razão e estabelece o gênero da ciência intuitiva, estágio

1 Trecho do livro *O homem de Kiev* transcrito por Deleuze na apresentação do seu livro **Espinosa Filosofia Prática**. (DELEUZE, 2002, p. 7).

no qual o homem é livre.² Ao pensar sobre o corpo ele interroga: O que pode o corpo? Para um filósofo seiscentista, essa pergunta é, sem dúvida, um grande mistério, dado que muitos conhecimentos sobre o homem só ocorreram muito tempo depois. A questão levantada por Spinoza não é puramente filosófica, mas, também, científica, social, política e cultural, e tudo isso é discutido na sua obra. O que é essencial na obra do mestre é a compreensão que os corpos produzem encontros, pois a partir destes encontros surgem incontáveis mudanças no corpo e na mente. E quanto mais um corpo é modificado, mais ele se torna apto a se expor a outras mudanças e maiores são as possibilidades de interação com outros corpos. Dessa forma, o autor reconhece um novo sujeito, isto é, o sujeito ativo, produtor de novos conhecimentos, com capacidade para a invenção, capaz de produzir o novo nas diversas formas de manifestação da vida humana.

A filosofia de Spinoza é, ademais tudo que foi exposto anteriormente, estranha dentro da tradição filosófica ocidental. Propõe uma reflexão sobre o corpo, uma análise das paixões, uma unidade da imaginação com a razão; propõe em definitivo uma ética cujos imperativos estão baseados na consideração do corpo, e por isto se situa na origem de toda reflexão moderna que a partir de Nietzsche e Freud realizará uma crítica da concepção tradicional de homem e do humanismo que dele deriva. (LARRAURI, 2006, p. 219).

Ao pensar o homem na sua filosofia, Spinoza pensa o gênero humano e por isso se destaca, se coloca à frente do seu tempo. Larrauri vai explicar que a filosofia moderna a partir do século XVII “esforçou-se em descrever a constituição do sujeito sobre a base de separar a razão do instinto, os homens do resto da natureza, a alma do corpo, o espírito da matéria, a moral da vida”. (LARRAURI, 2006, p. 220). Sendo Spinoza a única exceção que pensou o homem como uma unidade. Todavia, essa ressignificação não é apenas conceitual, pois estabelece o rompimento radical com a tradição

filosófica: “Na moral tradicional quando corpo agia a alma padecia e a alma não atuava sem que o corpo padecesse. Para Spinoza o que é ação na alma é necessariamente no corpo, o que é paixão no corpo é necessariamente na alma”. (DELEUZE, 2002, p. 24).³ Dessa forma, para Spinoza, a mente e o corpo constituem-se um único e mesmo ser, isto é, não existe comando da mente sobre o corpo, nem o corpo pode determinar a mente a pensar, portanto, não pode haver sobreposição de um parte sobre a outra.

A filosofia de Spinoza se separa radicalmente da filosofia grega clássica para a qual os indivíduos são particulares porém suas essências são universais (a forma é o que importa nesta concepção) assim como se separa da filosofia cartesiana segundo a qual o mais importante segue sendo a parte imaterial do homem (sua parte racional, o espírito). Nenhuma das duas constituíam um pensamento capaz de abordar o corpo, a matéria em sua especificidade. A filosofia de Spinoza é a primeira filosofia materialista, a primeira filosofia do corpo. Logra surpreendentemente a unidade que todos os filósofos buscavam desde os pensadores pré-socráticos: seu conceito de matéria, de corpo, reelabora os conteúdos que historicamente se davam a estes termos [...] A natureza une numa única substância a *res extensa* e a *res cogitans* de Descartes: o resultado é uma ideia de corpo material, sensível, que possui em si mesmo o movimento e a vida. (LARRAURI, 2006, p. 227-228).

Percebe-se também na *Ética* de Spinoza, diferentemente da tradição filosófica, a ausência de um possível mal ou desvio de conduta da qual o ser humano precisa lutar incansavelmente e sendo constantemente constrangido à renúncia

3 “Se Espinosa revoluciona a tradição negando que o ser humano seja uma substância e um composto substancial e afirmando que o corpo é uma singularidade dinâmica e intercopórea, maior ainda é a revolução operada quanto à alma, ou o que o filósofo denomina *mens*, a mente. A tradição recebeu dois legados: o platônico, que define a alma como o piloto no navio, isto é, uma entidade alojada numa outra para comandá-la, mantendo-se a distância dessa outra que simplesmente lhe serve de morada temporária; e o legado aristotélico, que define o corpo como *órganon*, isto é, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. Estes dois legados, embora diferentes, trazem um outro, que lhes é comum: a ideia de que a alma é uma substância dotada de faculdades, isto é, funções específicas e autônomas, existente em ato potencial, que ela atualiza se dispuser das condições corporais adequadas para isto”. (CHAUI, 2011, p. 69).

2 “O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse de sua potência de agir, ou seja, quando seu *conatus* é determinado pelas ideias adequadas de onde decorrem afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. A liberdade está sempre ligada à essência e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que dela regula.” (DELEUZE, 2002, p. 90).

de todos os prazeres da vida. A doutrina de Spinoza é a doutrina do homem, da alegria; é a filosofia do corpo e os corpos se encontram, se afetam. “A filosofia de Spinoza se converte num canto à alegria, ao prazer de viver, na busca do riso e do rechaço ao pranto.” (LARRAURI, 2006, p. 230).

Dada a sua característica de ampliação e de aprofundamento dos temas, a filosofia de Spinoza nos serve como modelo de formação de sujeitos éticos, pois a moral na *Ética* não modifica a natureza humana, não busca produzir um homem novo por meio da repressão e da negação de si, das suas paixões, das suas vontades e dos seus desejos; não se baseia na abstinência e na recusa dos prazeres. “As filosofias que se baseiam na austeridade e na repressão querem transformar a águia em cordeiro”. (LARRAURI, 2006, p. 238). O modelo ético da filosofia de Spinoza constitui a ideia de essências particulares, portanto, não havendo nada que seja considerado inteiramente “bom” ou “mau” para todo o gênero humano. “Resta, enfim, indicar quanto o conhecimento desta doutrina é útil para a vida” (E2P49Esc). Assim, a obra de Spinoza constitui-se uma filosofia de vida que nos torna sujeitos éticos, sem modificar nossa essência ou nos tornar cativos.

O desejo forma parte da natureza e não pode mudar. O que se pode mudar é a forma de desenvolver o desejo, uma forma ativa ou uma forma passiva. E somente a forma ativa de desenvolvimento do desejo configura um sujeito ético na medida em que torna manifesto toda uma estratégia de domínio de conhecimento de si mesmo. Este modelo de formação de um sujeito ético, na medida em que não se baseia na austeridade nem na abstinência, mas sim na ampliação e no aprofundamento, não é um modelo repressivo. (LARRAURI, 2006, p. 239).

2 O SPINOZA EDUCADOR DE RABENORT

Consideramos Spinoza como educador partindo do próprio significado etimológico que a palavra carrega. Educador é uma palavra que deriva do latim *educator*, que etimologicamente significa aquele que cria. Assim, ao elaborar sua filosofia, teria sido Spinoza um educador.

