



**C** Revista **S**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



# Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 16 - NÚMERO 27 - ANO DE 2024

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)



© 2022 EdUECE/CMAF/LETRAFIL/GT BENEDICTUS DE SPINOZA



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



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



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

DISPONÍVEL EM

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

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

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

Anual

ISSN: 1981 - 7517

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

CDD: 100



**C** Revista **S**  
**CONATUS**

---

FILOSOFIA DE SPINOZA



**Revista anual publicada pelo GT BENEDICTUS DE SPINOZA**  
**APOIO:**  
**LABORATÓRIO DE TRADUÇÃO ESPECIALIZADA EM FILOSOFIA - LETRAFIL**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL - UECE**  
**EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - EdUECE**

**VOLUME 16 - NÚMERO 27 - ANO DE 2024**  
**FORTALEZA, CEARÁ**

# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

**VOLUME 16 - NÚMERO 27 - ANO DE 2024**

**ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)**

## **PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY**

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

## **CAPA /GRAPHICS EDITOR**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING**

BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## **REVISÃO GERAL**

GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

**Revista**  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

**IMAGEM DA CAPA: BENEDICTUS DE SPINOZA EM SEU GABINETE DE TRABALHO  
COM SEUS LIVROS E INSTRUMENTOS ÓTICOS.**

**IMAGEM GERADA POR IA PELO APP MySTYLIST (CANVAS) A PARTIR DA IMAGEM  
DO QUADRO DE SPINOZA NO WOLBUTTEL (HAMBURGO) EM SETEMBRO DE 2024.**

**LOCAL DO PROGRAMA GERADOR: [HTTPS://WWW.CANVA.COM/DESIGN/  
DAGQ3M3M8GE/wCvcd2VVxGMZV9UccR9U0Q/EDIT?UI=EYJFLJP  
7IkE\\_lJoiViIsIkIiOlJCIIn0sIkciOnsiQiI6dHJ1ZX19](https://www.canva.com/design/DAGQ3M3M8GE/wCvcd2VVxGMZV9UccR9U0Q/edit?ui=EYJFLJP7IkE_lJoiViIsIkIiOlJCIIn0sIkciOnsiQiI6dHJ1ZX19)**

## **CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US**

### **Revista Conatus**

**PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**

**PROF. DR. EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO**

**[gt\\_spinoza@terra.com.br](mailto:gt_spinoza@terra.com.br)**

**FABÍOLA SOARES GUERRA**

**[fabiolasoaresguerra@gmail.com](mailto:fabiolasoaresguerra@gmail.com)**

**FRANCISCA JOELMA DE OLIVEIRA FERREIRA**

**[joelma.sorte@yahoo.com.br](mailto:joelma.sorte@yahoo.com.br)**

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

**Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE -  
Brasil**

# Revista **CONATUS**

FILOSOFIA DE SPINOZA

**VOLUME 16 - NÚMERO 27 - ANO DE 2024**

**ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

## **REITOR**

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

## **VICE-REITOR**

DÁRCIO ÍTALO ALVES TEIXEIRA

## **PRÓ-REITORA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA**

MARIA LÚCIA DUARTE PEREIRA

## **CENTRO DE HUMANIDADES**

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS (DIRETORA)

## **PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PPGFIL**

VICENTE THIAGO FREIRE BRAZIL (COORDENADOR)

## **EdUECE**

CLEUDENE DE OLIVEIRA ARAGÃO (DIRETORA)

## **GT BENEDICTUS DE SPINOZA**

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO (COORDENADOR)

Revista  
**CONATUS**  
FILOSOFIA DE SPINOZA

# Revista CONATUS

FILOSOFIA DE SPINOZA

VOLUME 16 - NÚMERO 27 - ANO DE 2024  
ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

## EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

## COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

ADRIELE DA COSTA SILVA	ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO	JOCILENE MATIAS MOREIRA
APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES	FABIOLA DA SILVA CALDAS	KARINE VIEIRA MIRANDA
ARLENE BARBOSA FELIX	FABIOLA SOARES GUERRA	RENATA DE OLIVEIRA SILVA
BRENA KÁTIA XAVIER DA SILVA	FLORA BEZERRA DA ROCHA FRAGOSO	SAMMYLA MAYARA SILVA AGUIAR ALMEIDA
BRUNA NOGUEIRA FERREIRA DE SOUZA	FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA	VIVIANE SILVEIRA MACHADO
CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES	FRANCISCA NEPOMUCENO DE SOUZA	WANDEÍLSON SILVA DE MIRANDA
DANIELA RIBEIRO ALVES	HENRIQUE LIMA DA SILVA	
ELAINY COSTA DA SILVA	JAYME MATHIAS NETTO	
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO	JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO	

## 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 CHAÚ - 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 16 - NÚMERO 27 - ANO DE 2024

ISSN: 1981 - 7509 (ELETRÔNICA)

DOI: [HTTPS://DOI.ORG/10.52521/CONATUS.V16I27.13581](https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13581) (EDIÇÃO INTEGRAL)

## EDITORIAL

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, p. 9-11

## EL DETERMINISMO DE SPINOZA, EL CONTROL DE LA ORIENTACIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

Abraham Garcia Casillas, p. 13-23

## O CONATUS DO SAMBA

Alex Leite

Diana Calasans, p. 25-30

## ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CONATUS EN SPINOZA

Ángel Vicens Serantes, p. 31-37

## A CRÍTICA DO LIVRE ARBÍTRIO EM DEUS E NO HOMEM SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA NA ÉTICA

Aparecida Aguiar Moraes Torres, p. 39-44

## O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA DE SPINOZA E O PERCALÇO COM O ESTOICISMO

Bruno Alonso, p. 45-53

## DEUS ENQUANTO FIM ÉTICO: UMA ANÁLISE SOBRE A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes, p. 55-62

## SISTEMAS AUTO-ORGANIZADOS E CONATUS: PARALELOS ENTRE HENRI ATLAN E SPINOZA

Cláudio de Souza Rocha

Elainy Costa da Silva, p. 63-70

## A FUNDAÇÃO DA POLÍTICA E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA DE ESPINOSA AO UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO

Francisco Yrallyps Mota Chagas, p. 71-81

## “NÃO É DO PODER DO PRÍNCIPE EXAMINAR OS SEGREDOS DA ALMA”: CRÍTICAS AOS REGIMES TEOLÓGICO-POLÍTICOS IBÉRICOS E DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA EM BARUCH DE SPINOZA E MANUEL FERNANDES DE VILA REAL

Hannah de Gregorio Leão, p. 83-94

## A FELICIDADE NA COMPREENSÃO DE BENEDICTUS DE SPINOZA: DA SERVIDÃO À LIBERDADE UMA PASSAGEM DA PASSIVIDADE PARA A ATIVIDADE

Jocilene Matias Moreira, p. 95-107

## MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO ESPINOSANO

Kissel Goldblum, p. 109-121

## SPINOZA EXPLICADO PARA MINHA TURMA DE ENSINO MÉDIO

Nilton Pereira, p. 123-128

## ANOTAÇÕES PARA UMA CLÍNICA DO IMPROVISO COM BARUCH SPINOZA

Taís Carvalho Soares

Luciene de Fátima Rocinholi, p. 129-139

## A REFUTAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO E DO LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Viviane Silveira Machado, p. 141-153

**SUMÁRIO**

**ATRAVÉS DO ESPINOSISMO**

Homero Santiago

(ENTREVISTA CONCEDIDA A PESQUISADORAS DO *SIVE NATURA*, CENTRO DE ESTUDOS ESPINOSANOS DA UNIVERSIDADE DE BOLONHA), p. 155-161

**RESUMOS DOS ARTIGOS**, p. 163-174

**COMO PUBLICAR**, p. 175-177



# EDITORIAL

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.14920>

*Homo liber qui inter ignaros vivit,  
eorum quantum potest beneficia declinare studet.*<sup>1</sup>

BENEDICTUS DE SPINOZA

**E**sta edição de 2024 da **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA** é o retorno à periodicidade anual. A alteração deveu-se a fatores de reestruturação administrativa e por razões editoriais da própria revista, visando um alinhamento com a organização administrativa-editorial do Setor de Periódicos da Universidade Estadual do Ceará – UECE.

Neste número de nossa **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, estamos publicando quinze textos, sendo quatorze artigos e uma entrevista.

O primeiro texto, de autoria de *Abraham Garcia Casillas*, intitula-se **EL DETERMINISMO DE SPINOZA, EL CONTROL DE LA ORIENTACIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL** no qual o autor busca estabelecer como incorreta a leitura de que o determinismo de Spinoza não considera a responsabilidade moral.

A seguir, *Alex Leite* e *Diana Calasans*, com o texto intitulado **O CONATUS DO SAMBA**, objetivam demonstrar uma articulação entre o conceito de *conatus* e o samba enquanto tática emancipatória. Para tal, apresentam o samba como mais uma experiência apropriada à vida sábia, conforme elencado por Spinoza em E4P45S, por tratar-se da experimentação de um efeito que permite que cada um se refaça através de uma prática comum (*communi praxi*), orientada pelo princípio da alegria.

No terceiro texto, *Ángel Vicens Serantes*, em seu artigo intitulado **ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CONATUS EN SPINOZA**, tem como objetivo provar duas teses fundamentais sobre o *conatus* em Spinoza, a saber: primeiro, que E3P6 não é e não acrescenta nada diferente de E3P4 e E3P5; e segundo, que o *conatus* não é aquilo que determina as coisas a fazerem o que serve à sua preservação.

A seguir, *Aparecida Aguiar Moraes Torres*, com o texto **A CRÍTICA DO LIVRE ARBÍTRIO EM DEUS E NO HOMEM SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA NA ÉTICA**, se propõe a apresentar uma introdução à ontologia de Benedictus de Spinoza (1632-1677), destacando alguns de seus principais conceitos a partir de sua obra *Ética* – demonstrada em ordem geométrica, tais como: o rigor do sistema spinozano, a definição de substância, de atributo e de modos, o conceito de homem, a relação entre a mente e o corpo, o conceito de *conatus* e de Deus, enquanto substância absoluta.

No quinto texto, *Bruno Alonso*, com o artigo intitulado **O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA DE SPINOZA E O PERCALÇO COM O ESTOICISMO**, irá apurar a relação de Spinoza com o estoicismo, através de um estudo aprofundado da *Ética* de

<sup>1</sup> Tradução: “O homem livre que vive entre ignorantes procura declinar, quanto possível, os seus favores.” (*Ética*, Parte 4, Proposição 70).

Spinoza para confrontar os diversos pontos de sintonia e atrito entre a sua filosofia e o estoicismo.

A seguir, o sexto texto, intitulado **DEUS ENQUANTO FIM ÉTICO: UMA ANÁLISE SOBRE A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA**, seu autor, *Carlos Wagner Benevides Gomes* analisa a questão da felicidade segundo a leitura e perspectiva de três obras do pensador holandês: *Breve Tratado*, *Tratado da emenda do Intelecto* e *Ética*.

Na sequência, *Cláudio de Souza Rocha* e *Elainy Costa da Silva*, com o texto intitulado **SISTEMAS AUTO-ORGANIZADOS E CONATUS: PARALELOS ENTRE HENRI ATLAN E SPINOZA**, buscam estabelecer um diálogo entre o biofísico Henri Atlan e o filósofo seiscentista Benedictus de Spinoza, traçando um paralelo entre a teoria de autoconservação de Atlan e o conceito spinozano de *conatus*, considerado a essência atual da própria coisa, ou melhor, o esforço para perseverar em seu ser.

A seguir, no oitavo texto, intitulado **A FUNDAÇÃO DA POLÍTICA E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA DE ESPINOSA AO UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO**, o autor, *Francisco Yrallyps Mota Chagas*, partindo do princípio de que a filosofia espinosana refuta qualquer perspectiva que se baseie em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas, como defendia Kant, objetiva criticar o universalismo moral kantiano e, partindo das premissas defendidas pelo filósofo, indicar parâmetros que torne possível defender uma teoria política e uma teoria do direito compatíveis com o sistema filosófico espinosano.

A seguir, *Hannah de Gregorio Leão*, com o texto intitulado **“NÃO É DO PODER DO PRÍNCIPE EXAMINAR OS SEGREDOS DA ALMA”:** **CRÍTICAS AOS REGIMES TEOLÓGICO-POLÍTICOS IBÉRICOS E DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA EM BARUCH DE SPINOZA E MANUEL FERNANDES DE VILA REAL**, objetiva analisar as convergências e divergências sobre a defesa da liberdade de pensamento e de crença por Manuel Fernandes de Vila Real e Baruch de Spinoza, ambos com histórico familiar sefardita e críticos dos regimes teológico-políticos ibéricos.

No décimo texto, intitulado **A FELICIDADE NA COMPREENSÃO DE BENEDICTUS DE SPINOZA: DA SERVIDÃO À LIBERDADE UMA PASSAGEM DA PASSIVIDADE PARA A ATIVIDADE**, a autora, *Jocilene Matias Moreira*, após tecer diversas considerações e apresentar sólidos argumentos, conclui com Spinoza que nossa tarefa é nos esforçarmos para ser essa causa adequada que eleva nossa potência e fortalece nosso *conatus*, por conhecer as causas das quais somos determinados a agir, e dessa forma, possamos ser felizes.

O décimo primeiro texto é de autoria de *Kissel Goldblum* e tem o título de **MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO ESPINOSANO**. O autor pretende contribuir com a história da filosofia materialista, nas palavras de Negri, ainda pouco divulgada, ao identificar algumas estruturas teórica-metodológicas da obra de Espinosa que, segundo sua proposição, são uma chave que nos auxiliam a compreender a novidade espinosana, como “antecessora do materialismo dialético” (Deborin, 1952, p. 14).

O décimo segundo texto é de autoria de *Nilton Pereira* e tem por título: **SPINOZA EXPLICADO PARA MINHA TURMA DE ENSINO MÉDIO**. O autor pretende abordar, de maneira especulativa e exploratória, a ideia de Deus, seus infinitos atributos e modos de existir; de perceber como os modos de existir se encontram e se afetam; e uma noção dos três gêneros do conhecimento, visando oferecer uma

leitura da *Ética* para estudantes do Ensino Médio, de maneira que possam compreender a consistência da filosofia prática de Spinoza em suas vidas.

No décimo terceiro texto intitulado **ANOTAÇÕES PARA UMA CLÍNICA DO IMPROVISO COM BARUCH SPINOZA**, AS AUTORAS *Taís Carvalho Soares* e *Luciene de Fátima Rocinholi* intentam pensar a prática clínica a partir da esquizoanálise à luz de Benedictus de Spinoza, com o intuito de compreender as influências epistemológicas da esquizoanálise e pensar em suas possíveis implicações na clínica psicológica.

No décimo quarto texto, intitulado **A REFUTAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO E DO LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA**, a autora, *Viviane Silveira Machado*, após explicitar as principais diferenças entre as ideias do pensador holandês, Benedictus de Spinoza (1632-1677) e do pensador francês, René Descartes (1596-1650) por meio de uma análise sistemática filosófica, desenvolve a hipótese de que para demonstrar o conceito de Deus de forma filosófica, Spinoza o concebe como o Ente absolutamente infinito, e, fundamentalmente, como única Substância, terminando por concluir que ao apresentar uma filosofia alicerçada em um monismo substancial e absoluto, além de refutar a ideia do dualismo cartesiano, Spinoza também refuta a noção de livre-arbítrio.

Por fim, o décimo quinto texto, intitulado **ATRAVÉS DO ESPINOSISMO**, é uma entrevista do professor e pesquisador da UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO – USP, *Homero Santiago*, concedida a pesquisadoras do *Sive Natura*, Centro de estudos espinosanos da Universidade de Bolonha, na qual o entrevistado busca apresentar, em linhas gerais e de maneira clara para um público não-especialista, o seu trajeto de pesquisa no interior da obra de Espinosa e, sob inspiração espinosana, noutros campos e autores.

Já está plenamente efetivado o processo de implantação do DOI<sup>2</sup> dos textos que serão publicados em nossa revista.

Aproveitamos também para reiterar o convite a todos que se interessam pelo filósofo holandês, ou pelos temas por ele abordados, para que nos enviem seus textos para possível publicação na **Revista Conatus - FILOSOFIA DE SPINOZA**, lembrando que os mesmos devem estar adequados às regras de publicação.

Boa leitura!

**Emanuel Angelo da Rocha Fragoso** (Editor)



---

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



# EL DETERMINISMO DE SPINOZA, EL CONTROL DE LA ORIENTACIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

Abraham Garcia Casillas \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13165>

## INTRODUCCIÓN

La responsabilidad y el determinismo se frecuentan como conceptos incombinables. Es decir, el interminable debate sobre si el determinismo y la responsabilidad son compatibles o incompatibles se ha considerado en gran medida como lo posterior. Se argumenta ampliamente que la responsabilidad moral depende de la disponibilidad de posibilidades alternativas, o de que un agente pueda elegir libremente para realizar cierta acción. Este es el caso de los teóricos del libre albedrío, que creen que, sin las condiciones anteriores, una persona que realiza cierta acción no puede ser considerada moralmente responsable del efecto de dicha acción. Los defensores del libre albedrío suelen considerar a Baruj Spinoza como un filósofo cuya explicación del determinismo no coincide con la responsabilidad moral. Algunos afirman que Spinoza es indiferente, o incluso desinteresado, en el tema de la responsabilidad moral, dada su visión determinista del mundo. Aunque la idea de indiferencia o desinterés es tremendamente errónea.

Spinoza cree que nuestra esencia es la autoconservación, y con ello vienen ciertas obligaciones que debemos cumplir. Estas obligaciones se logran de forma autónoma, siquiera guiadas por acciones previas. Esta guía, u orientación, podría tomarse como una noción de determinismo. En esta manera determinada de cumplir con las obligaciones hay un cierto tipo de control que tenemos al deliberar nuestras acciones. John Martin Fischer llamó a este tipo

de control ‘Control de Orientación’ que aclarará la noción de autonomía dentro de un mundo determinado. Este artículo explorará la idea de control de orientación y la relación con la noción de autonomía de Spinoza, y cómo eso implica responsabilidad moral.

Un buen punto de partida cuando se habla de la iteración del determinismo de Spinoza es Dios. Los lectores ávidos de Spinoza estarán familiarizados con su versión de Dios y notarán que es muy diferente a la de las religiones abrahámicas y sus derivados. Aunque breve, lo siguiente ayudará a comprender la dirección que toma Spinoza al afirmar el determinismo como modo de funcionamiento de la vida.

## EL DIOS DE SPINOZA

En su *Ética*, Spinoza dice que “[...] en la naturaleza no se da sino una sustancia y que esta es absolutamente infinita” (E1p14c1).<sup>1</sup> Adicionalmente, “Aparte de Dios, ninguna sustancia puede darse ni ser concebida” (E1p14). Spinoza afirma además que Dios es autocausado y que todo aquello que existió, existe y existirá es causado por Dios. Dadas las declaraciones anteriores podríamos deducir que el Dios de Spinoza es similar al de las religiones abrahámicas. Aunque es comparable en los aspectos mencionados, Spinoza nota que el Dios abrahámico y el *verdadero* Dios son disímiles. En su aberración de ciertos aspectos que son esenciales para las religiones Abrahámicas Spinoza se encarga de aclarar lo que Dios *realmente* implica y por qué el Dios abrahámico es un sinsentido.

\* Alumno de maestría en filosofía de la Universidad Estatal de San Diego, California, EE. UU. Actualmente me encuentro escribiendo mi tesis. He presentado un par de trabajos en conferencias de filosofía, entre ellos ‘Responsabilidad Artificial: Una Discusión Sobre Inteligencia Artificial, Personalidad, Control y Responsabilidad’ en la Conferencia de *Ética Aplicada* del 2024, en la Universidad de Northwestern en Illinois, EE. UU.

1 Pasajes de *Ética* de Baruj Spinoza serán referidos como su forma reconocida en *Ética demostrada según el orden geométrico*, Edición de Pedro Lomba locada en p. 9: partes I, II, etc., serán referidas como (E1), (E2), etc., apéndice (Ap), axioma (ax), capítulo (cap), corolario (c), demostración (d), definición (def), escolio (e), lema (Lem), proposición (p), explicación (Ex), postulado (post), prefacio (Praef). En este caso, el pasaje citado se refiere a la parte I de *Ética*, proposición 14, corolario 1.

De acuerdo con la representación Abrahámica de Dios, *él*<sup>2</sup> es (entre otras cosas) omnipotente, omnisciente, omnipresente; aunque, significativamente, *él* también es amoroso y misericordioso. Baruj Spinoza podría leer la afirmación anterior y estar de acuerdo con la primera proposición, aunque se repulsaría ante la última. La parte “amoroso y misericordioso” de la creencia abrahámica, sugiere Spinoza, podría derivar de la creencia de los abrahámicos<sup>3</sup> de que Dios hizo a la humanidad a su imagen (es decir que Dios debería, por lo tanto, ser similar al humano en ciertos aspectos, o al mismo tiempo que los humanos son similares a Dios). Aunque Spinoza aclara que se equivocan en la creencia de que Dios es afín a la humanidad. El afirma que: “Los hay que fingen un Dios a la manera de un hombre que consta de mente y de cuerpo y [que esta] sometido a las pasiones. [...] Nada más absurdo que esto puede ser dicho de Dios, a saber, del ente absolutamente infinito” (E1p15e). Dios siendo infinito y perfecto, no necesita (ni tiene) algo tan imperfecto como las emociones.

Spinoza y los seguidores de las religiones abrahámicas creen en la perfección de Dios; sin embargo, la representación de Spinoza de dicha perfección difiere enormemente con aquella del pensamiento abrahámico. Por ejemplo, Spinoza podría sugerir que la misericordia del Dios abrahámico muestra una imperfección. Esto es así dado que la misericordia, en algunas instancias, implica un cambio en la convicción. Dios no es imperfecto. Dios no comete errores. Dios no cambia de opinión. Como tal, Dios no puede ser misericordioso, dado que esto implicaría un error que *Él* pudo haber cometido, cambiando así lo que había planeado.<sup>4</sup> Spinoza lo expresa de la siguiente manera:

Se sigue, II. que Dios, o sea, que todos los atributos de Dios son inmutables. Pues si cambiasen por razón de la existencia también deberían (*por la proposición anterior*) cambiar por razón de la esencia, esto es (*como es notorio por sí mismo*), trocarse de verdaderos en falsos, lo cual es absurdo (E1p20c2).

2 “*Él*” será el pronombre utilizado para referirse a Dios, manteniendo la coherencia con la *Ética* de Spinoza.

3 De aquí en adelante, “abrahámicos” designará a los seguidores de cualquiera de las religiones abrahámicas y sus derivadas.

4 Para que quede claro, Dios no planifica, *Él* lo hace. “Planificó” aquí se utiliza en referencia a la creencia abrahámica, no es un modismo spinozista.

Inmutable, en este sentido, es lo que los abrahámicos batallan por entender. Su error, como lo señala Spinoza es su creencia de que Dios puede ser convencido de una u otra manera. Si uno ora lo suficiente, los abrahámicos podrían alegar, uno puede convencer a Dios para obtener un resultado específico que sea favorable para sí mismo. Podría decirse que esto representa a un Dios restringido. Parecería que la oración es una especie de código de trampa para descifrar a su ser omnipotente: la kryptonita de Dios, o nébeda, por así decirlo. *Él* no puede, en parte, resistirse a la oración, y cede si tú lo has hecho lo suficientemente bien o por el tiempo suficiente. Restringido por la oración, puede darse el caso en que Dios decidió que mereces reprobar el próximo examen parcial; sin embargo, dado que oraste lo suficiente (Dios restringido por la oración), está obligado a cambiar el resultado del examen, dándote así, una calificación aprobatoria.<sup>5</sup>

Dios no está limitado por nada, excluyendo sus propias leyes de la naturaleza de acuerdo con Spinoza.<sup>6</sup> Si fuésemos capaces de hacer que Dios “cambie de parecer” por medio de la oración, parecería ser que la oración (y por consecuencia la persona orando), es una interacción con Dios cuyo resultado es de la causa eficiente, en que, la oración se convierte en el agente de cambio de algún aspecto en las acciones de Dios para obtener un resultado deseado. Spinoza podría declarar firmemente que la afirmación anterior es absurda; nada puede actuar sobre Dios para causar un efecto en el que el interactuante es la causa eficiente del resultado, dado que Dios es la causa eficiente de todo (E1p16cor1). En otras palabras, la oración es un sinsentido. Dios es perfecto; todo lo que fué, és y será es perfecto en la medida en que está dentro de las leyes de la naturaleza. Adicionalmente, nada puede ser cambiado ya que está hecho por Dios y *Él* es inmutable.

La perfección e inmutabilidad con respecto al Dios de Spinoza son las bases para

5 Este sigue siendo un Dios razonable, no te va a dar una calificación sobresaliente sólo porque hayas rezado lo suficientemente bien. Para una calificación sobresaliente, tu oración debe ser excepcional.

6 En la primera parte de la *Ética*, según la proposición 17, Spinoza señala que Dios no está constreñido por ninguna ley, salvo las suyas propias. Aunque la oración o la humanidad no sean en absoluto leyes, el sentimiento sigue siendo válido. Dios es inmutable, incapaz de ser constreñido por ninguna ley o cosa.

el determinismo de Spinoza. La existencia le pertenece a Dios. Todo fue creado por Dios. Dios es perfecto e inmutable. Dados los pasajes anteriores, en especial al respecto de la perfección de Dios, no es difícil ver hacia qué lado podría inclinarse Spinoza al respecto del debate del libre albedrío y el determinismo.

### EL DETERMINISMO DE SPINOZA

Descaradamente, Spinoza adopta el determinismo sobre el libre albedrío. El declara que: “Una cosa que ha sido determinada a operar algo ha sido determinada a ello, necesariamente, por Dios, y la que no ha sido determinada por Dios no puede determinarse a sí misma a operar” (E1p26). Así mismo, Spinoza, en su carta 75 a Henry Oldenburg, concibe que todo deriva de la naturaleza de Dios por necesidad inevitable, señalando que él (Spinoza) no cree en el destino de Dios sino en la necesidad de las cosas que son y las que siguen.

Spinoza, como vimos anteriormente, dice que Dios es perfecto y que todo es derivado de Él. La derivación sea por manera inmediata o próxima.<sup>7</sup> Spinoza establece que “Las cosas no han podido ser producidas por Dios de otro modo ni según otro orden que como han sido producidas” (E1p33). Todo lo que ha pasado, está pasando y pasara de cualquier manera, no puede ser diferente. Refiriéndose a la perfección e inmutabilidad de Dios,

Pues todas las cosas se han seguido necesariamente de la naturaleza dada de Dios (*por la proposición 16*), y en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios son determinadas a existir y a operar de cierto modo (*por la proposición 29*). Por ello, si las cosas hubiesen podido ser de otra naturaleza, o ser determinadas a operar de otro modo, de manera que el orden de la naturaleza fuese otro, entonces también la naturaleza de Dios podría haber sido otra de la que es ahora (E1p33d).

Pero la última parte de la cita es absurda, dado que Dios es perfecto e inmutable. Si Dios creó algo de cierta forma y lo determinó de cierta manera,

<sup>7</sup> “Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber, aquellas que se siguen necesariamente de su naturaleza absoluta, y otras mediante estas primeras que tampoco pueden ser ni ser concebidas sin Dios, se sigue de aquí, I. que Dios es causa absolutamente próxima de las cosas inmediatamente producidas por él, y no en su género, como dicen” (E1p28e).

esto no habría podido ser de alguna otra manera. Recuerda que Dios no comete errores, tampoco cambia lo que ha sido determinado. Por estas razones (la perfección e inmutabilidad de Dios) son cuales el determinismo de Spinoza es basado, dado que todo sigue de la naturaleza de Dios. Y es esta naturaleza la que nos puede ayudar en comprender el determinismo de Spinoza – considerando la naturaleza en vez de Dios.

Reemplacemos la palabra ‘Dios’ con ‘naturaleza’ en todos los casos anteriores. Parecería que Dios no es diferente de la manera en que vemos la naturaleza – la existencia le pertenece a la naturaleza; todo lo que suceda en la naturaleza es causado por acciones previas, de tal forma que el efecto no pudo haber sido de otra manera; la naturaleza es causada por sí misma, y solamente está limitada por sus propias leyes. La representación de Dios de Spinoza es una analogía a la naturaleza. Si Dios actúa de cualquier manera, el efecto de esa acción prosigue necesariamente y no podría haber sido de otro modo. No es una coincidencia que Spinoza hablé acerca de la inevitable necesidad que sigue de acciones previas en una medida comparable a la “acción y reacción.”<sup>8</sup> Spinoza señala esto en la segunda parte de *Ética*, específicamente la preposición 13, sus axiomas y lemas. Para intentar simplificar su explicación y unirla con nuestro discurso sobre efectos determinados, imaginemos algo parecido a la primera ley de termodinámica.<sup>9</sup> Esta teoría afirma que nueva materia no puede llegar a existir, ya que existe una cantidad fija de ella en el inverso. Si esto se aplica al determinismo de Spinoza, obtendremos algo como “nada puede causarse a sí mismo en movimiento si nada lo ha sido puesto en movimiento, dado que no puede haber entrado (o producido) nueva energía en este universo de energía fija en el que vivimos.” Por lo tanto, para que un cuerpo se mueva, debe haber sido movido por otro cuerpo en movimiento.

<sup>8</sup> Esto no quiere decir que, por ejemplo, cada palabra que escribo ahora sea consecuencia o reacción a una acción de Dios, como si cada pulsación de tecla estuviera ordenada por él. Lo que esto implica es que Dios puede haber realizado alguna acción en el momento *m* y cada efecto/reacción posterior es una consecuencia de esa acción, de tal manera que finalmente conduce las reacciones a este punto particular en el momento, digamos, *m*\*.

<sup>9</sup> En breve, “la Ley de conservación de la energía establece que la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma” (unam.mx).

Ahora, si volvemos a incluir a ‘Dios’ en nuestra conversación, Él se convertirá en el cuerpo que ha puesto a los demás en marcha. Todo lo que existe y se mueve de la manera en que lo hace fue producido por Dios, y será así *ad infinitum*. O, en caso de que no haya logrado aclarar la proposición de Spinoza, tomemos su tercer Axioma de la primera parte de su *Ética*: “De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto y, por el contrario, si no se da ninguna causa determinada es imposible que se siga un efecto” (E1ax3).

Este axioma aporta una perspectiva natural al determinismo de Spinoza. Es decir, este determinismo parece seguir las leyes físicas de la naturaleza; causa y efecto, para cada acción hay una reacción, etc. Esto es coherente con el discurso de Spinoza sobre la existencia. De modo que si, de nuevo, sustituimos la palabra ‘Dios’ por ‘naturaleza’, sin duda podemos estar de acuerdo con la noción de que todo le pertenece a la naturaleza. Todo lo que existe es de tal forma dadas las leyes de la naturaleza. Por lo tanto, es natural derivar a la conclusión de que todo ha sido puesto en movimiento por las leyes de la naturaleza, concluyendo así, que toda acción es una reacción de una acción previa conforme a las leyes de la naturaleza. Si me duermo a las 11:06 p.m., esto fue determinado por mi estado de cansancio, no necesariamente porque yo haya *elegido* dormir a esta hora tan específica, y mi estado de cansancio está determinado por otras actividades que pude haber realizado a lo largo del día, que a su vez están determinadas por otros aspectos de las leyes de la naturaleza.

Aunque el determinismo de Spinoza haya sido discutido hasta ahora en un sentido natural, él querrá que recordemos que Dios es la causa de la existencia y, por tanto, él es el *titular de la* determinación, por decir. Spinoza nos recordará que: “Todo cuanto es determinado a existir y operar es determinado así por Dios (*por la proposición 26 y el corolario de la proposición 24*) (E1p28d).<sup>10</sup> Por ejemplo,

si yo me cayera de mi patineta debido a una grieta en la carretera (y podemos decir que esto fue determinado por las leyes de la naturaleza), esto sería un efecto producido por Dios, ya que así fue determinado.

El determinismo de Spinoza puede considerarse de dos maneras: Divino o Natural. Nombrar el determinismo de Spinoza, o elegir el nombre con el que prefiere llamarlo, es algo así como escalar la misma montaña por dos lados diferentes: no importa realmente por dónde se escala la montaña, ya que ambos nos llevarán a la misma cima. Todo se reduce a una preferencia personal. El determinismo de Spinoza se llamará precisamente así, y ustedes pueden decidir considerarlo de la manera que más les guste.

### AUTONOMÍA Y RESPONSABILIDAD

Un partidario del libre albedrío podría pensar que este tipo de determinismo niega axiomáticamente la existencia de la responsabilidad. Si todo está determinado de tal manera que no podría haber sido de otro modo dados los acontecimientos previos, entonces no podemos considerar a alguien responsable de, digamos, robar, matar, engañar, etc. La culpabilidad y el ser loable son conceptos que deben preocupar tanto al determinista como al teórico del libre albedrío. El determinista, así como el teórico del libre albedrío, viven en sociedades que acarrear consecuencias (buenas o malas) para las acciones humanas. ¿Cómo, para Spinoza y los deterministas, puede alguien ser culpable o loable si la autonomía, al parecer, es nula? Responsabilidad y autonomía giran en torno al hecho de que “Toda cosa se esfuerza, en cuanto está en ella, por preservar en su ser” (E3p6). Es decir, Spinoza podría decir que somos autónomos y responsables en la medida en que nos autoconservamos. Esta autoconservación Spinoza la denomina “*conatus*.”<sup>11</sup>

Un teórico del libre albedrío podría sostener que las leyes civiles resultan innecesarias en los mundos deterministas, dado que las acciones

---

comparemos (y defendamos) el determinismo de Spinoza con otras teorías del libre albedrío y del determinismo.

11 “Expresa la opinión de Spinoza de que cada cosa ejemplifica una tendencia inherente a la autoconservación y a la actividad.” En su forma original: “It expresses Spinoza’s view that each thing exemplifies an inherent tendency towards self-preservation and activity (E3p7, footnote 1).”

---

10 Spinoza aclara en esta misma prueba cómo los entes finitos (como el hombre) pueden ser determinados por Dios. Dado que no entra en el ámbito de este trabajo hablar de los atributos de Dios y de los entes finitos, por favor consulte la prueba citada y el siguiente escolio. Esta parte de la prueba debería ser en adelante una referencia, o un marcador al que nos remitiremos a menudo cuando

naturalmente determinadas que todo ser humano realiza pueden considerarse un factor que socava la responsabilidad, por lo que no se puede responsabilizar a nadie de dichas acciones. Este teórico podría cuestionar las creencias de Spinoza en una sociedad con leyes, castigos y responsabilidades. Sin embargo, en la carta 75 de Spinoza afirma que la “necesidad inevitable” (determinismo) no niega ni descalifica las leyes humanas o divinas (naturales). Para Spinoza, la responsabilidad por las acciones pertenecientes a las leyes humanas puede ser castigada o alabada dado el *conatus* humano. Es decir, las leyes humanas son establecidas para proteger a la persona, por lo que seguir estas leyes contribuiría a la autoconservación, de acuerdo con su *conatus*. Entonces, seguir las leyes humanas es cumplir con nuestro *conatus*, que es nuestra esencia dada por Dios.

La esencia (*conatus*) del ser humano es persistir. Si esto es así, como Spinoza ciertamente cree, entonces parece evidente desarrollar estructuras e imponer reglas que promuevan la persistencia de la humanidad. Afirma que, como parte del Estado, es más probable que el ser humano promueva la autoconservación, si actúa racionalmente y sigue las leyes de su sociedad.<sup>12</sup> La mayoría de las sociedades organizadas establecieron leyes que promueven la preservación de la población en su interior. Según Spinoza, es racional que sigamos estas leyes, ya que favorecen la preservación, además de evitar el castigo en caso de infringir una ley (lo que se opondría a la autoconservación por dos motivos). ¿Qué importan las leyes hechas por el hombre, podría preguntarse, si en última instancia podemos decir que estas leyes son creadas e impuestas por Dios? Spinoza podría responder de este modo:

El bien que deriva de la virtud y del amor de Dios será tan deseable si lo recibimos de Dios como juez o como algo que emana de la

12 “Un hombre que es guiado por la razón no es guiado por el miedo a obedecer (*por la proposición 63 de esta parte*), sino que, en la medida en que se esfuerza por conservar su ser en virtud de un dictamen de la razón, esto es (*por el escolio de la proposición 66 de esta parte*), en la medida en que se esfuerza por vivir libremente, desea observar la norma y, en consecuencia (*como hemos mostrado en el escolio 2 de la proposición 37 de esta parte*), desea vivir según el decreto común de la ciudad. Luego un hombre que es guiado por la razón desea, para vivir más libremente, observar los derechos comunes de la ciudad” (E4p73pr).

necesidad de la naturaleza divina. Tampoco serán menos temibles los males que derivan de las malas acciones y efectos ya que estos derivan de ellas necesariamente.<sup>13</sup>

La parte importante aquí es “de la necesidad de la naturaleza divina,”<sup>14</sup> ya que esto, en parte, se refiere a nuestro *conatus*; se ha establecido que nuestra naturaleza es la autoconservación, y esta autoconservación se encuentra dentro de los confines de las leyes de la naturaleza. Alguien podría señalarme a la fumadora que, por encima de cualquier otra cosa, disfruta de un cigarrillo después de cenar, o al bebedor que disfruta de una buena pinta fría cada vez que ve jugar al Arsenal. Sin duda, estas acciones de disfrutar de placeres nocivos no son acordes con su *conatus*. Pero Spinoza podría decir que la individuo podría pensar que fumar es bueno para ella (E4p19),<sup>15</sup> por lo tanto estaría bien que fumara; sin embargo, está actuando irracionalmente. Como él mismo dice,

[...] entonces los hombres, en la medida en que viven según la guía de la razón, en esa medida oran solo, necesariamente, aquellas cosas que son necesariamente buenas para la naturaleza humana y, en consecuencia, para cada hombre, esto es (*por el corolario de la proposición 31 de esta parte*), aquellas cosas que conviven con la naturaleza de cada hombre (E4p35d).

Sí, esta persona puede pensar que fumar es bueno para ella dadas sus razones racionales. Sin embargo, por lo que sabemos sobre el tabaquismo, su autoconservación no se ve favorecida por ello. Por lo tanto, está actuando de forma irracional y, hasta cierto punto, irresponsable.<sup>16</sup>

13 Originalmente la cita (en inglés) dice así: “The good which follows from virtue and the love of God will be just as desirable whether we receive it from God as a judge or as something emanating from the necessity of the divine nature. Nor will the bad things which follow from evil actions and affects be any less to be feared because they follow from them necessarily.” (Curley, “LETTERS, 42–84, 1671–1676,” 471).

14 Ibid.

15 Diciendo el fumar, por razón *x*, lo razono como el mal que continua mi autoconservación, ya que al igual me trae emociones que aumentan mi poder.

16 “todo cuanto se da, de lo cual juzgamos que es bueno, o sea, útil para conservar nuestro ser y disfrutar de una vida racional, nos es lícito tomarlo para uso nuestro y utilizarlo de cualquier modo. Y, absolutamente, a cada cual le es lícito en virtud de un derecho supremo de la naturaleza hacer lo que juzga que redundará en su utilidad propia” (E4Ap, cap8).

Para que quede claro, la responsabilidad no es un concepto de Dios. Hacer algo que se opone a nuestra autoconservación no es “malo” *per se*, dado que nada de lo que hay en Dios es malo, dado que Dios es perfecto. Como dice Luis Ramos-Alarcón,

Dios no puede ser causa del mal (Ep 19:88–89) pues, como se ha dicho, Spinoza rechaza que los seres humanos puedan actuar en contra de las leyes naturales o divinas; el mal y los vicios humanos no son cosas positivas que expresen una esencia, sino pasiones que reprimen la existencia humana y la privan de un estado de mayor perfección para expresar adecuadamente su esencia (Ep 19:90ss; Ep 21:128), como la ambición, la envidia y la avaricia.<sup>17</sup>

En relación con nuestra conversación sobre el Dios abrahámico y el Dios de Spinoza, el pecado no tendría razón de ser con respecto al Dios de Spinoza. Steve Barbone, en su artículo ‘El Problema del Perdón Divino Según Spinoza’ dice, “Por otra parte, aún la idea de pecado no toca a Dios porque, nos dice Spinoza, el pecado no existe más que en el orden civil, lo que quiere decir que el pecado se determina y se define solamente por las leyes humanas, no divinas.”<sup>18</sup> Si vemos el pecado de forma similar al castigo, entonces podemos ver cómo la responsabilidad no concierne a Dios. Aunque esto no niega el hecho de que nosotros, como humanos, seguimos siendo responsables de nuestras acciones.

Sin embargo, filósofos como Johan Dahlbeck podrían persistir en afirmar que la visión de Spinoza sobre la responsabilidad moral es inexistente. Dahlbeck, como muchos otros lectores de Spinoza, podría señalar E2p48<sup>19</sup> para hacer una afirmación como “la negación de Spinoza de la responsabilidad moral es un efecto de su negación del libre albedrío.”<sup>20</sup> Sin embargo, el señalar esta proposición para negar la responsabilidad es un disparate en dos sentidos: (1) parece contrario a lo que Spinoza dice de una sociedad, en la que

17 Ramos-Alarcón, “Dos Conceptos de Libertad y Dos Conceptos de Responsabilidad en Spinoza,” 121.

18 Barbone, “El Problema del Perdón Divino Según Spinoza,” 60.

19 “No hay en la mente ninguna voluntad absoluta, o sea, libre, sino que la mente es determinada a querer eso o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta, a su vez, por otra, y así al infinito” (E2p48).

20 Dahlbeck, “A Spinozistic Model of Moral Education,” 546.

los seres humanos velan por su interés mutuos para mejorar su autoconservación, y (2) el libre albedrío no es una condición necesaria para que exista la responsabilidad. En cuanto al primer punto, la responsabilidad es inherente a una sociedad; Spinoza cree en la responsabilidad, ya que cree en una sociedad que tiene leyes creadas por el hombre (que operan dentro de las leyes de la naturaleza) que están destinadas a ser seguidas. En cuanto al segundo punto, filósofos como Johan Dahlbeck basan sus creencias en que Spinoza no considera la responsabilidad en su falta de creencia en el libre albedrío y no han tenido en cuenta que hay casos en los que uno no tiene la capacidad de hacer otra cosa y, sin embargo, sigue siendo moralmente responsable.<sup>21</sup> Además, otros podrían argumentar que el Argumento Básico<sup>22</sup> hace afirmaciones convincentes que establecen que la responsabilidad moral sólo es aplicable a aquellos que son autocausados. Spinoza deja claro que sólo Dios es autocausado; si es cierto que sólo aquellos que son autocausados pueden ser moralmente responsables, entonces parecería que los humanos no pueden ser responsables de sus actos. En particular, aquellos que se adhieren al Argumento Básico señalan que no podemos ser responsables dado que realmente no elegimos ser de una manera u otra. Todo lo que sabemos y nuestra personalidad han sido influenciados por distintos factores y personas, de modo que nuestras acciones han sido determinadas, en cierto sentido, para ser de una determinada manera. Si realmente queremos ser responsables de nuestros actos, entonces tendríamos que crearnos a nosotros mismos de tal manera que no tuviéramos estas influencias. Sin embargo, crearnos de esta manera sabiendo que no podemos ser de la otra manera (siendo como somos) parece contradictorio. Uno no puede crearse a sí mismo mientras uno existe, afirma el Argumento Básico. *Prima facie* parece que esto concuerda con el discurso spinozista, así que ¿cómo podríamos deducir que Spinoza seguiría afirmando que somos seres responsables? Incluso, podrías preguntar: *¿no es toda acción causada por la precedente, lo que no deja lugar a la autonomía?*

21 Esto se analizará en las secciones siguientes.

22 Para una explicación completa y un análisis detallado del Argumento Básico, véase “The Impossibility of Moral Responsibility” de Galen Strawson.

Es cierto que toda acción es causada por la precedente, y esto también es cierto respecto a lo que ocurre en la mente. Spinoza afirma que

La mente es un modo definido de pensar (Pr.11,II), y por tanto (Cor.2,Pr,17,I) no puede ser la causa libre de sus acciones; es decir, no puede poseer una facultad absoluta de querer y no querer (E2p48d).

Del mismo modo, Luis Ramos señala que “ la mente humana no es ajena de sus ideas, pues se esfuerza por relacionarse con todo objeto que, según la representación de la mente, afirma su esencia, así como se esfuerza por destruir lo que, en su representación, la rechaza.”<sup>23</sup> En las referencias anteriores hay un par de palabras clave que nos ayudarían a entender el concepto de autonomía: ‘absoluta’ y ‘ajena.’ Por ejemplo, si dijéramos que no tenemos el poder absoluto de cambiar nuestro estilo de vida, podríamos decir que al menos tenemos algunos poderes para hacerlo. Además, si se nos pide que confirmemos que hay un libro sobre el escritorio en el centro de la habitación, nuestro pensamiento confirmador es (no completamente) ‘ajeno,’ ya que requiere muchos otros factores para poder confirmar realmente que hay un libro sobre el escritorio en el centro de la habitación. Nuestra confirmación está determinada por que la iluminación de la habitación sea adecuada, por que sepamos lo que es un libro (lo cual está determinado por que hayamos aprendido lo que es un libro antes de esta confirmación), etc. Tenemos autonomía en la medida en que *confirmamos* (en el sentido de que respondemos a lo que se nos plantea) que hay un libro sobre el escritorio en medio de la habitación, aunque el hecho de poder confirmar que eso es así, está determinado por muchos otros factores.<sup>24</sup> No podemos, *ex nihilo*, confirmar el libro en el lugar que está, del mismo modo, afirma Spinoza, no podemos tener voluntad absoluta, ya que ciertos pensamientos o acciones (como las acciones de autoconservación), aunque *nuestros*, están determinados por tantos otros factores. Tomemos, por ejemplo, lo siguiente:

En la vida, así pues, es útil ante todo perfeccionar cuanto podemos el intelecto o razón, y solo en esto consiste la suma felicidad o beatitud del hombre. Pues la beatitud no es nada otro que la satisfacción misma del ánimo que surge del

23 Ramos-Alarcón, “Dos Conceptos de Libertad y Dos Conceptos de Responsabilidad en Spinoza,” 110.

24 Gracias a Steve Barbone por aclararme este punto.

conocimiento intuitivo de Dios. Y perfeccionar el intelecto no es ninguna otra cosa que entender a Dios y los atributos y acciones de Dios, las cuales se siguen de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que es guiado por la razón, esto es, el deseo sumo mediante el que se afana por moderar todos los demás deseos, es aquel que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a todas las cosas que pueden caer bajo su inteligencia (E4Ap,cap4).