Como sabemos pela biografia de Spinoza por Colerus e Lucas o mestre holandês jamais exerceu a atividade formal de professor, isto é, ministrar aulas em uma instituição regular de ensino. Sabe-se, pelas suas cartas, que tivera

alguns pupilos e que o mesmo ministrava aulas para estes. Aos amigos mais íntimos, ele aprofundava mais as questões que discutia apresentando a estes o seu pensamento mais profundo. Ao ser convidado a assumir uma cátedra em Heidelberg, a recusou⁴. A recusa da cátedra não o descaracteriza como professor, visto que o mesmo teve toda uma atividade docente, isto é, teve alunos consigo, escreveu livros, influenciou pensamentos, etc.

Dado ao caráter universal da obra de Spinoza, a contribuição da sua doutrina para a educação se encontra na possibilidade do aprimoramento do pensamento nas etapas que envolvem a criança em direção a fase adulta, nas trocas de experiências que se estabelecem na escola, na relação das crianças com a natureza, dentre tantas outras ações humanas das quais a educação tem o importante papel de orientar esse desenvolvimento. A obra de Spinoza apresenta muitas reflexões que podem ajudar no processo de desenvolvimento humano. Rabenort nos diz que o filósofo olhou para a educação como um processo natural e necessário para que o homem possa desenvolver-se em busca da perfeição; que em Spinoza se comunga com a ideia de liberdade. De onde podemos presumir que, por compreender esse caráter natural da educação como processo, Spinoza não viu a necessidade de escrever a sua pedagogia. “A educação, de acordo com a filosofia de Spinoza, deve ser compreendida e estimada através do estudo da natureza humana”. (RABENORT, 2016, p. 204).

4 “Foi neste mesmo ano que o eleitor palatino Charles-Louis, de gloriosa memória, informado da capacidade deste grande filósofo, quis atraí-lo a Heidelberg para ali ensinar a filosofia [...]. Ele lhe ofereceu em nome de seu príncipe, junto com a cátedra de filosofia, uma liberdade muito extensa de raciocinar segundo seus princípios, como julgasse mais a propósito, *cum amplissima philosophandi libertate*. Mas a esta oferta acrescentou-se uma condição que não contentava de forma alguma Spinoza; porque, de qualquer extensão que fosse a liberdade que lhe acordasse, ele não devia de forma alguma empregá-la em prejuízo da religião estabelecida pelas leis. E isto é o que parece ser a carta do doutor Fabricius, datada em Heidelberg, em 16 de fevereiro (ver *Spinozæ Oper. Posth.*, Epist. 53, p. 561N. [...]). Ele respondeu a M. Fabricius em 30 de março de 1673, e recusando cortesmente a cátedra de filosofia que lhe ofereceram. E afirma que a instrução da juventude seria um obstáculo a seus próprios estudos, e que jamais havia pensando em abraçar semelhante profissão. [...]” (COLERUS, Trad. Fragozo, p. 13 e 14, Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 17 dez. 2021.

A infância é um tema importante na filosofia de Spinoza, recebendo tratamento original e ocupando, na economia geral de seu pensamento, uma função – responder à problemática transição de todo indivíduo que, como mostra a experiência e nos informa Spinoza, não nasce livre, nem racional, mas pode tornar-se. (MERÇON, 2009, p. 13).

Em Spinoza, o conhecimento da essência é necessário para conhecer a si mesmo e conhecer o mundo. Rabenort entende que é a essência do homem que nos torna racional. A razão é, portanto, o que nos leva ao conhecimento das coisas. Nesse aspecto, a educação se torna colaboradora da razão no entendimento das coisas que nos afetam e da nossa relação com o mundo. Assim, a educação abre portas para novas relações, e quanto mais o homem é submetido aos encontros orientados para seu crescimento e emancipação, ou para usar um termo spinozano, quanto mais ele for educado para a liberdade, mais possibilidades de viver uma vida plena e feliz ele terá, pois esta é a essência do homem, o desejo de vida abundante, próspera e realizada, que, em Spinoza, se comunga com a ideia de conhecer a Deus pela potência do intelecto humano ao nível desenvolver por Ele uma amor não religioso, não um amor-temor, mas o amor intelectual.

O fato de que a essência do homem é, acima de tudo, o que o torna racional e o que faz considerar todo o esforço pela supremacia tanto física quanto mental, é o princípio mais fundamental que a filosofia tem a contribuir para a educação. (RABENORT, 2016, p. 95).

Rabenort sustenta a hipótese de que existem fragmentos no *Tratado Político* (1677) que exprimem a intenção de Spinoza escrever algo diretamente sobre a educação. Todavia, o mesmo não explicita nenhum motivo para a desistência do filósofo. O autor salienta que nada nos escritos de Spinoza é inteiramente estranho à educação. E, aprofunda mais esse entendimento com a seguinte observação: “A distinção entre a experiência e a razão, como as duas formas de consciência é a base para classificação que Spinoza dá aos processos educativos” (RABENORT, 2016, p. 183). Portanto, a consciência de que o homem é passível, constantemente, de encontros fortuitos e o entendimento das consequências desses encontros, nele e nos demais homens e nas coisas, constitui-se como uma das

contribuições pedagógicas da obra de Spinoza para a educação, na concepção de Rabenort. “Os critérios de educação implícitos na filosofia de Spinoza estão contidos na própria natureza humana. O fim para o qual o homem deve ser educado é para que ele possa exercer o seu poder ao máximo”. (RABENORT, 2016, p. 193). A filosofia de Spinoza mostra caminhos para que o homem possa criar bons encontros alegres e produtivos, emancipatórios, ou seja, encontros que gerem liberdade e não servidão pelo medo, ameaça e coisas similares.

A importância de uma filosofia como a de Spinoza associada às concepções educacionais colaboraria desde a formação acadêmica dos docentes ao aprimoramento de suas práticas educativas, pois estudantes e professores estão se relacionando reciprocamente nos seus espaços pedagógicos. Portanto, torna-se imperativo por parte dos professores compreenderem a força desses encontros em si e nos estudantes, como transpor os que são inadequados, e como melhorar as relações ético-pedagógicas com o intuito de efetivamente transformar os ambientes e as relações que possivelmente gerariam homens que não conseguem evoluir e contribuir para a formação humanística de estudantes conscientes de seu papel no mundo e das relações que o envolvem.

À medida que nos desviamos dos aspectos do corpo humano resumidos neste capítulo para uma consideração sobre o lugar do intelecto no sistema de Spinoza, é inspirador refletir sobre a sua atitude digna e até sublime, em relação às instâncias de fragilidade humana especialmente características da juventude, que deixam perplexos e irritam os professores, cuja tarefa é o controle e a disciplina, e que muitas vezes são eles próprios varridos para os vórtices da paixão pela sua incapacidade de compreender, se não para admirar, as emoções dos outros, para não dizer as suas próprias. (RABENORT, 2016, p. 127 e 128).