De la cita anterior podemos deducir que el perfeccionamiento de nuestro intelecto requiere autonomía. Lo que hacemos (o elegimos), cual aumenta nuestro intelecto, lo hacemos (o elegimos) de forma autónoma. Este sentido de autonomía puede atribuirse a lo que Spinoza llama *obra* (activo) y *padecer* (pasividad).<sup>25</sup> Si somos la causa adecuada de algo que ocurrió, entonces somos activos; mientras que somos pasivos cuando no somos la única causa de ello.<sup>26</sup> Si estamos en un estado de actividad podemos decir que somos autónomos, dado que somos la causa adecuada; mientras que la pasividad puede *implicar* autonomía, aunque sea una autonomía guiada o incluso forzada.<sup>27</sup> En la referencia anterior, por ejemplo, cuando Spinoza habla de perfeccionar nuestro intelecto, si uno lo hace (o al menos intenta hacerlo) uno es activo en la medida en que es la causa adecuada del efecto, que es perfeccionar el intelecto. *Elegimos* ciertas acciones que favorecerán nuestro intelecto y nuestro conocimiento de Dios y nuestra autoconservación, dado que *sabemos* que están en nuestra naturaleza. Esta naturaleza (*conatus*) está determinada; sin embargo, tenemos control sobre las cosas que elegimos para alcanzar nuestro *conatus*.

#### CONTROL DE LA ORIENTACIÓN

Es difícil entender la noción de autonomía dentro de un mundo determinado. El control de la Orientación es un concepto que John Martin Fischer introdujo para ayudar a resolver este problema. Su propuesta es similar a la

25 “Digo que *obramos* cuando sucede algo en nosotros o fuera de nosotros de lo cual somos causa adecuada, esto es (*por la definición anterior*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede ser entendido clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos* cuando en nosotros sucede algo, o se sigue algo de nuestra naturaleza, de lo que no somos causa sino parcial” (E3def2).

26 E3def1.

27 Más sobre esto en la siguiente sección.

de la autonomía de la autoconservación de Spinoza. Fischer explica que, aunque vivamos en un mundo determinado, seguimos teniendo algún tipo de control y este control (similar a la autonomía) es el fundamento de la responsabilidad.

Fischer propone que la responsabilidad no requiere posibilidades alternas; es decir, que una persona puede ser responsable por no cumplir las leyes sociales o de autoconservación, aunque todo lo que precediera a esta acción condujera al resultado de no seguir esas leyes. Para explicar esta noción con un ejemplo no tan serio, supongamos que quieres ir a tu cervecería favorita, Russian River (situada en Santa Rosa California), desde tu casa de San Diego California. Debates entre ir en coche o en tren. Deliberas y llegas libremente a la conclusión de que tomarás el tren, ya que te gustaría disfrutar del paisaje. Sin saberlo, tu coche ha sufrido un problema mecánico que lo ha dejado inutilizable. Así que, si hubieras elegido usar el coche, te habrías dado cuenta de que no habrías podido hacerlo. Pero no eligiste el coche, sino el tren. Habrías tenido que tomar el tren a pesar de todo, aunque lo hubieras elegido sin saber nada de la situación del coche. Este tipo de control, en el que elegiste A, e hiciste A, aunque no pudieras haberlo hecho de otro modo, es lo que Fischer llama control de orientación.<sup>28</sup> Esta afirma que la responsabilidad moral se basa en el control de orientación.

Según Fischer, para que una persona muestre control por orientación deben cumplirse ciertas condiciones: (1) Debe realizar una acción (u omisión) sin que concurra ningún factor que socave su responsabilidad, como la hipnosis, la coacción, una discapacidad mental grave, etc.,<sup>29</sup> y (2) debe tener “receptividad

a las razones”, es decir, “[...] cuando el mecanismo deliberativo humano funciona con normalidad y sin alteraciones, suponemos que el agente responde a las razones.”<sup>30</sup> Para que exista receptividad a las razones, una persona debe cumplir la primera condición del control orientativo. Por ejemplo, Fischer afirma que, si damos un donativo libremente a Misión de Caridad, lo hacemos sabiendo que esta organización benéfica no es fraudulenta. Además, Fischer afirma que la receptividad a las razones debe ser de un tipo determinado: receptividad moderada a las razones. Este tipo de receptividad requiere un patrón regular de ser receptivo a las razones, así como cierta reactividad a las mismas. Fischer lo expresa de la siguiente manera:

En el caso de la receptividad a las razones, el agente [...] debe mostrar un patrón comprensible de reconocimiento de razones, para hacer plausible que su mecanismo tiene el “poder cognitivo” para reconocer el incentivo real de hacer lo contrario. En el caso de la reactividad a las razones, el agente [...] debe simplemente mostrar cierta reactividad, para hacer plausible que su mecanismo tiene el “poder ejecutivo” para reaccionar al incentivo real de hacer lo contrario. En ambos casos, el poder pertinente es una capacidad general del mecanismo del agente, más que una capacidad particular del agente (es decir, la posesión por parte del agente de posibilidades alternativas: la libertad de elegir y hacer lo contrario).<sup>31</sup>

(3) El control de la dirección debe exhibirse en la secuencia real de los acontecimientos<sup>32</sup> (la secuencia de acontecimientos que realmente ocurrieron).

30 Fischer, Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 37.

31 Originalmente la cita dice así: “In the case of receptivity to reasons, the agent [...] must exhibit an understandable pattern of reasons-recognition, in order to render it plausible that his mechanism has the ‘cognitive power’ to recognize the actual incentive to do otherwise. In the case of reactivity to reasons, the agent [...] must simply display some reactivity, to render it plausible that his mechanism has the ‘executive power’ to react to the actual incentive to do otherwise. In both cases the pertinent power is a general capacity of the agent’s mechanism, rather than a particular ability of the agent (i.e., the agent’s possession of alternative possibilities – the freedom to choose and do otherwise.” Fischer and Ravizza. *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, 75.

32 Para obtener más información sobre ‘secuencia real,’ consulte el capítulo dos de *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*.

28 A diferencia del “control regulativo”, que es la capacidad de elegir entre varias opciones. Se podría pensar que en el ejemplo anterior tenías control regulativo, ya que podías haber elegido conducir el coche y luego te enteraste de que no podías usarlo; sin embargo, el control orientativo y el control regulativo tienen que ver con la elección y la realización de la acción. Aunque técnicamente podrías haber elegido tomar el coche, en realidad no podrías haberlo usado.

29 Por ejemplo, si un bebé de tres meses derriba un vaso de agua agitando los brazos mientras lo sostienes cerca de la mesa donde estaba el vaso, no lo consideramos responsable de sus actos, ya que se encuentra bajo un factor de responsabilidad debilitante, en el sentido de que aún no ha desarrollado la cognición necesaria para reconocer las consecuencias de sus actos.

El control orientativo nos ayuda a comprender cómo la autonomía está presente en el determinismo de Spinoza. Por ejemplo, a la primera parte del control de orientación, Spinoza no consideraría a una persona que está bajo coerción o hipnosis a ser la única causa de una acción determinada, ya que esta persona estaría en un estado pasivo tal que no es la causa eficiente de esa acción, por lo tanto, consideraría estas circunstancias como factores que socavan la responsabilidad. Si alguien hiciera algo opuesto a la autoconservación mientras está bajo hipnosis, es posible que Spinoza no quisiera decir que esta persona no es racional, sino que está siendo obligada a actuar de manera irracional. Sin embargo, si alguien estuviera siendo obligado a robar un banco bajo amenaza de muerte, Spinoza podría decir que esta persona está actuando racionalmente, ya que está motivada por la autoconservación, y abstenerse a robar el banco daría lugar a ser asesinado, al contrario de la autoconservación; aun así, pueden no ser moralmente responsables dado que están lejos de ser la causa completa del efecto. En estos dos casos Fischer podría decir que esta persona es causalmente responsable de sus acciones, aunque no moralmente responsable. Esto coincidiría con la noción de pasividad, ya que esta persona sigue siendo parte de la causa (y no la causa única) del efecto; todavía tienen alguna participación en la acción, aunque no lo suficiente como para decir que tienen responsabilidad.

Spinoza podría ver la capacidad de (reactividad) a las razones de Fischer como la mente teniendo un modo determinado de pensar, y exhibiría un cierto patrón de reconocimiento de razones dado que está determinada a hacerlo por causas precedentes. Supongamos que aprendo que hacer ejercicio es bueno para mi salud y, por lo tanto, contribuye a mi autoconservación. Dado que mi mente tiene un determinado modo de pensar, reaccionaré de tal manera que concuerda con mi *conatus*, ergo ir al gimnasio. Se podría argumentar que el hecho de que vaya al gimnasio es un estado pasivo dado que soy simplemente un componente causal de este efecto. En este caso, uno estaría en lo cierto en esa afirmación. Sin embargo, todavía eres moralmente responsable (loable) por ir al gimnasio, dado que tu escoger

fue un estado activo. Al elegir, aunque hubiese circunstancias externas que puedan influir en tu decisión, la deliberación y el acto de elegir son la causa adecuada. Respondemos a razones (autopreservación) cuando se nos presenta el elegir entre ir o no al gimnasio.

Supongamos que deseas donar dinero a una organización benéfica que realmente te ha conmovido, sintiéndote motivado a contribuir a la causa y, eventualmente, darles dinero. *¿De qué manera serías moralmente responsable de esto?* Podrías preguntar. En este caso, serías moralmente responsable en el sentido de que es digno de elogio, dado que elegiste donar dinero a esta organización benéfica sin ser obligado a hacerlo. *Pero si todo está determinado, ¿no es ésa otra forma de decir que no tenía opción en el asunto?* No, porque aun así decidiste donar dinero a la organización benéfica, aunque estaba determinado que lo harías. Recuerda el ejemplo del libro; necesitamos más que solo nuestra elección para poder decidir. En este caso, fue tu aprendizaje sobre cierta organización benéfica, tu sentimiento sobre el ayudar a quienes necesitan ayuda, tener dinero de sobra para la caridad, y todo esto fue informado por experiencias o acciones previas, y esas las previas, etc. *Entonces, ¿cómo concordaría con mi *conatus* dar a la caridad?* Spinoza podría decir, dado que dar a la caridad, en este caso, te hace sentir bien, puedes decir que dar a la caridad es bueno, lo que aumenta tu poder de actividad, lo que concuerda con tu *conatus*.<sup>33</sup>

#### EL CONTROL NO ES LIBERTAD

Es posible que en leer la sección anterior quedés con una sensación extraña. Este tipo de control o autonomía que tenemos, por leve que sea, es una especie de libertad—un parpadeo de libertad. Se podría pensar que este parpadeo de libertad implica la disponibilidad de posibilidades alternativas o incluso la capacidad de elegir libremente. Sin embargo, este parpadeo puede que no implique libertad necesariamente.

Recuerda el ejemplo del coche y el tren. Podrías pensar que aún podrías haber elegido el coche, aunque no hubieras podido usarlo y, por lo tanto, tuviste un parpadeo de libertad en haber escogido libremente lo que quisiste, aunque no pudiste hacer lo que escogiste.

33 E4p8d.

Piénselo de esta manera, puedes donar dinero a la organización benéfica A o a la organización benéfica B, pero debido a acciones previas (aprender sobre A antes que B, preocuparse más por las prerrogativas de A que las de B, etc.), eliges la organización benéfica A sobre B. Sin que lo sepas, la organización benéfica B ya no acepta donaciones para el año, por lo que no podrías haberles dado dinero de cualquier caso. Esa idea del parpadeo de libertad que te da molestia, en este momento te está diciendo “pero aún podrías haber elegido B, y el hecho de que eligieras A fue por tu propia autonomía (libertad).” En este caso eres moralmente responsable de darle dinero a la organización A, y eres digno de elogio dado que elegiste hacerlo de forma autónoma. Importantemente, el parpadeo de libertad no tuvo nada que ver con tu responsabilidad. Sí, fuiste autónomo al elegir A, sin embargo, no fue gracias a esta libertad que pudiste haber elegido B (y el haber podido elegir B establece la responsabilidad moral, según cualquier argumento de libertad). Se da el caso de que elegiste A, y ni siquiera podrías haber elegido B, dadas las acciones anteriores antes mencionadas. Supongamos, si elegiste donar dinero a organización B, descubrirás que no puedes hacerlo. En este caso no estaríamos hablando de responsabilidad; no le diste dinero a B y no podrías haberle dado dinero a B, por lo tanto, no puedes ser responsable de ningún efecto de esta acción.<sup>34</sup>

## CONCLUSIÓN

Los criterios de “posibilidades alternativas” y “libertad de elegir” como condiciones necesarias para que se obtenga la responsabilidad moral son, como hemos visto, infundados. Se da el caso de que uno puede ser considerado moralmente responsable de una acción, incluso si estaba determinado a hacerlo o si no hubiera podido hacerlo de otra manera. Han demostrado algunos filósofos como Harry Frankfurt y John Martin Fischer, que la responsabilidad moral es compatible con el determinismo. La *Ética* de Spinoza es una obra que demuestra que lo anterior es correcto. Spinoza no es un filósofo que descarta la responsabilidad moral,

dado que cree que nuestra autoconservación prospera dentro de una sociedad que, en sí misma, connota responsabilidad moral.

Cuando se habla de responsabilidad moral dentro de los confines de Spinoza, especialmente en lo que respecta a Dios, es difícil ver cómo el concepto (responsabilidad moral) podría ser comprensible, ya que no hay nada malo (reprochabilidad) que pueda derivarse de Dios. Sería un error relacionar la responsabilidad moral con algo inherentemente malo. La responsabilidad moral es algo que aconseja nuestro poder, y por tanto nuestra preservación. Si seguimos reglas (leyes) sociales que acuerdan con nuestra autoconservación, entonces actuamos de acuerdo con nuestro *conatus*; si hacemos lo contrario no se puede decir que sea intrínsecamente malo, es simplemente actuar de forma irracional.

En definitiva, se ha establecido que dentro de un mundo determinado la autonomía sigue presente. Esto puede demostrarse mediante el control de orientación, con el que creo que Spinoza estaría de acuerdo. La responsabilidad moral, dentro de la sociedad en la que se vive, deriva de este tipo de control. La responsabilidad moral, en este sentido, está ligada con nuestro *conatus*, dado que, si uno es moralmente responsable, en el hecho de que es digno de elogio, podemos enlazar nuestra conformidad con nuestra autoconservación y loable, y lo contrario con la culpabilidad.



<sup>34</sup> Esta noción fue aclarada en el artículo de Daniel Speak “Fanning the Flickers of Freedom” (página 94) al hablar de la propuesta de Fischer. Para ser claro, Daniel Speak contrarresta la propuesta de Fischer.

## REFERENCIAS

- BARBONE, Steven. 2019. "El Problema del Perdón Divino Según Spinoza". **Revista Conatus - Filosofía de Spinoza** (ISSN 1981-7509) 10 (19):53-65. <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1613>.
- BENNETT, J. (1988). **A Study of Spinoza's Ethics**. Hackett, 1988.
- CURLEY, Edwin, ed. "LETTERS, 42–84, 1671–1676." In **The Collected Works of Spinoza**, Volume II, 374–488. Princeton University Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctvc771wk.10>.
- DAHLBECK, Johan. 2017. "A Spinozistic Model of Moral Education." **Studies in Philosophy & Education** 36 (5): 533–50. doi:10.1007/s11217-016-9530-7.
- "Ley de La Conservación de La Materia y Ley de La Conservación de La Energía." Portal Académico del CCH, December 8, 2015. <https://e1.portalacademico.cch.unam.mx/alumno/quimica1/unidad1/reaccionesQuimicas/leyconservacionmateria>.
- FISCHER, John Martin, and Mark Ravizza. **Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility**. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008.
- FRANKFURT, Harry G. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility." **The Journal of Philosophy** 66, no. 23 (1969): 829–39. <https://doi.org/10.2307/2023833>.
- MELE, Alfred R. "Flickers of Freedom." **Journal of Social Philosophy** 29, no. 2 (September 1998): 144–56. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1998.tb00114.x>.
- NADLER, Steven. "On Spinoza's 'Free Man'". **Journal of the American Philosophical Association** 1, no. 1 (2015): 103–20. <https://doi-org.libproxy.sdsu.edu/10.1017/apa.2014.9>
- RAMOS-ALARCÓN, Luis. 2015. "Dos Conceptos de Libertad y Dos Conceptos de Responsabilidad En Spinoza." **Diánoia** 60 (75): 105–28. <https://search-ebshost-com.libproxy.sdsu.edu/login.aspx?direct=true&db=fap&AN=118158986&site=ehost-live&scope=site>.
- SPEAK, Daniel. "Fanning the Flickers of Freedom." **American Philosophical Quarterly** 39, no. 1 (2002): 91–105. <http://www.jstor.org/stable/20010059>.
- SPINOZA, Baruj. **Ética demostrada según el orden geométrico**. Edición de Pedro Lomba. Editorial Trotta SA, 2020.
- STRAWSON, Galen. "The Impossibility of Moral Responsibility." **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition** 75, no. 1/2 (1994): 5–24. <http://www.jstor.org/stable/4320507>.
- VAN INWAGEN, Peter. "The Incompatibility of Free Will and Determinism." **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition** 27, no. 3 (1975): 185–99. <http://www.jstor.org/stable/4318929>.





# O CONATUS DO SAMBA

Alex Leite \*  
Diana Calasans \*\*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13529>

Desde a antiguidade, já é possível detectar uma curiosa associação entre música, dança e suspensão do trabalho duro. Platão<sup>1</sup>, por exemplo, defende, inclusive, que a parada do labor pesado foi um tempo instituído pelos deuses, com o objetivo de recompor a vida cotidiana pela alegria compartilhada da música e da dança. De fato, para ele, a instituição do tempo festivo pelos deuses serviu para dois propósitos: primeiro, para a honra dos próprios deuses e, segundo, para que a vida não se tornasse submissa ao trabalho pesado. Dois propósitos que seriam muito bem atendidos, na medida em que cada um recebe dos deuses a percepção do ritmo e da harmonia. Dois presentes divinos a serem cultivados no júbilo da vida em comum, cujo coro<sup>2</sup> musical seria a expressão maior.

Amúsica e a dança, além de se apresentarem como uma experiência capaz de aliviar a dor relacionada ao trabalho duro, também se tornou uma prática comum<sup>3</sup> de alegria e uma forma de congregação. E, como uma forma de congregação, recria uma espécie de ordem divina entre os humanos, o que possibilita um contato mais íntimo do humano com um tipo de alegria compartilhada. Nessa mesma linha, o samba, símbolo da cultura brasileira, guarda profunda relação com a religiosidade africana, com seus “toques” ou “pontos” puxados através dos sons dos atabaques que refletem os próprios

\* Professor de Filosofia da Universidade do Estado da Bahia - UNEB – DEDC I – Salvador-BA. Corresponsável pelo grupo de pesquisa Eros-Filosofia da UNEB e membro do GT Benedictus de Spinoza, ligado à ANPOF.

\*\* Graduada em Direito pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, especialista em Direito do Trabalho e graduanda em Filosofia pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Membro do grupo de pesquisa Eros-Filosofia da UNEB.

1 Platão, *As Leis*, Livro II, 654a, trad. Edson Bini, São Paulo: EDIPRO, 1999, p. 104.

2 O próprio termo coro está associado a uma alegria compartilhada.

3 Spinoza, E4P45S: *communi praxi*.

ritmos de cerimônias religiosas do candomblé e da umbanda. Ritmo este que propicia o contato do chamado sambador<sup>4</sup> com o que é divino, que se manifesta na alegria do ritmo da música e da dança.

Nesse contexto, o samba de roda<sup>5</sup>, típico do recôncavo baiano, recria a própria roda do candomblé, ao presentificar uma experiência própria para o corpo, visto que o transforma em um meio estratégico para a preservação de um modo de ser individual e coletivo. A música e a dança não se restringem apenas à esfera da experiência mística, uma vez que, desde sua origem, já no próprio ambiente do trabalho escravo, funcionava como uma maneira de reestabelecer um vínculo afirmativo e estratégico<sup>6</sup> consigo mesmo e com o outro. Assim, embora a hostilidade do ambiente favorecesse a redução da potência de viver, a roda de samba recuperava a força de existir, mesmo perante o terrível obstáculo imposto pela escravidão.

A roda de samba sempre foi um convite ao repouso do trabalho árduo. Mesmo sendo interpretado pelo colonizador como uma “vadiagem”<sup>7</sup>. Na verdade, tratava-se de um

4 Sambador e sambadeira são as denominações dos integrantes da roda, sendo expressões típicas da cultura popular da Bahia, diferenciando-se do restante do país, no qual o termo utilizado é sambista.

5 Nei Lopes e Luiz Antonio Simas, *Dicionário da História Social do Samba*, 9.ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022, p. 263: “Forma ancestral da dança do samba, da qual a forma posterior, urbanizada, guardou os passos fundamentais, distintivos da coreografia”. O estilo surgiu na Bahia, no século XVII, e recebe esse nome pois os músicos formam uma roda e uma pessoa de cada vez dança dentro dela.

6 Laurent Bove, *La stratégie du conatus – affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris: Vrin, 1996, p. 12: “L’expérience de l’obstacle et de la limite est l’expérience première – et continuee – de toute existence”.

7 A imagem de que o festivo estava associado à “vadiagem” acompanhou a mentalidade colonizadora até mesmo após a abolição. Basta lembrar que a chamada “Lei de Vadiagem” foi aprovada e sancionada em 1890, dois anos depois da abolição.

direito dado a si mesmo, tanto como recusa à animalização do corpo quanto como uma opção existencial, na qual o corpo martirizado se reconhecia em ato de celebração ao desfrutar a própria existência mediante uma alegria compartilhada. Portanto, é por uma dupla função que se recriava o espaço de uma roda de samba: intervalo estratégico em relação ao trabalho penoso e reconfigurações de laços sociais entre os que almejavam o direito à dignidade.