3 O “HOMEM SPINOZANO”

O que Spinoza afirmou continua sendo motivo de muita discussão, pois a partir do modelo euclidiano, o autor buscou demonstrar a existência e a imanência de um ente absolutamente infinito o qual chama de Deus. Compreende-se da sua filosofia que Deus não é um ente transcendente e criador, como se conceitua o Deus das grandes religiões

monoteístas, que cria as coisas da sua livre vontade ou liberalidade do seu poder, mas uma Substância (“Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido”. E1Def2) que produz tudo no Universo a partir da necessidade da natureza de sua essência: Deus é, portanto, produtor. O autor identifica este ente que é causa de si e causa de tudo com a Natureza. Assim, o filósofo cunha a célebre frase, em latim, *Deus sive Natura*, que se traduz por Deus, ou seja, a Natureza.

Deus é constituído de *natureza naturante*, que corresponde à substância e seus atributos, e *natureza naturada*, que se refere a todas as coisas produzidas no universo.⁵ A substância é formada de infinitos atributos infinitos dos quais o intelecto humano percebe apenas dois: a extensão e o pensamento. O atributo extensão é a essência produtora da matéria, isto é, dos corpos líquidos, sólidos e gasosos, ou seja, é a parte material da Natureza ou a coisa extensa (*res extensa*). O atributo do pensamento é a essência produtora da mente, das ideias, do intelecto, nela surgem as ações psíquicas do homem, é a parte não material da Natureza ou a coisa pensante (*res cogitans*). Ambos os atributos, por uma cadeia de modificações, agem, determinadamente, a fim de produzir tudo o que existe e conhecemos por via do intelecto. Os atributos, conforme a necessidade produtora de Deus se modificaram produzindo os *modos*, isto é, todas as realidades existentes no Universo. Cada *modo* é somente a realidade da mesma, única e eterna substância (Deus) e por não serem causa de si estes não são nem infinitos e nem eternos. O homem é *modo* do atributo pensamento e *modo* do atributo extensão e é constituído de corpo e mente (ou intelecto). As duas partes constituintes

5 “Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar, o que se deve compreender por natureza naturante e por natureza naturada. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (pelo corol. 1 da prop. 14 e pelo corol. 2 da prop. 17), Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas.” (SPINOZA, 2016, p. 35).

da natureza humana são, por determinação, uma só e única coisa, ou seja, um só e único indivíduo, como já comentado.

O homem se torna o resultado dos encontros que se estabelecem com os outros homens e com as demais formas concebidas. As constantes trocas que se dão na mente e no corpo por meio das interações entre as coisas produzidas formam o que Spinoza chama de afetos: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (SPINOZA, 2016, p. 98). Os afetos são as afecções, ou seja, as marcas no corpo que são provocados pelos encontros fortuitos e necessários (conforme as determinações de Deus) pelos quais somos forçados a um aumento ou redução da nossa potência de existir. Dado que esses encontros se dão no corpo, a mente que é ideia do corpo, percebe essas marcas mediante as afecções que são formadas. Esta, por sua vez, também é afetada de igual modo por essas afecções, pois como se sabe tudo o que ocorre no corpo acontece, também, de igual modo, na mente.

A vida, as afecções, as paixões, as virtudes, os desejos, os apetites se relacionam na filosofia de Spinoza como “ponto de inflexão” no pensamento filosófico. Para a tradição e algumas morais que a seguiram, o homem detém uma força de ação e controle sobre suas ações, desejos e paixões, e que não poderia ser constrangido a sentir, pensar, agir, falar por nada mais que sua livre escolha e opção (livre-arbítrio). O mito do livre-arbítrio constitui-se, portanto, como a capacidade que o homem teria para dominar seus próprios pensamento e de realizar escolhas, sendo capaz de regular a sua vida e de estabelecer o seu destino. Dessa forma, o homem seria capaz de opor-se ao império das forças da natureza que agem sobre e contra ele e de controlar e modificar a sua própria natureza.

O homem é por natureza desejoso de perseverar no existir, isto é, a essência que constitui a vida humana e a vida das demais formas produzidas é *cupiditas*, ou seja, desejo de manter-se na existência. Os afetos são responsáveis por aumentar ou diminuir a nossa potência de existir (*conatus*) e são originados

a partir das afecções que são gravadas no homem a partir dos encontros. Estes podem ser ativos ou passivos. Os afetos passivos são aqueles causados pela interação com outros corpos e são as origens das paixões. Os afetos ativos surgem do esforço espontâneo da mente e são sempre ações alegres. Portanto, os afetos exercem no homem forças de dominação e servidão (paixões) ou forças de potência de agir e liberdade (razão).

É importante entendermos como se dá essa ação na mente referente ao esforço que ela faz para perseverar no agir. Spinoza diz, repetidamente, que a mente se esforça por imaginar aquelas situações que promovem sentimentos de alegria, e por conseguinte, auxiliam o corpo a perseverar no existir. E, também, a mente imagina as coisas que destroem os afetos de tristeza que diminuem a potência de agir do corpo. Assim, o filósofo conclui que as afecções que ocorrem nas coisas que o homem ama ou odeia são percebidas pela sua mente. Ela é capaz de amar aquilo que causa alegria nas coisas que se ama, e odiar aquilo que são causa de tristeza nas coisas que se ama. Por exemplo: se uma coisa afeta de alegria aquilo que determinada pessoa ama, imediatamente, esta pessoa será afetada, igualmente, pelo mesmo sentimento de alegria e será preenchida de amor por aquela coisa que afetou o objeto que ama. Se, do contrário, uma afecção causa tristeza na coisa que determinada pessoa ama, também, este, será, imediatamente, afetado de tristeza, e por conseguinte, será tomado de ódio pela aquela coisa que causou tristeza no objeto que ama. No entanto, se determinada coisa afeta de tristeza o que uma pessoa odeia o resultado é que esta pessoa será afetada de alegria, e conseqüentemente, se encherá de amor por aquilo que causa tristeza no que odeia. Disto, se percebe que “a relação originária da mente com o seu corpo e de ambos com o mundo é a relação afetiva” (CHAUI, 2011, p. 81). Spinoza ao observar as relações humanas percebeu esse parâmetro comportamental que é próprio da natureza humana. E percebeu, também, estes desdobramentos que a mente humana realiza como um guardião, ou sentinela, sempre pronta e sempre buscando o aumento do seu *conatus*, isto é, busca um modo de perseverar a si e o corpo na existência. Dessa forma,

conclui Spinoza, que a mente enquanto ideia do corpo só existe enquanto o corpo existe. Assim, o homem é constantemente afetado de vários sentimentos de alegria ou tristeza (e dos sentimentos que derivam destes)⁶ e afetado também quando as coisas que ama ou odeia são afetadas diretamente que afetam diretamente.

As afecções do corpo e as ideias das afecções na mente não são representações cognitivas desinteressadas e fragmentadas. Se o fossem, seriam apenas experiências dispersas e sem sentido. São modificações da vida do corpo e significações psíquicas dessa vida corporal, fundadas no interesse vital que, do lado do corpo, o faz mover-se (afetar e ser afetado por outros corpos) e, do lado da mente, o faz pensar. Qual é o interesse vital? A existência e tudo quanto contribua para mantê-la. (CHAUI, 2011, p. 80).