Sem dúvida que se tratava da instituição do tempo festivo em um espaço a ser reconfigurado. Diga-se: tempo este que quebrava o compasso da árdua rotina, a qual os corpos estavam submetidos. Assim, ao instituírem a pausa pelo samba, outra sociabilidade entrava em cena. Se o trabalho árduo e vigiado servia para a própria negação da vida humana, com o acontecimento da música e da dança na senzala, a humanidade do corpo negro era reconstituída. E essa reconstituição de si mesmo por meio da invenção festiva, tanto recompunha os laços sociais adequados à vida humana, quanto refaziam o vínculo com o divino, vínculo este associado sempre à experiência da alegria<sup>8</sup>.

Portanto, o samba ao quebrar a sequência que desumanizava de forma sistemática o corpo negro, impunha em ato o que não poderia ser retirado sem resistência: o direito a uma vida humana. A recusa de ser um mero instrumento do outro, do colonizador, sempre fez parte do plano de emancipação da minoria escravizada. Por isso, até mesmo durante o tempo do labor diário, as trocas cantadas em versos estavam presentes em forma de perguntas e respostas, que também parodiavam os acontecimentos da vida cotidiana<sup>9</sup>.

Assim, no próprio ritmo da vida, introduzia-se outro tempo e a improvisação necessária à redução do impacto do labor escravo. Do som do

facão, ao cortar a cana, um ritmo musical próprio emergia. Na verdade, o corpo recusava-se a servir de mero esforço mecânico para o aumento da riqueza senhorial. É esta recusa mesclada à afirmação de um ritmo, que transportava o corpo para além da condição de objeto do senhor. Uma evidência de que a liberdade não podia ser retirada sem resistência<sup>10</sup>. Nesse sentido, na recusa de ser um instrumento laboral do senhor, já estava presente também a troca cantada de versos que operava como uma “fuga” do próprio espaço de opressão.

Com isso, a dimensão memorial da música proporcionava o retorno a toda a realidade arrancada, funcionando como um refúgio e recriação de um espaço propenso ao “perseverar na existência”<sup>11</sup>. Ao mesmo tempo, o canto trazia consigo algo que remetia à própria afirmação da vida, ao manter as pessoas negras unidas no mesmo ritmo e objetivo. Simultaneamente, o processo acústico, ao demandar um mínimo de ordem, exigia que o corpo vibrasse de acordo com a entonação e, com isso, exigia também novas posturas, sendo que tal processo gerava, por si só, um novo posicionamento no tempo e no espaço, já que o exercício do canto expunha a própria voz interior ao espaço externo. Ou melhor, o canto recriava a linguagem do corpo que precisava respirar de acordo com seus acordes e em sintonia simbólica com os participantes da roda.

O ritmo do samba é o da pulsação do coração articulado ao que acontece no espaço. Trata-se de uma musicalidade capaz de conjugar diversidades sonoras em uma cadência que não exclui o imprevisto ou mesmo o improvisado. Como o dentro e o fora se articulam pelo ritmo,

10 De acordo com a *E3P5*: “À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrárias, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”. É por isso que a relação implica um modo de resistência uma vez que os sujeitos envolvidos não formam um “acordo entre si”, como bem esclarece a demonstração de Spinoza.

11 Na *E3P6*, Spinoza afirma: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. O problema é que o perseverar acontece em uma circunstância permeada de obstáculos, como bem pontua Laurent Bove. Claro que, ao “estar em si”, cada ser “se opõe a tudo que possa retirar sua existência”, conforme a *demonstração*. O esforço é, portanto, afirmação inicial da própria existência e oposição ao que possa destruí-la. Na prática comum do samba, essas duas dimensões do *conatus* aparecem articuladas uma vez que a posição afirmativa da alegria advinda do tempo festivo é também uma resposta ao poder senhorial que pretendia subjugar os escravos.

8 A associação entre a alegria e o divino é o que marca de modo especial o escólio da *E4P45*: “quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina”.

9 Marta Abreu, *Canções escravas*, em *Dicionário da Escravidão e Liberdade*. Orgs: Lilia M. Schwarcz e Flávio Gomes, São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 130. O jogo de perguntas e respostas nos versos cantados também expressa com o humor mesmo um acontecimento opressor. Podemos observar ainda esse toque de humor, por exemplo, no samba chula do recôncavo baiano.

as acentuações melódicas integram-se ao corpo da música de modo que entre o vazio de uma nota para outra, pode ser inserida a palma como elemento rítmico integrante. O samba conjuga o diverso em uma unidade sonora inclusiva<sup>12</sup>.

Diferente de um estilo de música que convoca apenas à audição passiva, o samba convida quem escuta ao gesto primário de bater. Quem escuta sente que pode tanto cantar em coro improvisado, quanto ensaiar uns passos, mesmo sem a sincronia de quem já participa a mais tempo. Logo, o ritmo convidativo do samba evoca sempre uma espécie de coparticipação, que depende do modo como quem sente o convite se aproxima.

O estilo do samba é inclusivo, por decorrer de um afeto convidativo. Quando visto pelos seus elementos rítmicos e pela dança, de imediato percebemos que se trata de uma celebração compartilhada. O que se compartilha é a “potência de perseverar na existência” como um ser não assujeitado ao imperativo do trabalho escravo. Um não assujeitamento que também aparece na forma de incorporar a música.

Assim, distinta da música apreciada na *casa grande*, que envolvia apenas a escuta sem permitir qualquer variação ou improviso, o samba ousava reunir o dissonante. Por isso, no Brasil, um fenômeno particular ocorreu: a música da senzala incorporou os acordes eruditos em uma nova forma de ser tocada através do chorinho, que se mistura com o samba, em um sambachoro<sup>13</sup>. Nesse caso, a conjugação de elementos

sonoros diferente<sup>14</sup> permitiu a criação de uma harmonia, que convidava o corpo a participar como um integrante essencial do encontro. A música, a dança e as palmas formavam um só corpo: o corpo do samba.

O fato é que, por ser uma experiência do corpo, o samba foi, e continua sendo, uma forma ampla de relacionamento, tanto com o divino como entre os seus pares, que criam diversas maneiras de preservação do direito ao bem viver em comum. Direito este intimamente ligado aos lugares<sup>15</sup> em que o dançar, o cantar e o festejar acontecem, simultaneamente, como uma expressão de liberdade circunscrita ao tempo e ao espaço.

Três pontos são essenciais para o acontecimento do samba: a quebra do tempo do trabalho árduo e escravizante, a reviravolta do corpo ao se apropriar de si mesmo enquanto potência rítmica e a reconfiguração espacial<sup>16</sup> ao expressar o festivo. Esses três elementos devem ser vistos como dissonantes em relação ao modo como a colonização determinava a maneira do negro habitar o lugar.

Na música a marcação do tempo garante a regularidade melódica. A percepção de que pode haver um entretempo equivale a inserção intuitiva de uma nova acentuação sonora. Portanto, a quebra do tempo árduo decorre de uma lógica do corpo ao descontinuar a sequência do trabalho que o escraviza. A inserção do entretempo é um ato de liberdade.

Entretanto, para quem primava por uma regularidade funcional, sem dúvida que a quebra do tempo só poderia soar como erro ou dissonante<sup>17</sup>. Mas o samba introduziu no Brasil

12 Muniz Sodré, *Samba, o dono do Corpo*, 2. ed, Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 25: “A síncopa brasileira é rítmico-melódica. Através dela, o escravo – não podendo manter integralmente a música africana – infiltrou a sua concepção temporal cósmico-rítmica nas formas musicais brancas. Era uma tática de falsa submissão: o negro atacava o sistema tonal europeu, mas ao mesmo tempo o desestabilizava, ritmicamente, através da síncopa – uma solução de compromisso”. Assim, observamos aqui um uso da síncopa, tendo em vista sua peculiar reconfiguração a partir do ambiente original do samba. Como a síncopa se caracteriza pela execução do som em um tempo fraco que se prolonga até encontrar o próximo tempo forte, podia acontecer nos intervalos palmas ou batuques que se incorporavam ao ritmo. É nesse sentido que o samba se tornou um ritmo inclusivo. Pois, ali onde a escuta colonizada via erro ou grosseria, havia uma comunicação rítmica.

13 Samba-choro é um subgênero musical, que se popularizou no Brasil na década de 30, sendo o resultado da fusão rítmica do samba com o choro, ambos gêneros musicais genuinamente brasileiros.

14 Roberto Mendes e Waldomiro Júnior, *Chula – Comportamento Traduzido em Canção* (A música raiz do Recôncavo Baiano na formação da nacionalidade brasileira), 1.ed, Salvador: Fundação ADM, 2008, p. 32: “Nas mãos de africano, mesmo que árabe, a viola portuguesa jamais poderia criar uma outra música, que não fosse genuinamente africana”. Logo, destaca-se aqui o processo de incorporação da cultura branca-europeia pelo escravo-africano como um movimento próprio, uma vez que a emocionalidade comum do povo africano também se refletia na sua música e na escolha de outros tons, de suas variações que criavam uma estética musical.

15 A reconfiguração do lugar mediante a prática do samba é fundamental para a compreensão de que o *conatus* é uma potência remodeladora do espaço. Não se trata de uma idealização do lugar para que aconteça no futuro o encontro festivo, é já, desde sempre, a inserção de elementos simbólicos que reterritorializam o próprio lugar negado.

16 Muniz Sodré, *idem*, p. 18.

17 *Ibidem*, p. 12.

colonial o desconcerto necessário a um novo ritmo músico-laboral. A dupla descontinuidade causada pelo samba – na música e no trabalho – permitiu ao corpo o reencontro do que o recompõe a partir de relações sustentadas pelo *princípio da alegria*<sup>18</sup>.

Logo, para dar a si mesmo esse outro tempo foi necessário de fato a reconfiguração espacial, uma vez que a política colonial sempre primou pela desapropriação do corpo negro. No entanto, mesmo em condições adversas uma ambiência sonora e festiva conseguia se impor como um compromisso contínuo de emancipação.

Nesse contexto, a roda de samba<sup>19</sup> possuía o condão de reconfigurar o espaço, pois o mesmo lugar que antes servia de martírio, com o samba, transformava-se em um encontro capaz de inserir elementos simbólicos afirmativos de outro modo de viver. Aliás, a sabedoria do sambador residia, justamente, na alegria personificada na roda de samba. E nessa senda, a roda trazia todos os elementos da celebração: o canto, a dança, o encontro de corpos que interagem, trazendo novas possibilidades de existência, tornando-se afeitos à alegria de viver ao “expulsar” de cada integrante da roda o fantasma do corpo humilhado, produzido pela relação de subalternidade com o senhor.

A roda de samba propiciava uma mudança no espaço através do movimento do corpo, pois, por esta via, resgatava-se a celebração de estar vivo. A roda atualizava, assim, um convite à vida, ao encontro de gestos, ao ritmo compassado, ao contato entre a música e o corpo, à própria simultaneidade entre o corpo e a mente, agora, conectados ao divino através de uma experiência cultural e festiva.

18 Esse princípio ou modo de vida é comum tanto à filosofia de Spinoza quanto à própria prática do samba. Trata-se de uma orientação existencial que impede a melancolia de se apossar do nosso ser como uma tristeza devastadora. Cf. E4P45S.

19 Edison Carneiro, *A sabedoria popular*, 3.ed, São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 53: “A roda de samba sob uma aparência angelical, de simples diversão de escravos, floresceu nos campos, nas fazendas, nos lugarejos do interior. Um grupo de negros se reunia, formando roda, tendo apenas como orquestra um prato de cozinha, um ganzá ou reco-reco, às vezes uma viola, um bombo ou um pandeiro. Um deles solava, os demais respondiam em coro. E um dos componentes do grupo dançava no meio do círculo, mal levantando os pés do chão, volteando sobre si mesmo, requebrando o corpo... Todos tinham a sua vez de dançar: o dançarino, com uma umbigada, dava o seu lugar a outro”.

De fato, somente um modo de vida já dotado de alegria possuía o discernimento de reconhecer e absorver traços culturais do senhor, uma vez que não negava a beleza de uma outra cultura – mesmo sendo derivada de quem lhe impunha humilhação. Ao contrário, reconhecia essa beleza e a incorporava em seus festejos, extraindo do encontro com a outra cultura o que nela havia de afirmação da vida em comum. Com a apropriação<sup>20</sup>, inclusive, da língua portuguesa e da harmonia melódica de instrumentos como o pandeiro e a viola.

Por outro lado, a cultura colonizadora, ligada à instrumentalização do outro, negava, diminuía e tentava aniquilar os traços da cultura africana, revelando a incapacidade de lidar com a musicalidade do samba. Assim, na medida em que o samba também incorporava elementos musicais europeus, a diferença entre as duas culturas apresentava-se a partir da repulsa de uma em incorporar os elementos da outra e da capacidade da outra em absorver<sup>21</sup> novos elementos culturais.

Na verdade, o colonizador queria um corpo servil, desprovido de outros desejos que pudessem afastar o protagonismo da cultura europeia. No entanto, o *conatus* do samba encontrava meios capazes de se afirmar como uma potência cultural inclusiva. Uma capacidade que, às vezes, é ainda interpretada como um sinal de “subserviência”<sup>22</sup>, mas que sempre foi uma verdadeira tática de permanência histórica e de direito ao lugar onde se encontrava.

20 Essa capacidade de apropriação mostra que a relação com um universo simbólico diferente não é necessariamente de exclusão, nem de submissão, e sim, de uma sábia intuição quanto aos elementos componíveis presentes em culturas musicais distintas. Essa intuição musical, ao reunir diversidades sonoras em uma forma de expressão generalizada com o nome de samba, decorre da própria plasticidade vital do *conatus*. Portanto, trata-se de realinhar com a arte o que é comum entre os povos, isto é, o direito de viver sem estar subjugado ao outro.

21 Essa capacidade de absorção não deixa de ter o seu aspecto tático-emancipatório.

22 Lira Neto, *Uma história do samba: volume 1 (As origens)*, 1ed, São Paulo: Companhia das Letras, 2017, p. 24: “Ora entendida como um signo de resistência, ora percebida como um universo cultural submetido a um processo de crescente domesticação, essa música mestiça, que acabou encontrando no samba a sua maior forma expressiva, aprendeu a negociar espaços e a se reelaborar de maneira permanente, antropofágica, incorporando e deglutindo múltiplas influências”.

O sambador, não ingenuamente, percebia e reconhecia que, apesar de tudo, na vivência da alegria, cada singularidade adquiria mais força para conquistar uma emancipação de direito. E isso, aliás, o diferenciava em relação à cultura colonizadora, que funcionava como um obstáculo a essa emancipação. Logo, a roda de samba servia como um acontecimento capaz de transformar o efeito de abatimento provocado pela relação assimétrica com o senhor. Uma assimetria entre forças que queria reduzir a imagem do sambador à imagem de um ser desprovido de “civilidade”. No entanto, a alegria compartilhada na roda de samba aumentava seu amor à vida e o transformava em um ser mais forte, a roda virava uma ação capaz de fortalecer o seu corpo e a sua mente.

Como bem pontua Marilena Chauí: “a alegria é o sentimento que temos do aumento de nossa força para existir e agir, ou da forte realização de nosso ser”<sup>23</sup>, daí se explica porque, através do samba, os seus celebrantes adquirem forças para enfrentar os efeitos da tristeza, refazendo-se constantemente, como em um movimento crescente em espiral, tal qual a roda, que gira movida pela alegria de viver, e que quanto mais cresce em ações que afirmam o direito à vida em comum, mais se aproxima da própria natureza divina.

Aliás, o fundamento do *conatus* é essa alegria crescente em termos de direito, porque aprova o real como ele pode se dar no tempo e no espaço, uma vez que é experiência compartilhada na vida cotidiana. Não se trata, obviamente, de uma experiência sem obstáculos. Do ponto de vista histórico, os obstáculos sempre atuaram como negação ao direito de sambar. E embora também no real se dê “maus encontros”, o corpo no samba não deixa de retomar a afirmação contínua da vida. Uma afirmação que não se faz por negação do outro, e sim, pela reciprocidade entre os elementos que compõem a roda. Portanto, no contexto da coletividade da roda, o corpo negro, embalado pela música, encontrou uma maneira própria de inserir o universo simbólico apropriado ao estilo de vida que queria encarnar: o da liberdade.

Com as canções e as danças escravas, verdadeiros atos de amor à liberdade,

restabeleciam-se a vida roubada por um regime de trabalho que a colocava em condição de ferramenta. Esse restabelecimento nunca se deu sem conflito. Entretanto, também nunca deixou de ser atuado de modo subversivo ao contexto perverso da escravidão. Do próprio tempo-espaço feito para diminuir a vida pulsante, emergia o “batuque” que revirava o fantasma da humilhação presente no cotidiano. Assim, a música e a dança permitiam a sociabilidade para além da condição de ferramenta imposta pelo trabalho. Porque, no samba, o humano emergia da força sonora de seus versos e gestos em comum.

É nesse sentido que a existência que emerge através da vivência do samba atualiza a dinâmica do próprio *conatus*, servindo, assim, como uma tática de enfrentamento ao que é adverso. Logo, ao reconstituir a potência de viver, opera como um ato de perseverança imprescindível. Muito além de uma pulsão conservadora, o *conatus* do samba é a expressão da própria capacidade de existir, na medida em que a construção da singularidade ocorre mediante laços de reciprocidade – não de negação e de subalternidade.



23 Marilena Chauí, *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 87.

## REFERÊNCIAS

ABREU, Marta. Canções Escravas. In: SCHWAECZ, Lilia M.; GOMES, Flávio. **Dicionário da Escravidão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 130.

BOVE, Laurent. **La stratégie du conatus – affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: Vrin, 1996.

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

LIRA NETO. **Uma história do samba: volume 1 (As origens)**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antônio. **Dicionário da História Social do Samba**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

MENDES, Roberto; JÚNIOR, Waldomiro. **Chula – Comportamento Traduzido em Canção (A música raiz do Recôncavo Baiano na formação da nacionalidade brasileira)**. 1. ed. Salvador: Fundação ADM, 2008.

PLATÃO. **As Leis, Livro II**. Tradução de Edson Bini. São Paulo: EDIPRO, 1999.

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

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.



# ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CONATUS EN SPINOZA\*

Ángel Vicens Serantes \*\*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13551>

*Si no cambio de opinión, intentaré con todas mis fuerzas conservar la vida.*

Ludwig Wittgenstein  
Diários filosóficos (18 de agosto de 1914)

## 1 INTERPRETACIONES Y CRÍTICAS AL CONATUS SPINOZIANO

Apropósito del creciente número de puntos de vista sobre el esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser en Spinoza, investigadores como Viljanen o Aksoy han aunado las distintas interpretaciones que sobre el mismo se están defendiendo bajo dos grandes grupos: mecanicistas y vitalistas. El primero recibe su nombre por mantener la consideración del *conatus* como una derivación de la ley del movimiento que hoy conocemos como ley de la inercia. Señalan su origen en *Le spinozisme* de Delbos (1912), y algunos de sus defensores más destacados serían Bennett, Carriero y Hübner. Los vitalistas, cuya interpretación también es denominada psicológica o dinámica, se caracterizan por atribuirle al *conatus* propiedades teleológicas que dirigen las acciones y los esfuerzos de las cosas singulares hacia la perseverancia en el ser. De entre sus seguidores se pueden resaltar a los mismos Viljanen y Aksoy, así como Garret y Martin Lin (Aksoy, 2021:108).

Como cualquier clasificación, ésta adolece de dejar de lado algunos matices importantes. Por ejemplo, Viljanen y Aksoy proponen como perteneciente a la primera interpretación a Jonnathan Bennett (Viljanen, 2008: 92; Aksoy, 2021: 108), seguramente por el énfasis que éste hace de los elementos más austeros y negativos de la demostración de E3P6<sup>1</sup>, esto es: E3P4 y

E3P5. Sin embargo, la crítica de Bennett a la insuficiencia o inconsistencia de E3P4 y E3P5 para demostrar E3P6 implica necesariamente que está entendiendo el esfuerzo por perseverar de una manera activa, dinámica o positiva más cercana a la segunda interpretación que a la primera. Prueba de esto es que Viljanen, con el fin de superar esta crítica, acentúa E1P25C y E1P34 de la demostración de E3P6 con el fin de sostener el carácter activo y dinámico que él también atribuye al *conatus*. Así, escribe: “The key idea here is that if things are proved (by E1P25Cor and E1P34) to be active or intrinsically powerfull, the *conatus* principle follows” (Viljanen, 2008: 93). Por este motivo nos alejaremos cuanto podamos de esta clasificación y trataremos concretamente las tesis de los autores<sup>2</sup>.

Jonnathan Bennett publicó en 1983 un artículo en el que critica a Spinoza defender, por un lado, que las explicaciones teleológicas proceden de la imaginación, y por otro mantener consideraciones teleológicas en torno al *conatus*. Para sostener su tesis menciona en primer lugar distintas partes de la obra cumbre del holandés en las que rechaza las causas finales, y en segundo lugar señala aquellas proposiciones de la *Ética* que, a su entender, predicen propiedades teleológicas sobre el *conatus*. Pasaremos por alto las citas que aduce Bennett para mostrar la antiteleología de Spinoza por ser celeberrimas. Las connotaciones teleológicas del *conatus* las encuentra en el propio significado de la palabra. “‘Triying’ – afirma – is always a matter of triying

\* Agradezco a Miquel Beltrán sus sugerencias y comentarios sobre este trabajo.

\*\* Graduado en Filosofía por la UIB. Mi interés por la filosofía de Spinoza se inició con la cuestión de la desaparición del mal en su ontología. Por esta razón realicé una colaboración en tareas de investigación con el profesor de *Ética* de la UIB, Miquel Beltrán, cuyos resultados fueron publicados en la revista *Apeiron*. Actualmente mi trabajo se centra en investigar la noción de *conatus*. Correo: angel.vicens@hotmail.com

1 Es decir, parte tercera, proposición sexta, de la *Ética*.

2 Por la misma razón, aunque la aquí presentada pueda guardar similitudes con la mecanicista, evito adherirla a ella no sólo por la incapacidad de salvaguardar algunos matices importantes, sino también porque la bibliografía consultada hasta la fecha considera mecanicista una interpretación en gran medida por el sólo hecho de mantener que el *conatus* es una derivación de la ley de la inercia. Esta cuestión aquí no es relevante. Además, las razones aducidas en este trabajo son, en su mayoría, distintas al argumentario mecanicista.

to do x or trying to bring it about P” (Bennett, 1983: 11). En efecto, “esfuerzo” es el uso de la fuerza física o mental con vistas a un fin. Y reforzará esta idea recurriendo tanto a E3P9S como a las distintas proposiciones que, a partir de la decimosegunda, afirman que el alma y el hombre se esfuerzan por esto o aquello.