A proposta de Spinoza na terceira parte da *Ética* é que a partir do conhecimento da genealogia da natureza dos afetos e do poder que a mente possui para compreendê-los e regulá-los o homem possa buscar apenas os afetos positivos, isto é, aqueles que aumentem seu desejo de existência. Sem esse conhecimento, possivelmente, o homem continuará preso ao mito que ele detém em si o poder de escolha e podendo conduzir-se por si mesmo ao caminho da felicidade.⁷ Portanto, a doutrina dos afetos de Spinoza constitui-se, antes de tudo, uma alternativa para o homem tornar-se egresso do cativeiro da servidão para a liberdade pela via do uso da razão e do conhecimento.

CONCLUSÃO

Spinoza deixou um legado para diversos pensadores que o sucederam e sua obra se perpetua através destes filósofos que, de certa maneira, tornaram o seu pensamento mais acessível com o desenvolvimento de novas linhas de entendimento a partir dos escritos spinozanos. Evidentemente, na obra de Spinoza não existe um tratado direcionado exclusivamente à educação, porém busca conhecer o gênero humano. Dessa

6 Spinoza define a alegria, a tristeza e o desejo como afetos primários e que a partir destes são derivados todos os outros afetos. (E3P11ESC).

7 Não seria possível neste artigo desenvolvermos toda a teoria dos afetos e explicar como a mente pode regulá-los e nem como produz os afetos ações. Em nossa pesquisa de mestrado, cujo título é *Convergências possíveis entre ética e educação na teoria dos afetos de Benedictus de Spinoza* trataremos desse tema mais detalhadamente.

forma, a compreensão do homem é um processo de educação. “E desde que Spinoza não dá um tratamento sistemático ou explícito da educação, nossa tarefa envolve a construção da teoria da educação que está implicada na sua filosofia.” (RABENORT, 2016, p. 75).

Os encontros produtivos e alegres como uma boa aula, um ambiente acolhedor na escola, etc. são importantes pois elevam a potência de existir dos professores e estudantes. Já os encontros que produzem dor e sofrimento reduzem essa potência. A busca dos encontros alegres, das relações que produzam o aumento da potência de existir é o que os educadores e estudantes devem, obstinadamente, perseguir a fim de que o corpo e mente estejam impregnados desses bons afetos para a manutenção do *conatus*.

Portanto, dado que a interação entre corpos é um imperativo da vida humana, a compreensão de como o homem é afetado, quais são as consequências das paixões e como produzir os afetos alegres constituem-se bases teórico-filosóficas para a formação de sujeitos éticos-afetivos à luz da teoria spinozista dos afetos. Os estudos de Spinoza podem ser utilizados como base de fundamentação para uma teoria da educação que oriente as relações “ético-afetivas” entre professor-aluno, aluno-aluno, a partir da concepção de que quanto mais bons encontros maior a “alegria pedagógica”. Em síntese, significa que quanto mais os sujeitos escolares são afetados positivamente maiores serão as suas possibilidades de obterem sucesso escolar, pessoal e profissional.

Conclui-se o presente artigo com o intuito de realizar associações com os diversos estudiosos de Spinoza e apaixonados pela educação, afim de que coletivamente se possa refletir o legado de Spinoza e dos spinozanos e propor novas linhas de ações pedagógicas com vistas no processo formativo dos professores e ao desenvolvimento das crianças e adolescentes para a produção de homens da liberdade.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 17 dez. 2021.

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

LARRAURI, Maite. *Spinoza e as Mulheres*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago. **Kalagatos** – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza-CE, v. 3, verão 2006 – Número Temático: A Filosofia e as Mulheres, p. 209-244.

LUCAS, Jean Maximilian. **A Vida e o espírito do senhor Benoit de Spinoza**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-lucas.html>>. Acesso em: 17 dez. 2021.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação**. Campinas-SP: Alínea, 2009.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. **O lugar da educação na Filosofia de Espinosa**. Campinas-SP: [s.n], 2008.

RABENORT, William Louis (1870-1938). **Spinoza como educador**. Pref. Juliana Merçon; introd. trad. brasileira Fernando Bonadia de Oliveira; tradução para o português GT Benedictus de Spinoza; coordenação Emanuel Angelo da Rocha Frago/Francisca Juliana Barros Sousa Lima. 1. ed. Fortaleza: EdUECE, 2016.

SPINOZA, Benedictus de (1632-1677). **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. Ed. 11. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

ULPIANO, Claudio. **Pensamento e liberdade em Spinoza**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=oBDEZSx6xVs&t=12s>>. Acesso em: 25 ago. 2021.





TRADUÇÃO

SUMÁRIO OU BREVE EXPOSIÇÃO DA OPINIÃO DE SPINOZA SOBRE A DIVINDADE, A MENTE HUMANA E OS FUNDAMENTOS DA MORAL *

HENRI DE BOULAINVILLIERS **

TRADUÇÃO DE GIONATAN CARLOS PACHECO ***

Este autor ensina que não pode haver senão uma só substância, a qual deve existir necessariamente e ter uma infinidade de atributos dos quais, contudo, nós conhecemos apenas dois, o atributo de extensão e o atributo de pensamento.

Ele prova que a substância é uma ou que não pode haver várias.

1º porque não pode haver duas substâncias de mesmo atributo, e por atributo ele entende o que a mente conhece da substância enquanto constituindo sua essência.

2º porque uma substância de um atributo não pode produzir uma outra de um atributo diferente, tanto quanto coisas que não têm nenhuma relação entre si não podem ser causa uma da outra, pois se isso fosse possível, dois atributos sem relação seriam ou poderiam ser conhecidos um pelo outro, visto que o efeito é conhecido por sua causa, mas é manifesto que não podemos conhecer um atributo por um outro que não tenha nada em comum com ele: então, a substância de um atributo não pode produzir uma outra de atributo diferente. Segue-se, então, que, dada uma substância de um atributo, não pode existir senão ela.

Este raciocínio é falso, ao meu ver, seria preciso ter provado que não podem existir substâncias de atributo diferente.

3º Todo modo ou maneira de existir é naturalmente posterior à substância da qual é modo (porque o autor reconhece dois tipos de seres, a substância e seus modos). Segue-se, então, que a substância conhecida pelo atributo de extensão precede todos os modos de extensão e, portanto, todos esses modos, distinguidos entre si por suas diferentes figuras e formas, podem bem fazer um número entre eles, mas não multiplicar a substância extensa. O autor se serve do mesmo raciocínio a respeito da substância conhecida pelo atributo de pensamento, e ele conclui que todos os modos de pensamento existem em uma simples e única substância pensante, como todos os modos da extensão existem na única e simples substância extensa, o que, não obstante, não faz com que existam duas espécies de substâncias, uma pensante, outra extensa, sobretudo porque é uma só substância considerada ora no atributo de extensão, ora no de pensamento.

O autor ensina ainda que esta substância deve ser necessariamente infinita, pois se não o fosse, estaria limitada por alguns de seus próprios atributos, visto que não podem existir várias substâncias de mesmo atributo ou natureza. Ora, a substância não pode ser limitada ou distinguida de outra substância pelo mesmo atributo; pois eles se distinguiriam deles mesmos por eles mesmos, mas visto que o atributo é o que a mente conhece da substância como constituindo sua existência ou

* Trata-se de um texto que figura nos *Extratos de Leitura [Extraits des Lectures]* de Henri de Boulainvilliers (1658-1722), que teria sido feito a partir de um outro manuscrito, por nós desconhecido, que continha um resumo das ideias de Spinoza. Estabelecemos o texto a partir do manuscrito: *Extraits des lectures de M. le comte de Boulainviller, avec des réflexions*. Bibliothèque nationale de France (BnF). Département des manuscrits: T. 2º: (NAF 11072), pp. 25-48, (Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10073817f>>. Acesso 05 de 2023); e cotejado com o texto estabelecido em BOULAINVILLER, H. *Ceuvres philosophiques*. t. I, ed.: SIMON, R. La Haye: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 1-9.

** HENRI DE BOULAINVILLIERS (1658-1722).

*** Doutorando em Filosofia do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Possui graduação em Filosofia (2012-2016) e mestrado (2017-2019) pela UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Metafísica e Filosofia Moderna.

essência, é claro que tal como o atributo é, tal é a substância. Ora, o atributo é infinito, então a substância é infinita, sendo tal como o atributo.

“Esse raciocínio peca por não ter sido demonstrado que o atributo é infinito, embora tenha sido argumentado que a substância tem uma infinidade de atributos e que a natureza do infinito não é definida”.

Mas como a substância de um atributo não pode ser produzida por outra substância de atributo diferente, toda substância que existe deve existir por si mesma e, conseqüentemente, é de sua natureza existir e existir necessariamente, daí segue-se que a substância é eterna e que sua natureza é existir.

O autor acrescenta que quanto mais realidade uma coisa tem, mais atributos lhe pertencem, o que é evidente, diz ele, pela definição do atributo que implica que por atributo ele entende o que a mente conhece da substância como constituindo sua essência, mas porque cada substância deve ser concebida por si mesma e não como os modos que não são concebidos senão relativa e dependentemente da substância, e o atributo não é senão o que a mente concebe ou conhece da substância como fazendo a essência da substância, segue-se que cada atributo deve ser concebido por si mesmo.

É por isso que, embora a mente descubra vários atributos em uma substância, e a percepção que faz deles seja verdadeira, não devemos concluir disso a pluralidade das substâncias pela pluralidade dos atributos, porque cada atributo sendo conhecido por si e não por outro atributo, a mente não pode deixar de conhecer a pluralidade de atributos em uma substância única. E, de fato, ela não pode pôr em dúvida aqueles de extensão e de pensamento dos quais tem uma percepção distinta e separada. Mas, como é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por ele mesmo, visto que um não é e não pode ser a causa do outro, é também da natureza dos atributos serem concebidos em uma mesma substância, de modo que é verdade dizer que o pensamento e a extensão sempre expressaram a realidade de uma só e única substância.

E daí o autor conclui que, como esses dois atributos de pensamento e extensão se encontram na mesma substância, sem que um seja a causa do outro, nem tendo nada em comum senão sua existência, e que eles expressam a natureza e a realidade dessa mesma substância sem multiplicá-la, ele conclui, digo, que sua natureza e sua essência são tais que esses dois atributos e uma infinidade de outros lhe convém essencialmente sem prejuízo de sua unidade.

Mas como o autor bem previu que seus leitores concluiriam, da pluralidade de atributos cada um expressando a essência de uma substância, antes a pluralidade de substâncias do que a unidade de uma só expressa por dois atributos, reconhecidos por não ter entre eles nada em comum, porque de fato não temos sinal mais evidente e mais conveniente da pluralidade das substâncias do que a diversidade de seus atributos, dado que convimos que eles não têm relação entre si, para remover essa dificuldade ele encaminhou aqueles que ficariam impressionados pela convicção que pretende ter dado da unidade e infinidade de uma só substância, para certas proposições de sua obra, acrescentando que se buscaria em vão uma evidência maior, visto que estabeleceu claramente que a unidade da substância é mais clara que a pluralidade, embora concluída do princípio da diversidade de atributos.

“Quem fez este extrato, não tendo encontrado em nenhum lugar nas obras do autor nenhuma dessas pretensas proposições demonstrativas, diz que não pode conseqüentemente dar nenhuma esclarecimento, e assegura que a faltou transparência [*eau a manqué*] para Spinoza neste lugar, especialmente porque se pode supor que é impossível para qualquer homem propor meios que contenham mais evidência e certeza na ideia de uma única substância do que não encontrar clareza e solidez na conclusão da multiplicidade de substâncias extraídas da pluralidade de atributos” .

Parece que quem fez este extrato esqueceu aqui de dar a definição da substância que dizemos ser, não o que é extenso ou pensante, mas o que existe por si mesmo, definição sem a qual não teríamos a ideia de qualquer coisa existente. É, então, esta definição que prova que não há substância de

atributo diferente, porque o único atributo que é adequado por definição é a existência por si mesma; a extensão ou o pensamento são atributos adjetivos e não essenciais para a definição da substância, e que, por consequência, caem no ranque de modos em relação à existência, como as ideias em relação ao pensamento, ou as figuras em relação à extensão. Então, a pluralidade desses atributos não infere a pluralidade de substâncias, não existindo realmente senão aquilo que existe por si mesmo.

Mas, continuando o excerto, Spinoza assevera que esta substância única dotada de uma infinidade de atributos, cada um dos quais expressa uma essência eterna e infinita, existe necessariamente, e ele lhe dá o nome de Deus, o qual ele sustenta, conseqüentemente, ser único, eterno e necessariamente existente.

1º tanto porque sua essência é a mesma coisa que sua existência, quanto porque 2º o poder de não existir é em si uma impotência nesse poder de existir, o qual é um poder real.

Se, então, não houvesse de necessariamente existente senão os seres finitos que vemos, estes seriam mais excelentes do que o ser infinito que não vemos, mas isso é absurdo; portanto, pode-se concluir que nada existe necessariamente. 3º Quanto mais realidade uma coisa tem, mais força ela tem para existir. É por isso que Deus, sendo o ser absolutamente infinito, dotado de toda realidade possível, tem em si e por si um poder infinito para existir; ele existe, então, necessariamente. Esta prova convém absolutamente às coisas tidas como não produzidas por causas externas, isto é, que existem pela só perfeição de sua natureza, porque para as coisas que dependem de causas externas, é evidente que elas devem toda sua perfeição a causa que as fez existir, tal perfeição sendo muito diferente daquela que convém a Deus, a qual nada deve a causas externas, mas que é uma consequência de sua natureza e de sua existência.

4º De tudo o que existe deve ser dada a causa por que existe, e reciprocamente a respeito do que não existe, a causa da não-existência deve ser dada; por exemplo, por que um triângulo pode existir e por que um círculo quadrado não pode, e as razões de um e outro devem ser tomadas de sua causa intrínseca ou da ideia sob a qual eles são concebidos, isto é, de sua distinção, que nos faz perceber que um é possível e que o outro não é, porque implica contradição. Além disso, que um triângulo exista ou que não exista, pode-se ainda dar a causa dele que deve ser tirada da ordem da extensão corporal, em consequência da qual se pode certamente concluir, ou que um triângulo existe, ou que não existe, ou que é impossível que exista, porque de acordo com essa ordem natural cujas regras são determinadas, é preciso admitir uma ou outra dessas conclusões.