Asimismo, y como consecuencia de este entendimiento del *conatus*, argumentará que E3P4 y E3P5 son insuficientes para demostrar E3P6. Defiende que, puesto que las cosas se esfuerzan y se oponen a aquello que pueda amenazar su existencia, es decir, que llevarán a cabo acciones positivas dirigidas a perseverar en su ser y oponerse a las amenazas, una proposición como E3P4 o E3P5 no es suficiente para demostrar tal cosa. Que nada puede ser destruido sino por una causa exterior y que nada tiene en sí mismo algo que le impida la existencia, dirá, son proposiciones en términos negativos que no pueden demostrar una proposición positiva como “cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser” (E3P6). Esto último es expresado de una manera más manifiesta por Nadler. Citando a Bennett, pregunta en su libro *Spinoza’s ethics. An introduction*:

There is a logical question that has troubled scholars. IIP4 and IIP5 are basically negative propositions that would seem to imply only that no thing can, from its own essential resources, be the source of its own destruction or non-existence. But how does it follow from these propositions that every thing thereby has an innate and apparently active striving to exist? (Nadler, 2006:197).

En la misma línea, Daniel Garber afirma que hay un salto en E3P6: “From these propositions it is a relatively short leap to Spinoza’s general principle of persistence, articulated in P6: ‘Each thing, as far as it can (quantum ni se est), strives to persevere in its being.’” (Garber, 1994: 60). Seguidamente defiende que con E3P6 Spinoza afirma que hay un esfuerzo positivo de las cosas por destruir lo que les supone una amenaza y perseguir lo útil, para concluir que el *conatus* es algo más que una mera tendencia a perseverar hasta ser destruido por una cosa externa. También sostiene que el *conatus* es lo que nos determina a promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, y que nos esforcemos por apartar o destruir lo que imaginamos que conduce a la tristeza (E3P28).

Viljanen intenta demostrar el carácter activo de las cosas a través de enfatizar E1P25Cor y E1P34. Esto le lleva, no obstante, a concluir que el esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser no sólo nos lleva a mantener nuestro estado, sino a mejorarlo aumentando nuestra perfección. Este carácter teleológico dirigido al aumento de nuestra perfección lo intenta demostrar citando una de las primeras formulaciones de esta ley en el *Tratado Breve*: “Pues es evidente que ninguna cosa podría tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo” (KV, 1, 5). Más adelante mostraré por qué esto es insostenible.

Más recientemente, Aksoy afirma que Spinoza niega la teleología divina pero que deja espacio para las explicaciones teleológicas en el hombre. Para ello, a la manera de los anteriores estudiosos, cita las proposiciones de la *Ética* en las que se habla de los esfuerzos del alma por aumentar la alegría, por hacer que nos ame lo que amamos, etc. Sostiene que el *conatus* no es sólo una inercia mecánica sino que tiene una proyección hacia un fin futuro, atribuyéndole a dicha ley propiedades difícilmente atribuibles a los modos inertes a los que, necesariamente, debería podérseles aplicar sin ningún matiz diferenciador.

Se colige de todo lo anterior una interpretación del esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser como una ley que determina a las cosas a hacer aquello que les es útil para perseverar, y viceversa, evitar o luchar contra lo que ponga en peligro el mismo. Una especie de principio vitalista (Álvarez Montero, 2017: 206) en cuya naturaleza habría un *telos* hacia el que movería las acciones de las cosas. El origen de esta interpretación es la consciencia del hombre de su propio esfuerzo por perseverar, la cual lleva a los estudiosos a confundir el *conatus*, esto es, única y exclusivamente el esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser, con los esfuerzos particulares de un modo concreto, especialmente los del alma, por evitar aquello que le es perjudicial y perseguir lo que le es beneficioso –cosa que, como mostraré en su lugar, Spinoza sabe que no siempre es así –.

En lo que sigue intentaré probar que una interpretación del *conatus* en estos términos es

incorrecta y alejada de la filosofía de Spinoza. Para ello, partiré de que por *conatus* o teoría del *conatus* en Spinoza –si es que existe tal cosa – entiendo sólo el esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser. Las proposiciones, al menos en la *Ética*, en las que este esfuerzo es sujeto y se predica algo de él son E3P7 y E3P8. Posteriormente a éstas encontraremos proposiciones que predicán del alma o del hombre que se esfuerzan por conseguir que la cosa amada lo ame y otros ejemplos de esta naturaleza. Ninguna de estas proposiciones puede ayudarnos a entender el *conatus* propiamente dicho, más bien al contrario: nos llevará, como a los autores más arriba citados, a creer que el *conatus* es una especie de principio psicológico a través del cual hacemos lo que nos conviene y evitamos lo que nos perjudica. Noción que se dará de bruces con la realidad y sobre la que se sustentarán las críticas antes mencionadas. La aquí defendida será una interpretación a la que reproches como el del suicidio o la inconsistencia de E3P6 le resultarán imposibles.

## 2 E3P6 ES IGUAL A E3P4 Y E3P5

Que E3P5 no añade nada a E3P4 es algo que ya señaló en su artículo de 1994 Daniel Garber (1994: 59). Nuestro propósito a continuación es demostrar que sucede lo mismo con E3P6, pues la consideración de Garber, Bennett, Nadler o Viljanen según la cual hay un salto o un añadido en E3P6 respecto de las dos proposiciones anteriores se debe a una lectura descontextualizada del término “esfuerzo”, lo que les lleva a creer que el *conatus* nos conduce positivamente a la conservación del ser, y de esta creencia emergen las críticas en torno a la inconsistencia del argumento o el problema del suicidio. La razón de esto son las connotaciones psicológicas que ya advierte Vidal Peña que conlleva la palabra “esfuerzo”. Por esfuerzo entendemos el uso de la fuerza física o del ánimo contra alguna resistencia. Predicamos de alguien que se está esforzando cuando recurre a sus capacidades físicas o mentales con el fin de conseguir algo superando las dificultades que ello conlleva. En este sentido, son capacidades que han permanecido en una especie de letargo hasta que una amenaza, resistencia u objetivo exterior se le ha presentado al sujeto y éste se ha propuesto superarlo recurriendo a aquéllas.

El esfuerzo por perseverar en el ser, no obstante, no es nada distinto de la esencia de la cosa (E3P7) e implica un tiempo indefinido (E3P8), por lo que es siempre en acto. No es un recurso al que optan las cosas cuando son amenazadas o cuando quieren aspirar a un grado de perfección mayor. Veámoslo con el siguiente ejemplo:

Si consiguiese aislar un modo de la existencia cualquiera, como por ejemplo una piedra, de toda causa externa que pueda poner fin a su ser (cosas con una potencia superior, la erosión del aire, etc.), ¿diría que la piedra se está *esforzando* por perseverar? Según la definición que se ha dado de “esfuerzo” debería responderse negativamente, pues hemos eliminado cualquier elemento externo en contra del cual la piedra pueda oponerse. ¿Le atribuiríamos, sin embargo, *conatus*, esto es, se estaría esforzando por perseverar en su ser en el sentido de E3P6? Sí, puesto que a pesar de haber eliminado cualquier resistencia externa cumple con todos los elementos de la demostración de E3P6 y, por lo tanto, ella también *se esfuerza* cuanto puede por perseverar en su ser. Es decir, esta piedra es un modo por el que se expresan los atributos de Dios de cierta y determinada manera (E1P25C), esto es, una cosa que expresa de cierta y determinada manera la potencia de Dios (E1P34), por la cual Dios es obra, y no tiene en sí misma nada que le prive de su existencia (E3P4). Por el contrario, se opone a aquello que pueda privarle de su existencia (E3P5). El esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser habrá de entenderse de tal modo que pueda predicarse, también, a cosas que no estén librando una batalla por su conservación.

Esta piedra, si pudiesen reproducirse tales condiciones, existiría indefinidamente. Una conclusión idéntica expresa Spinoza en E4P4D:

Si fuese posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría (por las Proposiciones 4 y 6 de la Parte III) que no podría perecer, sino que existiría siempre necesariamente. (E4P4D).

Es decir, que haya o no resistencias que superar, cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser. Poniendo esto de manifiesto ya vemos que el sentido del “esfuerzo” de E3P6 no es el sentido que hoy tiene para nosotros, puesto que para nosotros es

dependiente del hecho de que haya dificultades o resistencias a superar para conseguir algún fin. El esfuerzo de las cosas por perseverar no depende, en absoluto, de la manera en que se dé el ser de alguna cosa. Esto mismo podemos verlo de la siguiente manera: si nada puede ser destruido sino por una causa exterior (E3P4), y ninguna cosa tiene en sí misma algo que la pueda destruir (E3P5), ¿qué necesidad tendrían las cosas de *esforzarse* –en el sentido habitual de la palabra – por perseverar en su ser? Podrían algunos responder que la necesidad emerge del hecho de que en la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte que pueda destruir a la primera (E4Ax). Pero el caso de la piedra arriba comentado muestra que, necesariamente, habría de atribuirle esfuerzo por perseverar incluso a una cosa que no es amenazada por nada. Por otro lado, el esfuerzo por perseverar es anterior a la manera en que se da la existencia, es un principio ontológico universal independiente de cómo se den las circunstancias de las cosas. Lo que nos permite concluir que el esfuerzo por perseverar no se demuestra porque haya siempre en la naturaleza una cosa superior que nos pueda destruir, sino que se demuestra porque la cosa existe.

Si el esfuerzo de E3P6 ha de entenderse de tal manera que pueda atribuirse a cosas que no están luchando contra alguna resistencia, entonces el significado de la palabra “esfuerzo” (*conatus*) tal como se halla en E3P6, E3P7 y E3P8 ha de ser distinto a nuestro uso y significado habitual. Para entender su sentido verdadero hemos de ser conscientes de que la perseverancia en el ser se sigue necesariamente, por E3P4 y E3P5, de la existencia de la cosa. Puesto que la cosa singular existe, no puede ser destruida sino por una cosa exterior ya que en sí misma no hay nada contrario a su naturaleza. La perseverancia en el ser hasta que una cosa externa y con una potencia superior la destruya se sigue inmediatamente de la existencia de la cosa. El “esfuerzo” de E3P6 es, pues, un elemento del que se puede prescindir sin que su sentido real se vea modificado. Teniendo en cuenta que el esfuerzo por perseverar es siempre en acto e independiente de la presencia de resistencias externas–aunque siempre las haya por E4Ax, pero no es la razón de que

las cosas se esfuercen por perseverar–, E3P6 podría reformularse así: cada cosa persevera, cuanto está a su alcance, en su ser. Lo cual no es nada distinto a afirmar que todas las cosas perseverarán hasta que sean destruidas por una cosa externa y superior a ellas, lo cual es, al mismo tiempo, idéntico a afirmar que nada tiene en sí mismo algo contrario a su naturaleza que lo lleve a su destrucción.

El esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser no es, pues, más que la perseverancia de las cosas en su ser hasta que una cosa externa las supera (E3P4) ya que ninguna cosa en sí misma tiene nada que la pueda destruir (E3P5). De estas dos últimas proposiciones no emerge un esfuerzo en el sentido positivo, dinámico o activista de lucha contra lo perjudicial y persecución de lo que garantice nuestra conservación. En primer lugar porque no es necesario que emerja dicho carácter activista porque la conservación en el ser se colige necesariamente de E3P4 y E3P5. Asimismo, intentar defender un esfuerzo positivo por la conservación del ser que surge de la cosa singular entrañaría contradicciones de las que tenemos suficientes indicios de que Spinoza era plenamente consciente. Lo analizaremos en el apartado siguiente.

### 3 EL CONATUS NO ES AQUELLO QUE DETERMINA A LAS COSAS A HACER LO QUE LES ES ÚTIL PARA SU CONSERVACIÓN

Puesto que hemos probado que el *conatus* no es más que la perseverancia en el ser de una cosa singular que se sigue de su existencia y de la imposibilidad de que haya algo en sí misma que la lleve a la autodestrucción, entonces no hay ya lugar para considerarlo como una especie de motor que conduce a las cosas a hacer esto o lo otro. Sin embargo, por si las razones aducidas a partir de nuestra lectura de las proposiciones esenciales sobre el *conatus* son para algunos insuficientes, argüiremos a continuación algunas evidencias textuales que mostrarían, además, que Spinoza era consciente de que considerarlo como un principio intrínsecamente activo supondría una contradicción con los conocimientos sobre física que tenía.

Algunos estudiosos han considerado la ley del *conatus* como una derivación de la ley de la inercia (Buyse, 2016: 115). Si el orden en el razonamiento de Spinoza fue concebir la ley del

movimiento y, posteriormente, aplicarla al ser de las cosas, es algo que aquí no nos interesa. Lo que sí nos resultará útil es explicitar las similitudes entre ambas leyes para ver por qué las consideraciones de los autores comentada en el apartado anterior son incorrectas. El primero que entiende fructífero este ejercicio es el propio Spinoza, que en los *CM* escribe:

Cómo se distinguen la cosa y el *conato* con que se esfuerza por mantenerse en su estado. Para que se entienda claramente, pongamos el ejemplo de una cosa sumamente sencilla. El movimiento tiene la fuerza de perseverar en su estado. Ahora bien, esa fuerza no es otra cosa que el mismo movimiento, es decir, que la naturaleza del movimiento es así. Si digo que en este cuerpo, A, no hay más que cierta cantidad de movimiento, se sigue de ahí que, mientras solo considero ese cuerpo, siempre debo decir que ese cuerpo se mueve.

La razón por la que esos tales distinguen el *conato* de la cosa misma, es que en ellos mismos encuentran el deseo de conservarse y se imaginan que es similar en todas las cosas. (*CM* 1,6).

El *conatus* se entiende claramente a través de la naturaleza del movimiento, afirma Spinoza en este fragmento. Y de la naturaleza de éste reconocía lo que hoy conocemos como ley de la inercia. Lo sabemos tanto por una breve exposición sobre física en el lema tercero de la segunda parte de la *Ética*, como por distintas declaraciones en su correspondencia. Por ejemplo en la epístola a Jelles, escribe:

Si (...) alguien pregunta por qué causa un determinado cuerpo se mueve, cabe responder que ha sido determinado a tal movimiento por otro cuerpo y este, a su vez, por otro y así al infinito (*Ep* 40).

También en la dirigida a Tschirnhaus, expresa: “la materia en reposo permanecerá, por lo que a ella respecta, en su reposo y no se pondrá en movimiento, si no es por una causa externa más poderosa” (*Ep* 81). Aunque quizás la más manifiesta de todas sea la epístola a Shuller, que desde esta ley del movimiento concluye que todo en la naturaleza es determinado a obrar de cierta y determinada manera:

Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. (...)

Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular (...); es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y obrar de cierta y determinada manera. (*Ep* 58).

El cambio de un estado a otro ha de venir, necesariamente, determinado por una cosa exterior, tanto en lo que al movimiento se refiere como al ser. No es, pues, sostenible la consideración de algunos investigadores como Viljanen al afirmar que: “by EIIIP6 we strive to improve our level of perfection” (Viljanen, 2008: 110). Esta afirmación, aparentemente inocua, conlleva una implicación insostenible, a saber: que una cosa puede determinarse a sí misma al cambio, es decir, pasar por sí misma de un estado menos perfecto a otro más perfecto. Esta inconsistencia resulta más clara con el ejemplo de un objeto en reposo, pues nadie afirmaría que un objeto en dicho estado puede *esforzarse* y ponerse en movimiento por sí mismo. Y si alguien defendiera que aquello que determina el movimiento hacia la mejora de nuestro nivel de perfección es, precisamente, el *conatus*, respondería que, por la cita de los *CM* más arriba expuesta y E3P7 sabemos que el *conatus* no es nada distinto de la esencia de la cosa, y que si lo separamos deberíamos atribuirle al mismo un *conatus*, y así hasta el infinito, lo cual es absurdo.

Podría objetárseme que en el *Tratado Breve* (*KV* 1, 5) Spinoza identifica el *conatus* con la providencia, y afirma no sólo que ninguna cosa puede tender a su propia destrucción, sino que “cada cosa tiene en sí misma un conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo”<sup>3</sup> (*KV* 1, 5). Este último aspecto (el de mejorarlo) es un elemento que sólo aparece en esta obra joven, y ninguna formulación posterior recupera. Por lo tanto, se colige de esto que ha de ser una ausencia deliberada que funciona como corrección.

Por otro lado, algunos podrían aducir el escolio de la proposición novena donde Spinoza afirma:

Este esfuerzo, cuando se refiere al alma sola, se llama voluntad, pero cuando se refiere a la vez al alma y al cuerpo, se llama apetito; por ende, éste no es otra cosa que la esencia misma del hombre, de cuya naturaleza se siguen necesariamente aquellas cosas que sirven

<sup>3</sup> La cursiva es mía.

para su conservación, cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar”.

Sin embargo, debemos entenderla en su contexto.

Se trata de una afirmación que el filósofo hace en un escolio de una proposición en la sostiene que el alma se esfuerza por perseverar en su ser y es consciente de su esfuerzo. La proposición novena es la aplicación de E3P6 a un modo concreto y particular: el alma. Es particular porque, al parecer, es el único capaz de ser consciente de su esfuerzo por perseverar. Y lo primero que se sigue de esa consciencia es un cambio de nombre: cuando se refiere al alma, se llama voluntad, y cuando se refiere al alma y al cuerpo, apetito.

Cuando hablamos de la teoría del *conatus* en Spinoza nos referimos única y exclusivamente al esfuerzo de las cosas por perseverar en su ser. En ningún caso a los esfuerzos de alguna cosa singular por conseguir o evitar algo. El esfuerzo por perseverar en el ser no es el esfuerzo por perseverar del que es consciente el alma. Cuando ésta es consciente se llama voluntad o apetito. Por lo tanto, aunque el “éste” del escolio se refiera al esfuerzo por perseverar, lo hace al esfuerzo del que es consciente el alma, que se llama voluntad o apetito. De este modo, las “cosas que, por tanto, el hombre está determinado a realizar” no son determinadas por el *conatus* en tanto que esfuerzo por perseverar, sino por la consciencia del hombre de su esfuerzo por perseverar, o sea, su voluntad o su apetito, tanto en los casos en que tiene ideas claras y distintas como en los que las tiene confusas; y tanto en los casos en los que es consciente de ese esfuerzo suyo como en los que no. Es así que lo que determina al hombre es el apetito de aquello que, por apetecerlo, juzga bueno; y no una ley que lo lleva a apetecer lo que juzga bueno para su conservación.

Esto último es esencial para probar, definitivamente, nuestra segunda tesis, esto es, que el *conatus* no es aquello que determina a las cosas a hacer lo que les es útil para su conservación. Los vitalistas, es decir, los defensores de la tesis contraria a la aquí expuesta, arguyen como prueba proposiciones que, a partir de la decimosegunda, predicán del hombre que se esfuerza por conseguir lo que imagina que le es conveniente. Por ejemplo, en

el artículo citado más arriba de Daniel Garber, éste recurre a E3P28. Pero si observamos la demostración de esta proposición veremos que Spinoza no utiliza E3P6 sino, justamente, el escolio de la novena: “Por consiguiente, nos esforzamos absolutamente para que eso exista, o sea (lo que es lo mismo: por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte), lo apetecemos y tendemos hacia ello” (E3P28D). Es reseñable que recurra a E3P9S en el momento crucial para demostrar el esfuerzo por hacer que exista aquello que nos conduce a la alegría. Vemos, pues, que aquello que determina al hombre es, de nuevo, el esfuerzo del que es consciente, que se llama apetito o voluntad, según se refieran solamente al alma o al alma y al cuerpo. Si fuese el *conatus* tendría más sentido que en la demostración recurriera a E3P6.

Las acciones no pueden contravenir ninguna ley universal como sería el *conatus* (Álvarez Montero, 2017: 213). La ley del *conatus* es: cada cosa persevera en su ser hasta que una cosa externa la destruye. ¿Por qué el suicidio no va en contra de dicha ley? Porque éste depende de las ideas que el sujeto se forma de las cosas. Lo vemos en nuestro epígrafe: aquello que podía determinar a Wittgenstein a dejar de esforzarse por conservar su vida era un cambio de opinión con respecto a las condiciones de trabajo en el Goplana.

El *conatus* no nos determina a obrar de cierta y determinada porque en sí mismo el *conatus* no es ontológicamente nada distinto a la esencia de la cosa. Y si alguien se pregunta de dónde viene entonces el movimiento, respondemos que de cosas externas. También en el hombre, que según la constitución de su naturaleza apetecerá unas u otras cosas según le resulten más o menos apetecibles. El ejemplo más claro lo vemos, afirma Spinoza, en los niños de corta edad que a causa de que su cuerpo está continuamente como en oscilación quieren para ellos, entre otras cosas, todo lo que imaginan deleita a los otros (E3P32S).

Y si alguien considera que esta visión del *conatus* conlleva hacer del hombre algo tan dependiente de Dios que se lo convierte en algo similar a la hierba o las piedras, respondo, con el Apéndice de la Parte tercera, que *el hombre no es un imperio dentro de otro imperio*. Pero sobre todo recuerdo que tanto las cosas externas

como nosotros mismos somos expresiones de Dios, y que Dios no sólo crea sino que también conserva la realidad, que incluye esta o aquella volición y apetito. Así pues, parafraseando al de Amsterdam en la epístola vigesimoprimer a Blijenbergh en respuesta a unas acusaciones de esta naturaleza: ¿quién osaría hacer de esta dependencia del ser perfectísimo una imperfección? Sólo alguien que lo entienda *perversísimamente*. (Ep 21).



## BIBLIOGRAFÍA

AKSOY, Nese (2021). Spinoza's *conatus*: a teleological reading of its ethical dimension. **Conatus**, v. 6, n. 2, p. 107-130, 2021.

ÁLVAREZ Montero, Daniel (2017). **Metafísica de la naturaleza en la filosofía de Spinoza**: una interpretación del *conatus* como primera determinación ontológica de la *natura naturata*. *Ágora*, v. 36, n. 1, p. 203-221, Julio 2017.

BENNETT, Jonathan. **A study of Spinoza's ethics**. Estados Unidos: Hackett. 1984

BENNETT, Jonathan (1983). Teleology and Spinoza's *conatus*. **Midwest Studies in philosophy**, v. 8, n. 1, p. 143-160, 1983.

BUYSE, Filip. Spinoza on *conatus*, inertia, and the impossibility of self-destruction. **Society and Politics**, v. 10, n. 2, p. 115-134, Nov. 2016.

CARRIERO, John. *Conatus* and Perfection in Spinoza. **Midwest Studies in Philosophy**, v. 35, n.1, p. 69-92, 2011.

DELBOS, Victor. **Le spinozisme: cours professé à La Sorbone en 1912-1913**. París: Hachete livres. 2013.

GARBER, Daniel. Descartes and Spinoza on Persistence and *Conatus*. **Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series** v. 10, p. 43-68, 1994.

LIN, Martin. Teleology and human action in Spinoza. **Philosophical Review**, v. 115, n. 3, p. 317-354, 2006.

NADLER, Steven. **Spinoza's Ethics. An introduction**. Estados Unidos: Cambridge University Press. 2006.

SPINOZA, Baruch. **Spinoza: obras completas y biografías**. Madrid: Alianza editorial. 2018.

VILJANEN, Valteri. On the derivation and meaning of Spinoza's *conatus* doctrine. **Oxford studies in early modern philosophy**, v. 4, n. 89, p. 89-112, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Diarios Filosóficos**. Madrid: Alianza editorial. 2000.