Que se admitirmos a da existência do triângulo em questão, sua causa será tomada ou de sua própria natureza, sob a ideia de que pertence à sua definição existir, ou de uma causa externa, e se a ideia deste triângulo não encerra a necessidade de sua existência, é preciso tomá-la de uma causa externa, essa é uma conclusão necessária e conhecida por si mesma. Donde se segue que a coisa sobre a qual não se pode dar uma razão pela qual não existe, existe necessariamente.

Se, então, alguém nega a existência de Deus, tem a obrigação de alegar uma causa de sua não existência, e essa causa será interna ou externa. Se a primeira, será porque a definição de Deus implica contradição, como a de um círculo quadrado, mas seria absurdo afirmar tal coisa do ser infinito e absolutamente perfeito, não poderia, então, ser uma causa externa, isto é, de outra natureza que Deus, porque se fosse da mesma natureza seria ele mesmo, mas se fosse de outra natureza, não terá nada em comum com ele e, portanto, não pode ser a causa nem de sua existência nem de sua inexistência, visto que foi provado que duas substâncias de atributo diferente que nada têm em comum entre si não podem ser causas uma da outra.

O autor do excerto diz que quis relatar estes quatro argumentos de Spinoza para a prova da existência de Deus, porque os três primeiros são admissíveis não nos princípios do autor, que nada dá a Deus senão em consequência da natureza e da perfeição que ele pretende pertencer à substância com a qual ele o confunde, mas pela razão extraída da natureza das perfeições absolutas que entram na ideia do Ser infinito e perfeito e que são conhecidas por si mesmas, tão evidentemente como as proposições de Spinoza sobre as quais ele baseia todo o seu raciocínio,

a saber: 1º que é mais perfeito poder existir do que não; 2º que o infinito é mais perfeito que o finito; 3º que quanto mais um ser tem de realidade, mais lhe pertence força para existir. Remete o excedente das observações que poderia fazer nesta ocasião ao artigo da refutação inteira que ele se propôs fazer.

Mas ele acrescenta que o 4º argumento é manifestamente falso e de uma consequência tanto mais perigosa, pois se tem a demonstração da possibilidade da criação, a qual sendo uma vez admitida arruína a proposição de Spinoza pela qual ele pretende que duas substâncias de atributo diferente não tenham nada em comum e, portanto, não podem ser causas uma da outra, do que se seguiria que a substância dotada do atributo do pensamento somente jamais poderia produzir o ser extenso.

Spinoza, tendo assim estabelecido a existência da divindade que ele reconhece, pretende mostrar que não lhe atribui nada indigno de sua natureza quando sustenta que a extensão é um de seus atributos, e o faz por dois meios, provando que a extensão não é contrária nem à unidade, nem à perfeição.

A primeira consiste nesta proposição de que nenhum atributo da substância é divisível, da qual conclui que a extensão é uma coisa simples, indivisível e infinita. Aqui está a prova: se houvesse algum atributo da substância que pudesse ser considerado como divisível, seguir-se-ia que cada parte desta divisão seria a substância mesma e, conseqüentemente, seria infinita e existente por si: portanto, haveria várias substâncias de mesmo atributo contra a prova estabelecida; portanto, essas substâncias seriam distintas entre elas por elas mesmas, contrariando a ideia e noção mais comuns que em um todo simples não existe nem diferença, nem divisão, e que não se pode sequer imaginá-las.

Spinoza conclui que a substância considerada sob o atributo de extensão não é, então, divisível e, reciprocamente, que todo ser corpóreo não é divisível enquanto substância, ou seja, que o atributo de extensão não estabelece uma substância divisível enquanto ela é dotada de extensão, mas que os corpos são divisíveis não pela extensão, que não é da natureza expressa do corpo, mas pelos modos ou maneiras de ser que os constituem tais como são. É preciso dizer aqui que o corpo é definido por Spinoza não como uma substância extensa, mas como um modo de extensão.

O segundo meio que deve provar que a extensão não é indigna da natureza de Deus é provado porque somente a divisibilidade e a não-infinitude poderiam ser repugnantes ao ser perfeito, e se mostrou que a extensão substancial não é sujeita a nenhum dos dois.

Spinoza conclui, então, que nenhuma substância pode ser dada nem concebida além e fora de Deus, de sorte que se pode dizer desse ser soberano não somente que ele é um e único, o que é de certa forma absurdo, havendo repugnância e contradição em pensar vários Deuses, mas que ele é o que ele expressa pela palavra *unicus*, isto é, unindo e fazendo o todo geral e absoluto.

Essa substância única considerada sob o atributo de extensão é a próxima e íntima de todos os corpos, não enquanto é dotada do atributo infinito da extensão, pois a esse respeito não há relação, visto que o infinito não pode produzir senão outro infinito, seguindo as leis e a ordem de natureza infinita, mas enquanto esse atributo é o sujeito de todos os modos da extensão, os quais por sua vez expressam o mesmo atributo em sua infinidade e envolvem a ideia dele; pois os modos não podem ser concebidos por si mesmos, mas somente na substância dotada, como ele diz, do atributo da extensão, tanto mais que, seguindo a regra posta acima, não é próprio da substância ser conhecida por si mesma; mas, além disso, o conhecimento da substância precede o dos modos, embora de fato não a conheçamos senão por aqueles, e na medida em que sua ideia envolve a da substância.

É assim que, na linguagem da Escritura, Deus é conhecido por seus efeitos, ou melhor, conhecemos nele a natureza naturada [*nature naturée*] enquanto os diversos modos de pensamento e de extensão expressam os dois atributos infinitos de Deus, de pensamento e extensão.

Ora, pelo nome de corpo, o autor não entende a extensão, nem substância extensa, pois nega que

seja da essência ou da natureza do corpo ser uma substância extensa. Ele pretende que o corpo seja somente um modo da extensão, o que ele expressa dizendo que os corpos são a natureza naturada corporal, cuja causa próxima é íntima, e esta substância infinita considerada sob o atributo da extensão, a qual é extensa e, no entanto, não é corporal, porque todo corpo é modo e ela é substância; assim, ele conclui que, embora Deus seja extenso ou dotado do atributo de extensão, ele não é nem corpo, nem corporal.

A mesma substância considerada sob o atributo do pensamento é da mesma maneira a causa íntima, imutável e próxima dos diversos modos de pensamento, que diferem uns dos outros em razão de suas ideias objetivas, de sorte que também são diferentes de seus objetos, porque é evidente que os modos de pensamento são as ideias, e sabe-se igualmente que cada ideia tem seu objeto que a determina; mas, todavia, o autor adverte que não se deve tomar objetos pela causa das ideias, embora sejam a ocasião, porque um modo de extensão nunca pode ser a causa de uma ideia, o que quer que se torne o objeto, e isso é perceptível assim que se concebe que atributos que nada têm em comum não podem ser causas uns dos outros. Segue-se, então, que a causa íntima e efetiva do pensamento é essa substância simples e única, enquanto dotada do mesmo atributo.

E, reciprocamente, é preciso dizer que um modo de pensamento ou uma ideia não pode ser a causa de nenhum objeto que seja um modo de extensão, pela mesma razão que acabamos de relatar e que é um fundamento em relação à doutrina de Spinoza; de sorte que, em princípio, deve ser estabelecido como axioma que a mente não age sobre o corpo nem o corpo sobre a mente, e que na natureza corporal nenhum efeito pode ocorrer cuja causa deva ser referida à mente, nem na natureza naturada pensante, cuja causa deve ser relacionada ao corpo.

As ideias são, então, simples e absolutamente modos da substância única e real, enquanto dotada do atributo infinito do pensamento, e, conseqüentemente, elas não são substâncias particulares nem modos de uma substância diferente da infinita; mas elas têm todas as suas causas efetivas nela, assim como os corpos não são nem substâncias nem modos de substâncias particulares, mas modos da substância infinita enquanto possui o atributo de extensão. De fato, não é da essência nem do corpo nem da mente serem substâncias, toda a sua natureza está envolvida na existência de uma modalidade, e eles não fruem de nenhuma realidade além, assim o autor conclui que a substância infinita dotada do atributo infinito do pensamento é a causa íntima de todos as mentes.

Ora, como o conjunto e a união de certos modos de extensão sob certas formas de relação estabelecem e formam um corpo de certa classe, gênero e espécie, entre outros corpos, de sorte que toda a natureza desse corpo consiste menos a esse respeito no atributo de extensão da substância infinita do que neste conjunto de seus diversos modos sob certa relação, do mesmo modo o conjunto de certas ideias ou modos de pensamento tendo entre si certa relação, e a um terceiro ser que, em relação aos homens, é seu corpo, forma o que é chamado de mente humano; e assim, embora uma mente não difira *substancialmente* de uma outra, ela difere *modalmente*, e por esta razão uma mente não pode conhecer as ideias de outra, pois embora ambas não tenham extensão, nem partes, a forma de uma ideia difere da de outra ideia; se, então, uma mente pudesse conhecer a ideia de uma outra, a forma de suas ideias precisaria ser semelhante, mas sua distinção prova que elas são diferentes, visto que são modos particulares de pensamento, como os corpos são modos distintos e particulares de extensão.

Ora, como um corpo não pode ser outro corpo, sendo cada um dos diversos modos desta diversidade que é o fundamento da pluralidade, do mesmo modo uma mente é diferente de outra tanto pela forma de suas ideias quanto porque são modos distintos do atributo do pensamento; mas visto que a forma da ideia é o que estabelece sua distinção, e que a mente nada mais é do que a união de várias ideias, mantendo entre elas e o terceiro uma certa relação, é certo que uma mente pode conhecer tão pouco as ideias de outra como a natureza de uma pode estabelecer a da outra.

A natureza da mente não deixa de ser uma, embora os modos de pensamento mudem ou pereçam a cada instante, porque é uma certa regra de constituição dos indivíduos que basta — para conservar sua existência e unidade que o conjunto dos modos dos quais elas são compostas continue na

mesma disposição, ainda que esses modos mudem ou pereçam, ou seja, que outros os substituam em seus lugares — que mantenham a mesma relação entre eles e com o todo, não deixando de fazer existir o mesmo corpo vivente, embora não haja nenhum deles que não perca algumas de suas partes a cada instante, como outros lhes sucedem.

Ora, porque a substância dotada dos dois atributos infinitos de pensamento e extensão não é em nenhuma parte sem esses mesmos atributos, é necessário que de cada coisa existente exista similarmente uma ideia da qual esta substância infinita é a causa próxima e íntima, enquanto dotada do atributo conveniente, da mesma maneira que a mesma substância dotada de extensão é a causa próxima e íntima do objeto ideal ou do sujeito dessa mesma ideia, isto é, do corpo, em relação ao atributo de extensão.

Mas, na opinião de Spinoza, a ideia da mente considerada sem relações com um objeto não difere dele mesmo; assim, segundo ele, é verdade dizer que a ideia da mente e a mente são a mesma coisa, pois verdadeiramente a ideia da mente ou a ideia de uma ideia não é senão a forma desta ideia, considerada como um modo de pensar sem relação aos objetos. A mente está unida a um corpo porque o corpo é seu objeto, e pela mesma razão a ideia de mente está unida à mente que se tornou seu objeto. Deve-se mesmo ir ao ponto de dizer que a mente e sua ideia são a mesma coisa, porque são consideradas sob o mesmo atributo do pensamento, muito mais perfeitamente do que o corpo e sua mente são um único indivíduo, considerados sob uma ou outra relação da extensão ou de pensamento que lhe é própria.



RESUMOS DOS ARTIGOS

A QUESTÃO POLÍTICO-RELIGIOSA NO TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO (TTP)

ARLENE BARBOSA FELIX

RESUMO

As ideias compostas nesse artigo nos levarão a fazermos diversos questionamentos que serviram de embasamento para nos aprofundarmos nas principais questões que assolam esse trabalho, que são a política e a teologia. Dois conteúdos, pelos quais iremos nos debruçar a partir das ideias de um dos mais importantes filósofos do século XVII, Benedictus de Spinoza que contribuiu ardentemente para uma visão mais desmistificadora da prática religiosa em meio a política.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Política. Teologia. Desmistificadora.



LA QUESTION POLITICO-RELIGIEUSE DANS LE TRAITÉ THÉOLOGICO-POLITIQUE (TTP)

ARLENE BARBOSA FELIX

RESUMÉ

Les idées composées dans cet article nous amèneront à poser plusieurs questions qui nous ont servi de base pour approfondir les principaux enjeux qui tourmentent ce travail, qui sont la politique et la théologie. Deux contenus, à travers lesquels nous nous intéresserons aux idées de l'un des philosophes les plus importants du XVIIe siècle, Benedictus de Spinoza, qui a ardemment contribué à une vision plus démystifiante de la pratique religieuse en pleine politique.

MOTS-CLÉS

Spinoza. Politique. Théologie. Démystificateur.



DIREITO NATURAL E DIREITO CIVIL: UMA LEITURA DE SPINOZA E HOBBS

FABÍOLA DA SILVA CALDAS

RESUMO

Ao tratar do fundamento político, é patente a diferença com que Hobbes e Spinoza concebem a natureza do Estado – apesar das inúmeras aproximações entre suas teorias, especialmente quando se toma por base o TTP. Neste artigo, exploraremos a problemática do fundamento político do estado, concernente ao pensamento desses dois autores, e veremos que ela se situa principalmente na compreensão de noções básicas como o contratualismo e os direitos natural e civil. Nosso objetivo é compreender como Spinoza concebe a relação entre direito natural e direito civil nos estados de natureza e civil, dado que se por um lado o estado de natureza não envolve o direito civil, pois este define as leis e regras de convivência na cidade, assinalando questões como da bondade, piedade e justiça, que só existem no estado civil; por outro lado, no estado

civil, o direito natural permanece. Essa questão fica mais evidente e compreensível se recorrermos as diferenças existentes entre ambos os direitos nas obras de Hobbes e Spinoza.

PALAVRAS-CHAVE

Direito natural. Direito civil. Política. Potência.