# A CRÍTICA DO LIVRE ARBÍTRIO EM DEUS E NO HOMEM SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA NA ÉTICA

APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.14967>

## INTRODUÇÃO

O filósofo Benedictus de Spinoza nasceu em Amsterdã, capital na Holanda, em 24 de novembro de 1632 e faleceu em 21 de fevereiro de 1677 na cidade de Haia, Holanda, de origem no judaísmo, filho de Miguel e Ana Débora, seu pai trabalhava no comércio em uma época de grande abundância na Holanda conhecida pelo século de ouro Holandês, forneceram a Spinoza uma educação de qualidade onde teve contato com a língua hebraica, latina, com a matemática, filosofia e livros como a Bíblia, o Talmude<sup>1</sup> e dos escritos de Maimônides<sup>2</sup>.

No dia 27 de julho de 1656 em uma assembleia com os anciãos da comunidade judaica em Amsterdã, foi comunicado a excomunhão do jovem com apenas seus 24 anos na época, a aplicada a Spinoza foi a intitulada *Herem* em Hebraico, após esse rompimento Spinoza passou a ser excluído não tinha acesso ao comércio da comunidade não podia conversar com ninguém nem mesmo ser mencionado.

Se dedicou ao estudo da teologia durante alguns anos, mas abandonou para estudar física, conheceu então através de suas leituras a filosofia de René Descartes, que o conduziram para a escrita filosófica.

Após sua excomunhão, deixa de viver com os judeus e vai morar em um quarto alugado na casa de um conhecido que ficava em uma rota de Amsterdã, passando a polir lentes para o seu sustento. Segundo relato de seus correspondentes, ele muito bom neste ofício manual, tendo o apoio dos seus amigos. Seu tempo era distribuído entre polir lentes e seus escritos. Faleceu cedo, aos 44 anos de idade, no

\* Discente do Curso de Mestrado em Filosofia do PPGFIL-UECE e membro do GT Benedictus de Spinoza.

1 *Talmud* é um dos livros sagrados do judaísmo.

2 Moisés Maimônides foi um médico, filósofo e teólogo judeu que formulou treze princípios da fé hebraica.

ano de 1677 na cidade de Haia, segundo alguns de tuberculose e outros de silicose.

A *Ética* é considerada sua obra magna, escrita originalmente em latim, em ordem geométrica, só foi publicada após sua morte, no ano de 1677. A *Ética* propõe o percurso do homem em busca de sua liberdade, partindo da razão para conhecer as causas adequadas que fundarão seu agir, para poder superar o domínio das paixões e ir ao encontro da felicidade, e, da felicidade contínua, ou como denominava Spinoza, da beatitude.

## 1 A ONTOLOGIA

Nossa proposta é a de elencar algumas considerações importantes sobre a ontologia de Spinoza, que será de grande ajuda para a uma melhor compreensão e, mais fluidez na consecução de nosso objetivo, ou seja, construir uma argumentação que possibilite compreender porque Spinoza refuta o livre arbítrio para o homem e quais os elementos que apresenta para esta recusa.

Spinoza foi um autor muito criticado pelos seus escritos, apesar de muito conhecido em vida, não chegou a ter um reconhecimento positivo de seus escritos porque, apesar de filosóficas, suas obras abordavam temas teológicos e políticos claramente dissidentes do pensamento teológico-político da Holanda do século XVII. Todavia, seus textos foram de suma contribuição para a ruptura da filosofia do século XVII, junto ao seu antecessor Descartes. Spinoza crítica a realidade criada pela tradição teológica metafísica, que defende um Deus transcendente infinito, com sua existência separada, estando acima de toda a sua criação, que surge segundo a sua escolha e a partir do nada, sendo que nesta conjectura, o homem existe dotado de um corpo mortal e de uma alma imortal, organizado numa ordem hierárquica perante o mundo das criaturas.

As obras de Spinoza seguem a partir do racionalismo clássico, para aqueles que não conhecem a vertente, propondo que o indivíduo faça uma reflexão a partir de si mesmo, exercendo sua capacidade de se conhecer voltando a si próprio, exercitando a potência de seu intelecto. O período denominado de “Modernidade”, cronologicamente situado entre os séculos XVII e XVIII, no qual viveu e escreveu nosso filósofo, foi pródigo em críticas aos regimes estabelecidos, demonstrando que Spinoza não estava só.

Uma das principais críticas de então foi dirigida sobre sua concepção de Deus, entendido pelo filósofo como imanente (e não transcendente), como sendo a realidade regida por leis necessárias ou leis da natureza ou leis divinas, pois neste sentido, Deus é compreendido como a própria Natureza, ou seja, Spinoza retira toda a transcendência de Deus, compreendendo como substância neste universo, composto inclusive de matéria.

Para se compreender a filosofia de Spinoza, o conceito de Deus é fundamental, pois Deus, ou o absoluto, no sistema spinozano, enquanto totalidade do real, ou a própria realidade, é cognoscível ao homem, ou seja, ela pode ser conhecida pelo nosso entendimento, e não haverá o “asilo da ignorância”.

A ordem geométrica reflete o rigor do método em Spinoza. A sua obra, *Ética*, tem uma estrutura geométrica, utilizando o aparato e o rigor matemático para suas definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários, escólios e lemas, para atingir seu objetivo cartesiano de propor verdades “claras” e “distintas”.

A princípio, tudo o que existe é a própria substância que é única em seu gênero.

[...] toda substância é substância por ser causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. A substância é, pois, o absoluto. (Chauí, 1995, p. 46).

Neste sentido, a substância existe por determinação própria e caracteriza sua existência pela sua essência e sua potência que é eterna. “*Deus sive Natura*” [Deus, ou seja, Natureza].

A essência da substância se constitui de infinitos atributos: “[...] Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância,

o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” (E1Def4)<sup>3</sup>. O atributo é a essência da substância, pois tudo o que pode ser concebido, é gerado através de algum atributo divino, por quanto mais realidade se apresenta, se caracteriza a necessidade sendo a partir dos atributos divino.

Os modos são as afecções ou modificações dessa substância que são em duas formas, ou de duas maneiras, sendo elas de “ser” e a de “existir”. O conceito de substância existe em si, já os modos existem em outro e ao estabelecermos estes pontos, “[...] À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, [...] dá o nome de Natureza Naturante. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá o nome de Natureza Naturada.” (Chauí, 1995, p. 47).

A substância está em toda sua totalidade infinita e absoluta, já os modos por não participarem dessa totalidade, existem em um outro. Visto que no sistema spinozano nada existe de forma equivocada e tudo que existe, é gerado por leis necessárias, nada existe fora da natureza divina. Inclusive:

[...] a interpretação mais correta para a relação de dependência ontológica entre substância e os modos é a de que o spinozismo estabelece entre duas categorias do real uma hierarquia ontológica que tem a substância (por ser infinita absolutamente) como ápice e os modos (por não participarem desta infinidade absoluta e parte deles serem finitos) como o termo; aos atributos fica reservada uma posição intermediária, já que eles são infinitos apenas em seu gênero. (Delbos, 1987, p. 54 *apud* Fragoso, 1997, p. 13).

O homem participa de dois dos infinitos atributos de Deus, sendo o atributo extensão e o atributo pensamento no qual a mente formula a partir de noções comuns ou as ideias adequadas de seu ideado, à medida em que sua potência de agir é levada pelas paixões, esta interpretação passa a ser ideias inadequada como é o caso do primeiro gênero que advém da imaginação

3 Para a citação da *Ética* de Spinoza utilizaremos a sigla E. Quanto às citações das divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), definições de afeto (AD), demonstração (D), explicação (Ex), lema (L), postulado (Post), introdução (I) e apêndices (A), com seus respectivos números em algarismos arábicos.

ou da opinião; somos ativos à medida que nos aproximamos das causas adequadas através da razão pelo entendimento exercendo o segundo gênero de conhecimento, e passivos à medida em que se deixa levar pelas opiniões ou pela imaginação, sendo assim no primeiro gênero do conhecimento.

O homem segue ao encontro do que é útil a si mesmo, e dotado de *conatus*, que é, em última instância, a essência do homem, o conhecimento será a âncora para o entendimento perante a realidade, ou seja, essa construção faz com que o indivíduo e suas particularidades o façam agir afetando ou sendo afetado constantemente diante da realidade.

Quanto ao que se compreende sobre o homem, no sistema spinozano, a mente e o corpo agem simultaneamente, em uma relação tal que um não se sobrepõe ao outro, os pensamentos da mente e as ações do corpo são simultâneas e inteiramente separadas, sendo compreendido pelos termos “paralelismo” ou “pluralismo simultâneo” da mente e do corpo. Neste sentido, tudo pode ser compreendido pelo homem, todavia é preciso conhecer a ordem que se segue da coerência necessária do que o rodeia.

A mente humana faz parte do intelecto divino, compreendida a partir de coisas singulares, que organizam formulações e constituem a noção comum de ideia pela razão humana. O homem possui o que chamamos de ideias comuns para todas as coisas ao seu redor, a mente possui a habilidade de imaginar e de criar imagens que podem ser apreendidas instantaneamente no corpo do indivíduo.

Ocorrodiferentemente, é compreendido como finito, pois possui uma duração limitada, a mente é compreendida como eterna, pois está em Deus. O corpo exprime um modo da coisa extensa, tudo aquilo que se constitui na mente, é mediado pelas ideias e afecções do corpo humano. Portanto, o objeto da mente é o corpo. Segundo Chauí (1995), a inovação dentre os conceitos do autor, foi de corpo e mente, que deixam de serem compreendidas como a própria substância, são considerados expressões da atividade imanente de Deus, não havendo superioridade, e estão sempre em relação. O corpo e a mente são “efeitos” da atividade dos atributos divinos.

O *conatus* é a essência do corpo e da mente, pois é a força interna para que o homem possa perseverar na existência, sempre pela vida. Chauí nos apresenta o que no corpo se chama “apetite”, já na mente chama-se “desejo” é aquilo que advém das afecções do corpo, e são percebidas através das ideias da mente. As “Afecções e afetos, exprimindo nosso *conatus*, obedecem à lei natural que rege o esforço de preservação na existência. [...]” (Chauí, 1995, p. 64).

Quanto a causa adequada e inadequada:

[...] Somos causa inadequada de nossos afetos quando são causados em nós pelo poder de causas externas; somos causa adequada de nossos afetos quando são causados em nós por nossa própria potência interna. Ser causa inadequada é ser passional. Ser causa adequada é ser ativo e livre. (Chauí, 1995, p. 64).

O que propomos até aqui foi apresentar de forma breve sobre alguns dos principais conceitos da ontologia de Spinoza, o contexto da filosofia de nosso autor, para este artigo notamos que foi obscurecido por defender conceitos contra os regimes estabelecidos na época. E que foram de suma importância por quebrar paradigmas e apresentar esta filosofia a partir do racionalismo clássico.

## 2 A QUESTÃO DA QUIMERA DO LIVRE ARBÍTRIO E O CONCEITO DE LIBERDADE

O que buscamos apresentar no tópico anterior foi justamente preparar um breve discurso para a compreensão da ontologia da filosofia de Spinoza, sendo mais breve possível, sem perder os principais dos argumentos do filósofo, para elucidar conceitos chaves de compreensão, e que em seguida neste tópico, adentramos sobre a questão da liberdade e o livre arbítrio dentro da filosofia de Spinoza visto a partir da obra, *Ética*.

A religião passa uma imagem de segurança para os homens, que acreditam serem a “imagem” e “semelhança” de um Deus onipotente, quando na verdade não veem as amarras que estão aos seus pés por estarem presos pelo medo e insegurança de serem julgados, tentando justificar suas ações por meio de uma falsa liberdade por uma falsa escolha.

Para Spinoza isso não passa de uma quimera, o uso da religião como é feito teologicamente, serve somente para impulsionar suas carências exercendo uma falsa vontade

de se sentir preenchido ou consolado, quando na verdade o que ocorre é que este indivíduo, acaba sendo controlado através de seus medos e principalmente pela ignorância de não conhecer as causas para aquilo que o rodeia.

Segundo Chauí, fazendo uma leitura de Spinoza, a verdadeira religião não está nessa relação transcendente como defende-se pela visão teológica, quando na verdade a relação que existe entre homem e a substância dispensa a conjectura da religião, como é compreendida nas teologias. Portanto o conceito de liberdade o encontramos a medida em que nos afastamos da ignorância das causas.

O conceito de liberdade em Spinoza, foge totalmente do que é compreendido é preciso destacar que “coisa livre”, “liberdade” ou “livre arbítrio”. Tem um significado de acordo com o sistema spinozano. Pois, somente Deus é livre, ao afirmar que “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (E1Def7).

Podemos compreender que a coisa que se intitulasse livre, será somente aquela que não pode ser coagida, que existe de forma necessária, e pertence à sua própria natureza a determinação de agir, assim sendo podemos deduzir que somente Deus possui tais características para se adequar a esse conceito de causa livre, este é o primeiro ponto para compreensão dos termos.

Agora vamos destacar um outro ponto que é o conceito de liberdade é uma autodeterminação ou também que é uma determinação interna, todavia, existe por si mesmo, e este conceito de liberdade encontramos somente em Deus. Quando comparamos ao homem o conceito de liberdade não significa agir através da livre vontade. Neste caso de Deus, o agir é livre porque os modos não são constrangidos, sendo de sua natureza própria está determinado a agir.

Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna: ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa (Fragoso, 2007, p. 28).

A liberdade somente se caracteriza pelo argumento de que não pode ser limitado de maneira alguma por um outro, pois se tiver algum empecilho, neste caso não se trata do conceito de liberdade atribuída pelo autor.

A concepção de liberdade em Spinoza, não é aquela que é baseada em escolhas pessoais, neste caso, Deus sai do parâmetro transcendente que dita as coisas ao reflexo de sua vontade, para agir como sendo um ser em sua plena perfeição por natureza, que inclusive é o resultado da ação necessária de sua própria natureza; ou seja,

[...] A liberdade é uma propriedade exclusiva de Deus porque advém de sua livre necessidade, pois somente Deus existe única e exclusivamente por causa de sua própria essência (Fragoso, 2007, p. 29).

O Conceito De Liberdade, na obra *Ética* refuta a questão da vontade como causa livre, pois:

A vontade, tal como o intelecto, é apenas um modo definido de pensar. Por isso [...], nenhuma volição pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra causa e, essa, por sua vez, por outra, e assim por diante, até o infinito. Caso se suponha que a vontade é infinita, ela também deve ser determinada a existir e a operar por Deus, não enquanto substância absolutamente infinita, mas enquanto possui um atributo que exprime [...] a essência infinita e eterna do pensamento. Assim, seja qual for a maneira pela qual a vontade é concebida, seja como finita, seja como infinita, ela requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar. Portanto [...] ela não pode ser chamada de causa livre, mas unicamente necessária ou coagida. (E1P32D).

Portanto, a vontade não pode criar nada, é carência e não faz parte da natureza de Deus, e tudo o que ocorre dentre a causa e o efeito advém de uma determinação própria e necessária que se distancia do conceito de vontade. Spinoza em sua filosofia nega totalmente que exista um “Deus criador” que organiza todo um sistema. Daí surgem as dúvidas mais pertinentes, pois o homem acredita que tem domínio de uso pessoal para orquestrar suas escolhas quando não passa de uma falsa escolha.

O que nos intriga de fato é, onde podemos encaixar o homem em todo esse contexto, já que somente Deus é livre, como aplicamos isso em relação ao homem? Propomos que continue

a leitura e a seguir detalharemos melhor a construção desta pergunta já que ainda nos faltam alguns elementos para contextualizar esta análise por agora.

O que seria o homem livre para Spinoza? Compreendemos como aquele que cultiva os ditames da ação reflexiva, que não se deixa levar pelas paixões. Sendo que esse homem livre não nasce sendo livre, e julga-se que não e todos os homens podem alcançar de fato o que significa durante a vida.

[...] O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame da razão, não se conduz pelo medo [...] em vez disso, deseja diretamente o bem [...] isto é, deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca de sua utilidade [...]. (E4P67D).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluimos que em Deus essa questão do livre arbítrio não se aplica, Deus não age segundo uma vontade, isso seria um equívoco, pois tudo se segue a partir de uma ordem necessária, sendo assim não haverá uma outra possibilidade ou seja, as coisas são como são por determinações necessárias.

[...] se ‘Uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria a ação [...] Uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada ou fonte de decisão [...]’. (Fragoso, 2007, p. 34).

Então a liberdade em Deus está baseada na relação da necessidade, que não está moldada a ponto de Deus precisar criar alguma coisa específica dentre várias outras coisas, mas compreende-se como “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em outra ordem do que a maneira e a ordem em que elas foram produzidas” (E1P33).

O homem não possui a capacidade de entendimento suficiente de conhecer as coisas a nível divino, sendo fadado ao entendimento finito, não podendo gerar ideias de coisas que não tenham sido geradas anteriormente. Considerando que a liberdade para Spinoza está voltada à questão da necessidade e não da vontade, ficamos entre dois pontos importantes para a compreensão: de um lado o conceito de liberdade baseada pela necessidade pois

é causa livre, porque existe em Deus por uma causa adequada; e no outro lado temos uma liberdade pautada na vontade que é um modo do nosso pensamento humano, e que não pode ser considerado como causa livre.

A liberdade para Spinoza não está atrelada ao livre arbítrio humano, e que na verdade não passa de uma ilusão para o homem, ou seja, livre de vontades somente Deus se encaixa nesse parâmetro, Deus ou natureza é livre de fato, pois o homem não é igualado a Deus e também não é superior aos demais seres.

O homem pode através do conhecimento se tornar sua melhor versão, neste contexto seria a liberdade definida por Spinoza no que diz respeito ao indivíduo. Julgamos o contrário da liberdade quando se acredita que está sendo castigado por dogmas estabelecidos pelas teologias. Como por exemplo, se deixar levar a acreditar que a liberdade e o próprio livre arbítrio e que tudo o que existe está para seu benefício próprio, que há um ser de divindade ditando a totalidade, que existe o bem e o mal no qual é julgado pelo que faz.

A liberdade não abrange à vontade, impossibilitando um agir sem causa, Spinoza não exclui a opção de que o homem não pode fazer uma escolha ou melhor o homem por ser parte de Deus possui a oportunidade de conhecer através dos três gêneros de conhecimento. A construção do conhecimento para chegar ao conceito de liberdade, compreende que o único ser totalmente livre é Deus, e o homem tem apenas a condição de poder tentar ser mais livre através dos gêneros do conhecimento.

Portanto, o livre arbítrio no homem não passa de uma ilusão pois a ação do homem não é pautada em uma causa livre, o homem não sabe por exemplo que escolheu um sorvete de chocolate ignorando completamente as causas que o levaram a escolher tal sabor de sorvete a partir daquele momento, e é justamente por ignorar essas causas que o livre arbítrio não é mais do que a ilusão de escolha, devido a esta ignorância que, por exemplo, acredita-se na vontade como uma potência indeterminada, pois não se sabe a origem que por si só é capaz de se determinar.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUÍ, Marilena. **Ética**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

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

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Considerações acerca da teoria dos modos na *Ética* de Spinoza. **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 22, n. 1, p. 35-38, jun. 2001. Disponível em: <<https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/seminasoc/article/view/3872/0>>. Acesso em: 24 fev. 2023.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Revista Conatus**, Brasil, v. 1, n. 1, p. 27-36, jul. 2007. Disponível em: <<https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1650>>. Acesso em: 28 ago. 2023.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Uma introdução à *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Revista Kalagatos**, Fortaleza, v. 9, n. 9, p. 63-95, jul. 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/6025>. Acesso em: 07 set. 2023.

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

TADEU, Tomaz. **Ética**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

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



# O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA DE SPINOZA E O PERCALÇO COM O ESTOICISMO

Bruno Alonso \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13318>

*Vem daí o que disse o poeta: Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior. Parece que o Eclesiastes tinha em mente a mesma coisa quando disse: Quem aumenta o saber, aumenta sua dor. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode.*  
(E4P17S)

## INTRODUÇÃO

**É** preponderante imergir no pensamento de Spinoza para desatar os nós que escondem a sua aguçada compreensão do livre-arbítrio. É necessário, antes de tudo, desbravar os meandros da *Ética* e contemplar o texto em sua inteireza. A teoria do conhecimento spinozista fornece um arcabouço teórico pertinente ao debate sobre o livre-arbítrio, por essa razão, o *Tratado da emenda do intelecto* é devidamente referenciado. A controvérsia com o estoicismo aparece como um ponto sinuoso que propicia uma série de considerações esclarecedoras para o tema em questão. Além de percorrer a *Ética* de Spinoza, convém confrontar suas ideias com as fontes estoicas, para explicitar as peculiaridades conceituais que entrecruzam natureza, destino e livre-arbítrio.

## A SUBSTÂNCIA E A NATUREZA HUMANA

Na primeira parte da *Ética*, Spinoza identifica Deus com a própria natureza. É a substância una, indivisível e infinita, compreendida segundo os seus atributos e os seus modos.<sup>1</sup> Os atributos são inerentes à

substância e podem ser percebidos pelo intelecto humano. Os modos são afecções dos atributos, a substância existente nos entes particulares: “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1P25C). Os entes singulares, inclusive os homens, são afecções da substância.

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito (E1P28Dem).

É a partir da proposição 28 que o problema do livre-arbítrio é problematizado. Os homens vivem submetidos às causas exteriores, de modo que os entes particulares são determinados uns pelos outros em uma rede infinita de relações multifacetadas. Spinoza não compreende o destino como um caminho traçado por Deus para os homens. “[...] a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas” (E1Ap). A esperança na sorte ou na desventura do destino é uma ingenuidade da imaginação dos homens, uma ilusão embasada na crença de que Deus intervém para favorecê-los ou puni-los.<sup>2</sup>

\* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

1 “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido. [...] Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. [...]

Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa. [...] Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos” (E1Def3). Deus é definido como a substância única que contém em si infinitos atributos, de tal forma que não existe algo além da própria substância.

2 Tudo o que é produzido por Deus segue uma ordem exata, a melhor possível, que não poderia existir de outra

Depois de terem se persuadido de que tudo o que ocorre é em função deles, os homens foram levados a julgar que o aspecto mais importante, em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil, assim como foram levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente (E1Ap).

Para Spinoza Deus não atua como um árbitro que modifica o destino dos homens ao seu bel-prazer. Quem se obstina em uma visão unívoca sobre os acontecimentos, atribui à natureza uma ordem ficcional, uma projeção da imaginação que distorce a realidade.

Na segunda parte da *Ética*, Spinoza discorre sobre a condição dos homens na natureza: “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista” (E2AX1). Cada homem é um modo da substância que pode ou não existir, apesar da substância manter-se idêntica em si mesma. “À essência do homem não pertence ao ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem” (E2P10). Portanto, a natureza dos homens é concebida por Spinoza como um modo de existência limitado.