**DROIT NATUREL ET DROIT CIVIL : UNE LECTURE DE SPINOZA ET HOBBS**

FABÍOLA DA SILVA CALDAS

RESUMÉ

Lorsqu'il s'agit de la fondation politique, la différence avec laquelle Hobbes et Spinoza conçoivent la nature de l'état est claire – malgré les nombreuses similitudes entre leurs théories, en particulier lorsqu'elles prennent le TTP comme base. Dans cet article, nous explorerons la question du fondement politique de l'état, concernant la pensée de ces deux auteurs, et nous verrons qu'elle se situe principalement dans la compréhension de notions fondamentales telles que le contractualisme et les droits naturels et civils. Notre objectif est de comprendre comment Spinoza conçoit le rapport entre droit naturel et droit civil dans les états de nature et civil, étant donné que si, d'une part, l'état de nature n'implique pas le droit civil, puisque celui-ci définit les lois et les règles de la coexistence dans la cité, pointant des questions comme la bonté, la pitié et la justice, qui n'existent que dans l'état civil; en revanche, dans l'état civil, le droit naturel demeure. Cette question devient plus évidente et compréhensible si nous recourons aux différences existantes entre les deux droits dans les œuvres de Hobbes et de Spinoza.

MOTS-CLÉS

Droit naturelle. Droit civil. Politique. Puissance.

**UMA RECUSA AO SERVIR: PROCESSOS DE LIBERTAÇÃO NA ÉTICA DE SPINOZA**

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de enfatizar os processos de libertação na ética de Spinoza ao problematizar como é possível que o homem, que não nasce livre, torna-se livre, mesmo diante de suas condições mais propensas à servidão e à força dos afetos, bem como por ser um modo finito da Substância (Deus), conforme fundamenta a ontologia do seiscentista holandês.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Servidão. Liberdade. Ética. Filosofia.

**A REFUSAL TO SERVE: LIBERATION PROCESSES IN SPINOZA'S ETHICS**

HENRIQUE LIMA DA SILVA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

ABSTRACT

This article aims to emphasize the processes of liberation in Spinoza's ethics by problematizing how it is possible that man, who is not born free, becomes free, even in the face of his conditions more prone to servitude and the strength of affects, as well as as being a finite mode of the Substance (God), as the Dutch seventeenth-century ontology is based on.

KEYWORDS

Spinoza. Bondage. Liberty. Ethics. Philosophy.



OS AFETOS COMO PARTE DA NATUREZA HUMANA

Jocilene Matias Moreira

RESUMO

Benedictus de Spinoza (1632-1677), filósofo holandês, ao escrever sua *Ética Demonstrada Segundo a Ordem Geométrica (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, obra que será nosso arcabouço teórico, rompe com a tradição filosófica por diversas vezes. Uma destas rupturas é anunciada no axioma 3 da parte II, quando os afetos do ânimo são categorizados como modos de pensar (E2Ax3). Porém, é a parte III que ele dedica à natureza e à virtude dos afetos (*affectus*), sendo a sua definição uma das mais significativas para a compreensão da natureza humana. Assim, afeto é compreendido por Spinoza como as afecções (*affectio*) do corpo que aumentam ou estimulam, diminuem ou refreiam sua potência de agir e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções (E3Def3). Estes afetos podem ser ativos e passivos (E3Def3Exp). Os afetos passivos são as paixões quando somos causa adequada de nossas afecções, enquanto os afetos ativos são as ações, quando somos causa adequada das afecções. Quando os afetos estão relacionados com a imaginação, primeiro gênero de conhecimento, segundo Spinoza, eles são as paixões. Estas fazem com que sejamos causa inadequada de nossos desejos, pois somos apenas parcialmente causa daquilo que sentimos, fazemos e desejamos.

PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Afetos. Natureza.



LES AFFECTIONS COMME PARTIE DE LA NATURE HUMAINE

Jocilene Matias Moreira

RESUMÉ

Benedictus de Spinoza (1632-1677), philosophe hollandais, en écrivant son *Éthique démontrée selon l'ordre géométrique (Ethica Ordine Geometrico Demonstrata)*, ouvrage qui sera notre cadre théorique, rompt à plusieurs reprises avec la tradition philosophique. L'une de ces ruptures est annoncée dans l'axiome 3 de la partie II, lorsque les affects de l'humeur sont catégorisés en manières de penser (E2Ax3). Cependant, c'est la partie III qu'il consacre à la nature et à la vertu des affects (*affectus*), sa définition étant l'une des plus significatives pour la compréhension de la nature humaine. Ainsi, l'affect est compris par Spinoza comme les affections (*affectio*) du corps qui augmentent ou stimulent, diminuent ou restreignent sa puissance d'agir et, en même temps, les idées de ces affections (E3Def3). Ces affects peuvent être actifs et passifs (E3Def3Exp). Les affects passifs sont les passions lorsque nous sommes la cause adéquate de nos affections, tandis que les affects actifs sont les actions lorsque nous sommes la cause adéquate des affections. Quand les affections se rapportent à l'imagination, le premier genre de connaissance, selon Spinoza, ce sont les passions. Ceux-ci font de nous la cause inadéquate de nos désirs, car nous ne sommes que partiellement la cause de ce que nous ressentons, faisons et désirons.

MOTS-CLÉS

Spinoza. Affections. Nature.



A TEORIA DA EDUCAÇÃO IMPLICADA NA FILOSOFIA DE SPINOZA: POSSIBILIDADE OU DEVANEIO? QUEM SE AVENTURA?

José Edinaldo Gomes Guimarães

RESUMO

Um outro olhar para o Filósofo da Imanência ao associar o desenvolvimento humano à teoria da educação implicada na obra do Mestre-polidor.

PALAVRAS-CHAVE

Filosofia. Spinoza. *Ética*. Educação. Afetividade.



LA TEORIA DELL'EDUCAZIONE IMPLICITA NELLA FILOSOFIA DI SPINOZA: POSSIBILITÀ O SOGNO AD OCCHI APERTI? CHI SI AVVENTURA?

José Edinaldo Gomes Guimarães

RIEPILOGO

Un altro sguardo al Filosofo dell'Immanenza quando associa lo sviluppo umano alla teoria dell'educazione implicita nel lavoro del Maestro lucidatore.

PAROLE CHIAVE

Filosofia. Spinoza. *Etica*. Formazione scolastica. Affettività.



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) e/ou tradutor(es).



PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** será editada anualmente, no primeiro semestre do ano seguinte. Os textos recebidos e aprovados até o dia

31 de dezembro 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/index>>, 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 vigentes desde 2009.
- 2** Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte *CHARTER BT* (preferencialmente), *Times new-roman* ou *Garamond*, 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* ou *Riepilogo* ou *Resumen* com as respectivas *Mots-Clés* ou *Keywords* ou *Parole Chiave* ou *Palabras clave* com as mesmas formatações.
- 4** 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

JELLES, Jarig. Prefácio às Obras póstumas de Baruch de Espinosa. Tradução de Alessandro Jocelito Beccari. In: ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Diego Frago Ferreira et al. Revisão da tradução de Fernando Bonadia de Oliveira e Samuel Thimounier Ferreira. Petrópolis (RJ): Vozes, p. 19-55, 2023.

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 Frago. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 22 dez. 2022.

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 E PCORNAMENTS EM
FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM
MAIO DE 2023.