#### A TEORIA DO CONHECIMENTO E A CIÊNCIA INTUITIVA

No *Tratado da Emenda do Intelecto* Spinoza delinea a sua teoria do conhecimento, cuja finalidade é evidenciar as impropriedades do pensamento e encontrar um método que propicie o aperfeiçoamento do intelecto. O tópico central desse tratado é a distinção entre ideias adequadas e ideias inadequadas.

Já a ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e [também] que os efeitos objetivos dela procedem na alma conforme a

forma. Se admitíssemos a possibilidade de uma outra configuração para a realidade, distinta da existência atual, cairíamos em contradição. Um outro mundo possível implicaria na existência de uma outra substância, um outro Deus, o que para Spinoza seria absurdo. Deus é pura perfeição, logo, é impossível ser afetado por oscilações de perda ou ganho de potência. “Deus, propriamente falando, não ama nem odeia ninguém. Com efeito, Deus [...] não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza e, consequentemente [...], não pode haver nenhuma tristeza que acompanhe a ideia de Deus, isto é [...], ninguém pode odiar a Deus” (E5P17C). Deus não atua de forma alguma sobre o destino dos homens, porque não é afetado por alegria ou tristeza em relação aos entes da natureza.

razão da formalidade de seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos (TIE, §§85).

A ideia adequada e verdadeira se define pela capacidade de compreender a causa subjacente ao seu objeto. É simples ou composta de partes simples que são passíveis de serem compreendidas. A ideia inadequada, diferentemente, possui uma causa obscura e imprecisa, o que obstrui a sua nítida compreensão. A crença no livre arbítrio se baseia em uma ideia inadequada, pela qual os homens são convencidos de sua autodeterminação, por desconhecerem as causas ocultas que motivam as suas ações.

O terceiro gênero do conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [...]. E quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais compreendemos a Deus (E5P25Dem).

A ciência intuitiva é o que propicia aos homens o discernimento da ideia de Deus.<sup>3</sup> Spinoza afirma que o terceiro gênero de conhecimento é o único caminho pelo qual os homens conhecem os atributos de Deus. É mediante a compreensão dos atributos de Deus que as ideias adequadas referentes às essências dos objetos singulares se tornam inteligíveis.<sup>4</sup>

Quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos

3 É a partir do desenvolvimento corporal que os homens tomam consciência de si mesmos e da suprema substância que é o próprio Deus. Um corpo que exerce suas múltiplas potencialidades, desfruta de uma mente sã, dotada da capacidade de contornar os afetos de tristeza. “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (E5P39). Ao conhecer os atributos de Deus, a mente entra em sintonia com a sua eternidade e identifica a si como parte da substância única.

4 Spinoza discerne três níveis de conhecimento: “[...] percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. [...] 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhante àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. [...] 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. [...] existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (E2P40S2).

afetos que são maus, e tanto menos teme a morte (E5P38).

O primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, fomenta afetos de tristeza que mergulham a mente em um estado de passividade. Sendo, inclusive, o que incita o medo em relação à morte. É através do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, da linguagem e, sobretudo, da ciência intuitiva, que a mente apreende ideias adequadas e se torna capaz de comeder as paixões. “Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (E5P27). A ciência intuitiva é na visão de Spinoza o ápice do conhecimento.

### O ENIGMA DO LIVRE-ARBÍTRIO

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade (E2P35S).

A crença no livre-arbítrio nasce do desconhecimento das reais motivações que movem os homens. Por ignorarem as verdadeiras causas, os homens retroalimentam a convicção de que dominam a própria vontade. Zourabichvili atenta para o problema da falsa ideia de liberdade, uma ilusão que ao invés de libertar, aprisiona os homens na ignorância.<sup>5</sup>

Não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito (E2P48).

Existe uma rede de causas interligadas e alheias ao próprio indivíduo. A ilusão do livre arbítrio nasce de uma ideia inadequada de que as causas das próprias ações residem em si mesmo. Porém a sequência imensurável de exterioridades suprime a vontade individual, de forma que o livre-arbítrio se esvai nesse arranjo interminável. Cada modo eterno de pensar é apenas um efeito da gigantesca cadeia de causas

5 “[...] si los hombres, en general, sienten que son libres de hacer o de no hacer algo, si tienen la convicción de que actúan por decisión voluntaria, es solamente porque ignoran las causas que determinan sus resoluciones” (Zourabichvili, 2014, p. 240). É o desconhecimento das causas intrínsecas às próprias ações a fonte que supre a confiança na liberdade.

que excede aquilo que pode ser compreendido pelo intelecto finito dos homens.<sup>6</sup>

Como a consciência acalma a sua angústia? Como pode Adão imaginar-se feliz e perfeito? Por meio de uma tripla ilusão. Considerando que a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (*ilusão das causas finais*): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tornar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (*ilusão dos decretos livres*). Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (*ilusão teológica*). Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos (Deleuze, 2002, p. 26).

Deleuze distingue as três ilusões da mente, apontadas pela *Ética* de Spinoza como os sustentáculos que reverberam a crença no livre-arbítrio. A imaginação encontra refúgio em três ilusões. A ilusão das causas finais inverte a relação de causa e efeito entre os corpos exteriores e a própria consciência. A ilusão dos decretos livres vem como consequência, pois a mente é levada a crer que as causas das suas ações estão dentro si mesma, e que é dona de seu corpo e livre defronte ao influxo dos corpos exteriores. A ilusão teológica sobrevém como um último refúgio. Após a mente constatar a inconsistência da sua liberdade, procura, enfim, atribuir a Deus a autoria do seu próprio destino.

Na terceira parte da *Ética* a ilusão do livre arbítrio é associada à subordinação das

6 “[...] a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus” (E5P40S). A compreensão particular de cada homem procede de uma série de pensamentos, encadeados por uma enorme rede, em que cada modo eterno de pensar é causa de um outro modo eterno de pensar, seguindo uma sequência infinita. Esta trama que envolve o todo em uma infinita relação de causa e efeito, é o que Spinoza define como o intelecto de Deus.

decisões da mente aos afetos. “[...] quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideia adequadas tem, tanto mais ela age” (E3P1C). Observa-se, nessa passagem, a estreita relação da teoria do conhecimento com a ética. Spinoza pressupõe que há uma relação ambivalente em que, de um lado, as ideias inadequadas ensejam a passividade e, inversamente, as ideias adequadas fomentam a altivez nos homens. Quanto mais ideias adequadas pairam na mente, mais a potência é avivada. Quanto mais ideias inadequadas habitam a mente, mais a potência é exaurida.

Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. Assim, cada um regula tudo de acordo com seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto aqueles que não têm nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para o outro. Sem dúvida, tudo isso mostra claramente que 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, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso [...] Assim, gostaria muito de saber se existiriam, então, na mente, dois tipos de decisões: de um lado, as fantásticas; de outro, as livres. Se não se quiser levar a insensatez tão longe, é preciso admitir que essa decisão da mente, que se julga ser livre, não se distingue da própria imaginação ou da memória, e não é senão a afirmação que a ideia, enquanto é uma ideia, necessariamente envolve [...]. Aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos (E2P2S).

Para Spinoza as decisões fluem dos próprios afetos, porque a decisão da mente e a determinação do corpo convergem em um único gesto. Ao contrário do dualismo de Descartes, a filosofia spinozista rompe de modo definitivo

com a certeza de que há uma fronteira que separa mente e corpo. Spinoza define o homem como uma afecção da substância constituída por dois atributos: o pensamento e a extensão. Por imaginarmos a natureza humana como livre, as paixões relativas aos homens tendem a ser intensificadas, em comparação com aquilo que é constrangido por outrem a existir de certo modo. “[...] os homens, por se julgarem livres, são tomados, uns para com os outros, de um amor ou de um ódio maiores do que os que têm para com as outras coisas” (E3P49S). Por imaginar-se como livre, o homem tende a intensificar os afetos em relação a seus semelhantes e a si mesmo.<sup>7</sup>

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior (E4Praef).

Servo é quem vive subordinado às vicissitudes dos afetos e não conhece meios de comedi-los. Vive sob o jugo dos afetos quem permanece ignorante das suas causas. O fatídico é que em tal estado de impotência, o homem é, paradoxalmente, forçado a agir de maneira indevida, por estar submetido aos afetos passionais.

[...] a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo que exige a sua própria natureza, considerada em si mesma (E4P37S1).

A impotência é o estado de ânimo no qual o homem se vê dominado pelos corpos exteriores, e subjaz em um estado de passividade que o impede de reconhecer as verdadeiras fontes dos seus afetos. Ser impotente é se encontrar

7 “[...] o arrependimento é a tristeza, acompanhada da ideia de si mesmo como causa, e a satisfação consigo mesmo é a alegria, acompanhada da ideia de si mesmo como causa, afetos esses que são extremamente fortes porque os homens se julgam livres” (E3P51S). O arrependimento é uma tristeza e a satisfação uma alegria. Ao ter a si mesmo como causa de um afeto, o homem sofre com emoções exacerbadas. Spinoza aponta a ilusão do livre arbítrio como a principal causa dos afetos desmedidos.

sob domínio do mundo circundante e se ver impedido de orientar a si mesmo. “É, pois, evidente que, se os homens pudessem ser conduzidos pela razão, todo desejo que surge de um afeto que é uma paixão seria ineficaz” (E4P59S). Ao orientarem-se pela razão, os homens podem lidar com os seus afetos de forma diligente.<sup>8</sup> Uma confiança ingênua no poder da razão esconde armadilhas perigosas, pois o intelecto é exaurido pela ilusão de um intento infactível.<sup>9</sup>

[...] as coisas não agem com o fim de nos afetar de alegria, nem a sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade e como, enfim, a alegria está relacionada, fundamentalmente, na maioria das vezes, a uma única parte do corpo, a consequência é que os afetos de alegria (a não ser que intervenham a razão e a vigilância) e também os desejos que eles produzem são, na maioria das vezes, excessivos (E4Ap30).

Spinoza reforça o que podemos interpretar como um problema enfrentado por todos os homens. O contato com os corpos exteriores faz da vida um fluxo ininterrupto de afetos, que tendem a provocar mais tristezas do que alegrias.<sup>10</sup> E mais do que isso, as próprias

8 “Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações de ânimo, que provêm desses afetos, serão destruídos” (E5P2). Para desprender-se de uma paixão, os homens precisam dissociá-la do corpo exterior ao qual está afeita. É através de uma mudança no pensamento ligado ao afeto que é possível refreá-lo. Trata-se de uma ação que requer o conhecimento das causas que mobilizam o afeto. “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta” (E5P3). As paixões se originam em ideias inadequadas, que podem ser revertidas após uma compreensão das suas reais causas, em afetos ativos que exaltam a potência do pensamento.

9 “Um afeto, enquanto está referido à mente, não pode ser refreado nem anulado senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte que ela. Com efeito, o afeto de que padecemos não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto mais forte que o primeiro e contrário a ele [...], isto é, [...], senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte do que ela” (E4P7C). O intelecto não é um senhor soberano com o poder de suprimir as paixões. Trata-se de uma premissa basilar para a *Ética*: um afeto só será refreado por um outro afeto mais intenso, que lhe seja antagônico e rivalize até o ponto de superá-lo.

10 “Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles fornecemos. Ora, por tristeza compreendemos o que diminui ou refreia a potência de pensar [...]. Portanto, à medida que a mente se entristece, sua potência de pensar

alegrias são em seu estado bruto excessivas, isto é, são excitações. Compete à razão, mediante o conhecimento das causas que movem os afetos, a missão de contê-las e aproximá-las ao máximo do contentamento, o estado perficiente da saúde humana.<sup>11</sup>

#### O PANTEÍSMO DE SPINOZA E A HEIMARMENE ESTOICA

O que significa afirmar a identidade do *conatus*, da *cupiditas* e da *potentia mentis*? Ou melhor, o que significa recusar distância e separação entre eles? Para o que nos interessa aqui, significa, evidentemente, recusar que entre o desejo e o intelecto se interponha a vontade, que esta seja responsável pela ação e que tal ação voluntária seja o governo dos afetos. Eis por que o enunciado da proposição 41, que encerra a *Ética* [...], altera o sentido estoico do adágio “a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”, ao acrescentar que não fruímos dela *porque refreamos* as paixões, coerção que o estoico atribuía à vontade, e sim que *porque a fruímos*, refreamos as paixões, uma vez que a virtude não é senão a potência da mente para conhecer (Chauí, 2011, p. 298).

Chauí interpreta a proposição final da *Ética*, como uma inversão de uma premissa basilar do estoicismo. A *cupiditas* (desejo) é a

é diminuída ou refreada [...]. Logo, nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente à medida que ela age, mas apenas afetos de alegria e de desejo, os quais [...], à medida que ela age, relacionam-se também à mente” (E3P59Dem). A mente é movida pelo esforço de perseverar em seu ser (*conatus*). O esforço que se concentra apenas na mente é intitulado vontade. Se articula mente e corpo, de maneira conjunta, denomina-se apetite. O desejo engloba a consciência do apetite, o que Spinoza define como a essência do homem. Os três afetos primitivos são o desejo, a alegria e a tristeza. “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (E3DefAf1); “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. [...] A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor” (E3DefAf2). Há uma oposição fundamental entre alegria e tristeza. A tristeza é uma alteração negativa no ânimo que desalenta. A alegria, ao contrário, está atrelada à proatividade que expande a potência ativa da mente.

11 O afeto de tristeza que atinge parte do indivíduo chama-se dor e aquele que o afeta inteiramente melancolia. O afeto de alegria que atinge parte do indivíduo denomina-se excitação e aquele que o afeta em sua completude contentamento. “O contentamento nunca é excessivo, mas sempre bom, enquanto, inversamente, a melancolia é sempre má” (E4P42). O contentamento é um afeto complexo que requer um ponto de partida, surge de uma ou mais excitações e pode até mesmo envolver afetos de dor. Mas nunca afetos de melancolia, visto que paralisam a mente em um estado de passividade.

essência do homem que mediante o influxo de algum afeto, incita a *potentia mentis* (intelecto) a agir de um modo determinado. Ao contrário do que pensavam os antigos estoicos, entre o desejo e o intelecto não há uma vontade autônoma. O *conatus* (vontade) de Spinoza é, na verdade, o esforço natural de autopreservação que cinge a *cupiditas* e a *potentia mentis* em uma atividade única de determinação do corpo e de decisão do pensamento. A virtude não é uma questão de domínio sobre a própria vontade, mas de conhecimento das causas que jazem nas raízes dos afetos.<sup>12</sup>

A influência do estoicismo em Spinoza se faz presente de múltiplas formas e nem sempre pode ser facilmente percebida. Fica evidente no texto da *Ética* que até mesmo as críticas proferidas contra os estoicos, sobretudo no quinto livro, revelam uma relação de proximidade e de intensa inspiração.

Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino dizem Crísipos em sua obra *Do Destino*, e Zênon e Boêtos no primeiro livro da obra *Do Destino*. O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos (Diógenes Laértios, VII, 149).

A cosmologia estoica modela um mundo determinístico e regido pela razão seminal, um princípio imanente que enreda tudo o que existe em uma teia indefectível de causas. Se tudo o que existe na natureza está submetido ao destino indômito, as decisões dos homens nada mais são do que um efeito superficial de causas extraordinárias que extrapolam a sua vã autonomia.

O panteísmo de Spinoza se define por uma categórica identificação entre Deus e natureza. E os estoicos concebem a sua ontologia com base em uma mesma premissa: “Deus é uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por

12 “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (E5P42). Spinoza inverte a ideia de que a virtude equivale ao exercício de contenção dos desejos licenciosos que coagem o intelecto. Na realidade a lógica é inversa. É livre para refrear os apetites e, afinal, virtuoso, quem aprimorou o intelecto com bons afetos e não é dominado por desejos passionais. Tudo depende da capacidade de compreensão do intelecto, de contemplar o atributo de Deus e dispor desse conhecimento eterno que liberta os homens do jugo das paixões.

muitos outros nomes” (Diógenes Laértios, VII, 135). O cosmos modelado pelos antigos estoicos é unidade compacta, toda preenchida pela matéria, uma substância única, que não abrange o vazio. Entretanto, é presumível que o próprio Spinoza tenha absorvido a teoria estoica acerca do vazio.<sup>13</sup>

Em *Sobre os benefícios*, Sêneca define o destino como a causa primordial pela qual todos os eventos se seguem e todas as coisas devêm: “O destino é o liame das causas, a causa elementar da qual todas as outras provêm” (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1024, tradução nossa).

[...] o que move todas as coisas é a providência, e como dizem Cleantes e Crisipo, não preteriu o que pudesse governar o cosmos de maneira mais conveniente. Se existisse uma organização melhor para o cosmos, tudo estaria ordenado dessa forma, pois nada resiste à obra de Deus (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1150, tradução nossa).

No tratado *Da providência*, Filón de Alexandria analisa uma premissa importante para a doutrina física de Cleanto e Crisipo: tudo o que existe está ordenado da melhor forma possível, a única factível, um arranjo fixado pela providência divina. O que converge precisamente com o pensamento de Spinoza, de que a substância não poderia existir de uma outra forma. Pensar isso seria pensar em uma outra substância, em um outro Deus, o que seria absurdo.

Crisipo, maior representante do estoicismo, define o destino – em grego, o *hermarmene* – mais ou menos deste modo: “O destino é uma seqüência eterna de eventos, uma corrente que progride e se liga mediante um arranjo eterno, à qual está unida e agrilhoadada” (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1000, tradução nossa).

13 O estoicismo expulsa o vácuo e o isola nas margens do cosmos, de maneira que o cosmos é, em si mesmo, pleno de corpos extensos: “Fora do cosmos difunde-se o vazio infinito, que é incorpóreo. Incorpóreo é aquilo que, embora seja capaz de conter corpos, não os contém. No cosmo não existe o vazio, sendo ele uma unidade compacta. Essa unidade é o resultado necessário da afinidade e sintonia predominantes entre as coisas celestes e terrestres” (Diógenes Laértios, VII, 140). Spinoza segue o mesmo caminho dos estoicos e estipula que, no interior da natureza, não há vácuo: “[...] na natureza, não há vácuo [...] todas as partes devendo juntar-se, ao contrário, para que não haja vácuo, segue-se, igualmente, que essas partes não podem realmente se distinguir, isto é, que a substância corpórea, enquanto substância, não pode ser dividida” (E1P15S).

Nas *Noites Áticas* (VII, 2), Aulo Gélío expõe a definição de Crisipo acerca do destino. O termo grego *heimarmene* exprime a ideia de que existe um único destino, entrelaçado em uma sucessão perpétua de acontecimentos.

[...] a ordem racional e necessária do destino constitui as causas, porém em seguida é a vontade individual e a natureza dos animais que assumem o controle dos impulsos que procedem dos nossos juízos, da nossa mente e das nossas ações (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1000, tradução nossa).

Aulo Gélío destrincha a solução proposta por Crisipo para fugir deste impasse. O cosmos segue o destino inexorável. Mas os seres vivos são indivíduos compostos pelo *pneuma*, por um fragmento da alma universal que permeia o cosmos. Para Crisipo o homem vive submetido ao destino, mas, simultaneamente, guarda dentro de si a possibilidade de resistir às imposições do mundo exterior e imprimir a força da sua interioridade.

“Das causas algumas são completas e principais, outras, entretanto, são auxiliares e secundárias. Quando afirmamos que cada evento acontece em razão do destino a partir de causas anteriores, não imputamos às causas completas e principais, mas a causas auxiliares e secundárias”. [...] Mesmo que o assentimento surja após a percepção de um objeto, esse objeto equivale a uma causa secundária e não principal. A questão está naquilo que é compreendido por Crisipo, como indicamos: ou seja, o assentimento não subsiste na carência de uma causa externa, de tal forma que é preciso que haja um ponto de partida para o movimento desencadeado pela percepção de algum objeto. Quanto a isso, o nosso filósofo nos propõe mais uma vez o exemplo do cilindro e do cone, que não se moveriam caso não fossem impulsionados. Havendo impulso, ele acredita que o resto acontece por sua natureza, o cilindro roda e o cone gira. Como alguém que deu um empurrão no cilindro e dá o ponto de partida para o movimento, mas não o potencial para rolar, sendo assim o objeto incita a visão e chega próximo de afetar a alma, mas o assentimento permanece inteiramente em nosso poder: da mesma maneira que ocorre com o cilindro, que é disparado pelo exterior, mas logo após se movimentará através da sua própria natureza (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 974, tradução nossa).

Cícero detalha no tratado *Sobre o Destino* o esforço de Crisipo para conciliar a liberdade

com o determinismo cósmico. O ponto de partida de Crisipo é a distinção conceitual entre os dois gêneros de causas: (1) as completas e principais e (2) as auxiliares e secundárias. As causas auxiliares e secundárias são oriundas do mundo exterior, as imposições do destino, das quais não se tem domínio. As causas completas e principais envolvem a resposta interior da mente em relação aos objetos que lhe tocam. Crisipo enfatiza que a mente não pode se mover sem que haja alguma interferência externa, ou seja, há sempre um estímulo exterior que é a causa auxiliar e secundária. A causa principal surge, então, de uma resposta interior do assentimento, cujo estopim é a causa secundária. Cícero ilustra o exemplo do cilindro e do cone, pensado por Crisipo, para elucidar a diferença entre as duas causas. O cilindro e o cone precisam de um impulso inicial para que entrem em movimento. Esse impulso parte de uma ação que vem de fora, de um corpo exterior que, ao entrar em choque, acarreta o movimento. No entanto, ao serem impulsionados, o cilindro e o cone ganham autonomia e se movimentam de maneira independente. Crisipo constrói uma analogia entre o assentimento e os mencionados sólidos geométricos. Ambos necessitam de uma causa exterior que atua como ponto de partida, mas ao serem estimulados, agem de acordo com a sua natureza específica. Crisipo desenvolve uma longa argumentação, com o propósito de legitimar a liberdade dos homens em meio ao curso determinístico do destino. O homem é livre quando conduz a sua natureza individual sem, apesar disso, impugnar o curso da natureza universal. É a lógica do raciocínio de Crisipo para contornar o paradoxo que busca compatibilizar a contradição entre a liberdade humana e o determinismo cósmico.<sup>14</sup>

14 Radice apura o caminho complexo e paradoxal, percorrido por Crisipo, para respaldar a liberdade dos homens: “[...] a livre iniciativa dos homens não é direcionada a mudar a sorte do mundo, nem a da história, mas vice-versa: a adaptar a si mesma e à própria consciência ao mundo e à história. [...] A interiorização da ética resulta, no fim das coisas, em uma extraordinária via de fuga do determinismo, a qual, paradoxalmente, começa exatamente no meio dele (Radice, 2016, p. 178)”. A verdadeira liberdade consiste em conseguir adaptar-se da melhor maneira possível ao curso dos acontecimentos. Reale segue a mesma direção e delimita a liberdade estoica como um único e estreito caminho, de conformar-se às injunções do destino e manter-se em total harmonia com a urdidura dos fatos: “[...] a verdadeira liberdade

Do falso resulta a perversão do pensamento, e dessa perversão resultam muitas paixões causadoras de instabilidade. A própria paixão, segundo Zenão, é um movimento da alma, irracional e contrário à natureza, ou um impulso excessivo. [...] Os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crísipos na obra *Das Paixões* (Diógenes Laêrtios, VII, 110-111).

Zenão acredita que as paixões resultam de um juízo falso, da presunção de que algo seja um bem ou um mal, quando na verdade não é. Tudo o que está fora do nosso alcance – seja riqueza, fama ou poder – é indiferente, e as paixões se originam no fato de almejar ou evitar coisas das quais não possuímos controle. Spinoza diverge da pressuposição estoica de que as paixões resultam de juízos. Bem como não define a razão como uma instância separada dos afetos e desacredita que os homens sejam capazes de alcançar a *apatheia*. Esse estado de excelência da alma almejado pelos estoicos, em que a mente se liberta totalmente das paixões é, para ele, um intento irrealizável.

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crísipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma (Diógenes Laêrtios, VII, 85).

Os estoicos definem a *oikeiosis* como o primeiro impulso que move os homens, o instinto de autopreservação. O homem procura, por um impulso de sua natureza, manter a integridade física e a vitalidade da consciência.

O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. Com efeito, não se pode conceber nenhum outro princípio que seja primeiro relativamente a este [...] e, sem ele [...], não se pode conceber virtude alguma (E4P22C).

O *conatus* spinozista parece uma espécie de releitura da *oikeiosis* estoica. Ambos os preceitos envolvem o esforço natural de autoconservação

e a concepção da virtude como a capacidade de viver em consonância com esse impulso originário.<sup>15</sup>

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os homens são pequenas peças em um tabuleiro onde podem, no máximo, compreender o seu lugar no curso dos acontecimentos, uma vez que estão fatalmente submetidos à providência divina. Essa ideia se faz presente no pensamento de Spinoza e no estoicismo. Mas no que concerne à liberdade, ele apresenta uma visão discordante dos estoicos. Compreende a liberdade como o poder de conhecer as causas dos afetos, para não ser dominado pelas paixões. Os estoicos enxergam a liberdade como a capacidade de ser indiferente a todas as paixões que afligem a alma. Os dois consentem que a liberdade reside na capacidade interior de agir sobre as paixões. Não obstante, os estoicos acreditam, sobremaneira, na soberania da razão, ideia que é rechaçada por Spinoza.

Que não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos foi o que demonstramos anteriormente. Os estoicos, entretanto, acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente. Contudo, viram-se obrigados, na verdade, não por causa de seus princípios, mas diante das evidências da experiência, a admitir que não são pequenos o exercício e o esforço necessários para refrear e regular os afetos (E5Praef).

Os estoicos são mencionados por Spinoza para advertir, de antemão, que a sua concepção da razão destoa daquilo que é defendido pelo estoicismo antigo. Sua crítica se direciona ao pressuposto estoico de que a razão é capaz de conter os afetos. Para ele os estoicos se iludem com a convicção de que a razão dos homens é capaz de ser indiferente às paixões da alma. Spinoza subentende que a sucessão dos afetos

<sup>15</sup> Spinoza apresenta uma visão divergente dos estoicos, no que concerne à perspectiva da morte: “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (E4P67). Spinoza renuncia a uma tendência comum às escolas filosóficas helenísticas: o exercício de meditação sobre a morte. O ideal de pensar a morte era tido como um exercício de despreendimento das paixões e de libertação da mente. Spinoza desconfia desse desígnio e supõe que a verdadeira liberdade está em concentrar os pensamentos na vida.

---

do sábio está em conformar os próprios querereres aos do Destino, em querer com o Destino o que o Destino quer. E esta é “liberdade” enquanto racional aceitação do Destino, que é racionalidade: de fato, o destino é o *logos* e, por isso, querer os querereres do Destino é querer os querereres do *logos*. Liberdade, portanto, é levar a vida em total sintonia com o *logos*” (Reale, 2015, p. 63).

penetra a mente dos homens com um ímpeto irresistível, de forma que o impasse ético reside na aptidão para fruir da melhor maneira possível dos afetos incontornáveis.



#### REFERÊNCIAS

ARNIM, Hans Von. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Eugene: Wipf and Stock, 1903.

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

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

RADICE, Roberto. **Estoicismo**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

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

SPINOZA. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Tradução de Cristiano Novaes. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ZOURABICHVILI, François. **Spinoza: Una Física del Pensamiento**. Traducción Sebastián Puente. Editorial Cactus: Buenos Aires, 2014.





# DEUS ENQUANTO FIM ÉTICO: UMA ANÁLISE SOBRE A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA

Carlos Wagner Benevides Gomes \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.14921>

## 1 A UNIÃO A DEUS ENQUANTO FELICIDADE NO BREVE TRATADO

No *Breve Tratado, do homem e do seu bem-estar*<sup>1</sup>, a questão da felicidade é tratada mais especificamente a partir da Segunda Parte, capítulo XIX (*Da nossa felicidade, etc.*). Primeiramente, Spinoza retoma algumas discussões dos capítulos anteriores, como a questão do conhecimento verdadeiro do bem e do mal<sup>2</sup> e sobre a verdade e a falsidade, que corroboram para sua investigação ética, ou seja, que “podemos alcançar nosso bem-estar; a saber, o amor de Deus (que observamos ser nossa suma felicidade) [...]” (KVII/19/1, SO1, p. 88, grifos do autor). Conjuntamente a isso, como podemos nos livrar das paixões que são más a partir do momento em que temos um conhecimento verdadeiro acerca do bem e do mal, da verdade e da falsidade. Neste sentido, Spinoza partirá da explicação da causa das paixões pelo exame sobre o corpo e o espírito, com o intuito de

descobrir como destruir (ou melhor, moderar) certas paixões e se isso seria possível através da razão para, enfim, falarmos de um *amor a Deus*. Sobre a existência do corpo, Spinoza diz que isso é evidente pelo mesmo fato de que Deus é e existe, enquanto uma substância que consiste em infinitos atributos infinitos, dos quais a extensão faz parte de todos os corpos. Assim como o corpo, o pensador holandês também se refere à mente, pois “o que aqui dissemos da extensão é igualmente válido para o pensamento e para tudo o que existe.” (KVII/19/6, SO1, p. 90, grifos do autor). Quando conhecemos a extensão não conhecemos senão aquilo que lhe pertence, ou seja, o movimento e o repouso nas coisas. Além do corpo, há a mente, pertencente ao atributo pensamento da substância, que justificará algumas mudanças nos movimentos corpóreos. É o que Spinoza exemplifica ao dizer que graças à mente, a ideia de nosso corpo, que “está unida de tal maneira que ela e o corpo assim constituído fazem juntos um todo” (KVII/19/9, SO1, p. 91), sabemos porque nosso corpo movimentando-se para um lado venha a mover-se para outro. Mais adiante, diz o autor da *Ética*: “Depois de haver falado das ações da mente no corpo, vejamos agora as do corpo na mente.” (KVII/19/13, SO1, p. 93). O corpo se faz perceber pela mente e também por outros corpos. No entanto, nada do que ocorre na mente pode ser causado pelo corpo, pois como dirá Spinoza, mente e corpo (como vimos no capítulo 1, tópico 2.2) fazem parte de dois diferentes atributos, a extensão e o pensamento, que são independentes entre si, daí termos na filosofia spinozana a chamada teoria de um paralelismo dos atributos.

Em seguida, Spinoza mostra que o amor, o ódio e a tristeza, enquanto paixões ou afetos não devem ter suas causas buscadas pelo corpo, mas pela mente,

\* Pós-doutorado/Bolsista CAPES – PPGFil-UECE. Doutor e Mestre em Filosofia - UFC. Licenciado e bacharel em Filosofia - UECE. Membro do GT Benedictus de Spinoza - UECE. E-mail: carlos.benevides@uece.br

1 Utilizamos esta obra e a citamos conforme a seguinte abreviatura e sigla: por exemplo, KVII/2/1 = *Breve Tratado (Korte Verhandelng)*, Parte II, Capítulo 2 e parágrafo 1. O KV foi escrito em holandês e antes da grande obra *Ética* sendo composto por duas partes, na primeira (*De Deus e de quanto lhe pertence*), com dez capítulos e dois diálogos; na segunda (*Do homem e de quanto lhe pertence*), vinte e seis capítulos com um apêndice. Neste sentido, considerou-se o tratado como uma espécie de “*Ética holandesa*” ou esboço e ensaio do que seria a *Ética* de Spinoza, sobretudo seu sistema ontológico e seu rigor lógico e geométrico, por exemplo, com a utilização de um Apêndice geométrico (*Apêndice: Demonstração geométrica*).

2 Conforme demonstrará Spinoza na Parte I, capítulo X (*o que são o bem e o mal*) do *Breve Tratado*, o bem e o mal são apenas entes de razão, ou seja, não existem na natureza, assim, não são nem coisas nem ações. No entanto, o filósofo holandês relativiza, tal como fará na *Ética*, o bem e o mal absolutos, pois o que há é o bom ou útil para o ser e o mau ou o nocivo para o ser.

[...] porque todas as ações do corpo devem provir unicamente do movimento e do repouso – e como vemos clara e distintamente que um amor não pode desaparecer senão pelo conceito, por nós adquirido, de uma coisa melhor, *daí segue claramente que se chegamos a conhecer a Deus por um conhecimento ao menos tão claro como o que temos do nosso corpo, então devemos ser unidos a ele mais estreitamente do que com nosso corpo, e como que nos apartar deste último.* (KVII/19/14, SO1, p. 93, grifos do autor).

Para o pensador holandês, estamos estreitamente ligados a Deus, porque sem ele não existiríamos, assim, devemos conhecê-lo senão por ele mesmo. Dito tudo isso, dirá nosso autor, fica claro a causa das paixões, como o amor, o ódio e a tristeza e como seus efeitos diferem na mente e no corpo. Por fim, segue-se que o corpo não é a causa principal das paixões, pois ainda que existisse algo diferente em nós este algo não poderia agir sobre a mente nem mais nem menos do que ocorre geralmente no corpo. Logo, as paixões são causadas pela mente de diversas formas dependendo do conhecimento verdadeiro ou falso que ela venha a ter dos objetos. Spinoza conclui o capítulo XIX (*Da nossa felicidade, etc.*) sem, no entanto, concluir no que consiste esse amor a Deus. Todavia, mais adiante, o amor será apresentado como um afeto alegre de suma importante para o aumento da potência humana na medida em que nos afasta de ideias falsas e afetos tristes, como o ódio e a tristeza. Assim, o amor foi tematizado nos *Diálogos do Breve Tratado*<sup>3</sup>. Sobre o amor a Deus, só veremos mais explicitamente no capítulo XXVI (*Da verdadeira liberdade, etc.*): “Pois vimos que fora de Deus nada existe que possa nos dar alguma salvação; e que é uma verdadeira liberdade estar e permanecer atado pelas amáveis cadeias do seu amor.” (KVII/26/5, SO1, p. 109). Spinoza, neste sentido, nos mostra em que consiste este amor a deus: um sumo bem que deve ser buscado cuja nossa união com ele é a nossa suprema salvação ou felicidade<sup>4</sup>. A partir desta união imediata com Deus, pelo conhecimento verdadeiro que dele temos e do conhecimento de nós mesmos, considerando

a forma como devemos buscar o benefício de nosso corpo e mente, também alcançamos, além da felicidade, a nossa liberdade.

## 2 O BEM VERDADEIRO ENQUANTO SUMA FELICIDADE NO TRATADO DA EMENDA DO INTELLECTO

Por sua vez, vejamos agora como o tema da felicidade perpassa na obra inacabada e póstuma, o *Tratado da Emenda do Intellecto*<sup>5</sup>. Spinoza elaborou um método racionalista no qual propõe uma correção intelectual (*intellectus emendatione*)<sup>6</sup>, projeto que se assemelha ao método filosófico (um caminho para o conhecimento verdadeiro das coisas, como sugere o subtítulo da obra<sup>7</sup>) de Descartes quando se pretende desprezar todas as opiniões tomadas como sólidas a partir dos sentidos, mas distinto da dúvida metódica que, para Spinoza, é dispensável. Para o pensador holandês, a dúvida é uma ideia falsa e inadequada a partir do processo de erro e de abstração ou uma indecisão da mente. Somado a isso, seu método, diferentemente de qualquer outro empenhado na simples busca pela verdade, é antes reflexivo, e toma o princípio epistemológico spinozano da ideia *index sui* (a ideia verdadeira).

Eis como Spinoza inicia seu tratado:

Depois que a experiência me ensinou que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau senão enquanto por isso o ânimo fosse movido, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si, ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e suma alegria. (TIE §1, SO4, p. 5).

Que seria este bem verdadeiro (*verum bonum*)? Como podemos observar, Spinoza nos dá uma pista ao dizer o que este bem proporciona aos homens: uma suprema alegria. Buscar tal bem exige do homem certo conhecimento das coisas que são, muitas vezes, banais e comuns nas suas vidas. O filósofo holandês nos diz que

5 Para a citação dessa obra, seguiremos a numeração em algarismo arábico dos parágrafos estabelecida pela *Opera*, volume 2 (Leipzig, 1844) de Carl Hermann Bruder. Exemplo: TIE §7 = *Tratado da Emenda do Intellecto*, parágrafo 7.

6 Esta noção de emenda ou de correção do intelecto fora empregada desde Bacon e Descartes.

7 *Tratado da Emenda do Intellecto, e da via pela qual ele se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas.*

3 Cf. SPINOZA, B. *Breve Tratado*, sobretudo, o Diálogo da Parte I (*Diálogo entre o Intellecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*) e a Parte II, capítulo V (*Do amor*).

4 Ainda sob a análise do KV, Spinoza coloca esta busca da nossa união com Deus como um verdadeiro fim que um “homem perfeito” deve se empenhar.

há três coisas que são bastante estimadas pelos homens como se fossem um sumo bem e uma suprema felicidade: as riquezas, a honra e o prazer. Estas coisas fazem com que a mente esteja “distraída a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem.” (TIE §3, SO1, p. 5). O indivíduo se entrega à volúpia considerando-a como boa, mas logo o proporciona uma suma tristeza e perturbação na mente quando ela se torna excessiva a ponto de ele não desejar mais outra coisa. Quanto à honra e às riquezas, a mente se distrai quando as buscam por si mesmas, tomando-as como o sumo bem ou fim último. As riquezas geralmente causam entre os homens a cobiça desenfreada de outros que os perseguem e até causam a morte dos que possuem tal riqueza. Nas honras, os homens enfrentam muitas dificuldades, pois para alcançá-las utilizam-se da admiração dos outros, ou seja, “fugindo do que vulgarmente os homens fogem e buscando o que vulgarmente buscam.” (TIE §5, SO1, p. 6).

Por conseguinte, sabendo da futilidade de tais bens comuns ou vulgares, Spinoza se indaga o que seria verdadeiramente útil, que seria um novo propósito para a vida. A aposta do filósofo holandês era cara, pois exigia dele a possibilidade de trocar um bem certo por um bem incerto ao privar-se de muitas coisas ordinárias. No entanto, ao refletir melhor, viu que poderia também trocar males certos por um bem certo. Estes males que parecem provir da nossa infelicidade ou felicidade, que depende da qualidade do objeto a que nos prendemos pelo amor, pois jamais buscamos aquilo que não amamos. Segundo Spinoza, somente o amor por coisas eternas e infinitas proporcionam uma alegria de ânimo, pois esta é desprovida de tristeza e deve ser buscada com todas as forças. De fato, por mais que o homem se esforce racionalmente, ele estará sempre sujeito à honra, à riqueza e ao prazer dos sentidos e isto justifica porque o autor adverte que, mesmo conhecendo estas coisas verdadeiramente pela mente, não se livraria tão facilmente delas. Neste sentido, estes bens considerados só serão nocivos se buscados por eles mesmos, mas não com vistas a outros fins já que assim podem ser moderados. Quando o pensador holandês tenta definir o sumo bem, ele nos aponta para aquilo que o *Breve Tratado* já nos afirma sobre o bem

e o mal; que são coisas relativas, pois o que há é o bom ou mau para cada indivíduo. Quando os homens compreendem as coisas segundo uma ordem eterna e necessária da natureza, eles compreendem o que é o sumo bem que é o fruir do homem, se possível com outros indivíduos, de uma natureza mais perfeita (TIE §13). De que forma o homem veria sua natureza mais perfeita, ou nas palavras de Spinoza, mais “firme”? O autor nos antecipa: a partir do conhecimento da união da mente com a Natureza inteira, ou seja, Deus.

Portanto, Spinoza demonstra, numa preocupação pedagógica, o fim imanente de sua epistemologia (e que será também inseparável de sua ética), que consiste em repassar e compartilhar para o máximo de pessoas esse conhecimento da natureza nos levando à suma felicidade:

Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e *esforçar-me para que muitos a adquiram comigo*; isto é, também pertence à minha felicidade *trabalhar para que muitos inteliçam o mesmo que eu* e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo. (TIE §14, SO1, p. 8, grifos nossos).

Ademais, ainda segundo essa passagem, podemos pensar a finalidade imanente como conhecimento das causas das coisas e que seria o conhecimento de acordo com a ordem e a lei da natureza. Este conhecimento adequado precisaria fazer parte do projeto ético spinozano, ou seja, da busca por uma vida melhor em comum, para que esta finalidade imanente aconteça de forma mais comum entre os modos de vida, cujos pontos de vistas são, muitas vezes, diversos.

### 3 A BEATITUDE ENQUANTO A PRÓPRIA VIRTUDE NA ÉTICA

Por fim, para que explicitemos a felicidade na *Ética* de Spinoza, será preciso que delimitemos três questões que se relacionam: o amor, a virtude e a beatitude<sup>8</sup>, presentes na

8 Se observarmos a história da filosofia, veremos que o termo latino *beatitudo* não é originariamente spinozano, já que remonta, por exemplo, desde Sêneca e Agostinho. Idalgo José Sangalli (1998), em seu livro *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiana*, investiga com precisão o problema da beatitudo, associada à felicidade, partindo da *eudaimonia* de Aristóteles passando pela *beatitudo* de Sêneca, o retorno ao uno-bem de Plotino e a *beatitudo* de Agostinho. Conforme pretendeu o autor: “[...] pretende-se possibilitar uma melhor compreensão da natureza da

Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*). No prefácio à Parte V da *Ética*, o autor nos informa seu objetivo maior:

Passo, finalmente, à outra parte da ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da mente ou a felicidade; [...]. (E5Pref, SO2, p. 277).

Spinoza se empenhou em explicar uma potência da mente e se ela teria um grau ou espécie de domínio a partir da razão para moderar os afetos. No entanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente.<sup>9</sup> Segundo o nosso filósofo, o “afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta dele.” (E5P3)<sup>10</sup>. Segundo a teoria da ação e da paixão nos Afetos exposta na Parte III da *Ética*, o afeto pode ser considerado tanto ação, se agimos fundados em causa adequada por meio de uma ideia clara e distinta (um conhecimento verdadeiro), como paixão, se padecemos fundados em causa inadequada cujas ideias são confusas e mutiladas (um conhecimento falso). Assim, quanto mais conhecemos um afeto, tanto maior é a nossa potência sobre ele, pois enquanto “a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (E5P6, SO2, p. 284). Como vimos anteriormente, sobre a liberdade humana, o pensador holandês

felicidade, do que ela é e de como é feita a passagem da noção de *felicidade* pagã (*eudaimonia*) para a noção de *felicidade* cristã (*beatitudo*) e as possíveis relações, especificamente em um de seus primeiros e principais representantes (Agostinho), no encaixe de algumas de suas obras filosóficas específicas.” (Sangalli, 1998, p. 11, grifos do autor).

9 Spinoza dirige-se criticamente aos estoicos ao considerarem que “os afetos dependem absolutamente de nossa vontade e que podemos imperar absolutamente [*absolutè imperare*] sobre eles.” (E5Pref).

10 Esta passagem de um afeto-paixão para um afeto-ação será fundamental para entendermos a felicidade humana, ou seja, há um tipo de “mutação de afeto” como explicou Maite Larrauri (2009, p. 70): “Spinoza acha que pode haver uma mutação do afeto passivo em afeto ativo, sem alteração da sua natureza, sem nos transformarmos em anjos e sem negarmos a nós mesmos. É algo que podemos conseguir se instalarmos o conhecimento racional em nossas vidas, isto é, o conhecimento das relações, das combinações concretas. E, sem dúvida, essas mutações são um anúncio da felicidade.”

apresentou o que ele chamou de remédios para os afetos, baseado no conhecimento que devemos ter dos afetos e na separação destes do que é por pensamento e do que é por imaginação, dentre outras características, como a necessidade de ordenação e concatenação dos afetos entre si pela mente. A mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (intuitivo). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos<sup>11</sup>. Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por ser uma ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que teria o poder ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Isso refuta a ideia de um puro e simples intelectualismo no racionalismo spinozano<sup>12</sup>. Uma diferença assinalada na *Ética* de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império ou poder da *fortuna* sobre a razão<sup>13</sup>) e que na Parte V temos o “governo” dos afetos (império da razão<sup>14</sup> sobre os afetos). No entanto, Spinoza não fala no sentido de um império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas de moderação (*moderatio*) dos afetos.

Para o autor da *Ética*, a mente precisa ser conduzida pela razão para conhecer Deus, pois o “sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer

11 Mais ainda, como Spinoza chega a dizer, é possível termos um “conhecimento perfeito” de nossos afetos, mas antes disso, precisaríamos conceber “uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida.” (E5P10S, SO2, p. 287).

12 Embora Spinoza defenda que os afetos oriundos da razão sejam mais fortes ou potentes do que aqueles que imaginamos e contemplamos como ausentes (E5P7), pois se referem necessariamente às propriedades comuns das coisas contempladas sempre como presentes. (E5P7D).

13 Cf. E4Pref.

14 Spinoza utilizou o termo *rationis imperio* na seguinte passagem: “[...] Portanto, quem se empenha em moderar seus afetos e apetites pelo só amor da Liberdade, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; [...] E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis) e exercitá-las, em breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações, no mais das vezes, pelo *império da razão*.” (E5P10S, grifo nosso). Como ressaltou Chaui (2016, p. 536), esse “império da razão não se exerce sobre a ordem natural (pois o homem não é *imperium in imperio*), mas sobre a própria mente, isto é, sobre ideias mais fortes do que imagens.”

Deus.” (E5P28)<sup>15</sup>. Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento onde a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma felicidade humana. O homem pode alcançar uma vida feliz se conduzido pela razão a partir da potência de sua mente que, ao conhecer clara e distintamente suas ações e afetos, aproxima-se da causa primeira, ou seja, Deus, pois quem “entende clara e distintamente a si e seus afetos ama a Deus; e tanto mais quanto mais entende a si próprio e a seus afetos.” (E5P15, SO2, p. 290). Porém, resta-nos ressaltar o problema do amor na filosofia spinozana, precisamente o amor a Deus (*amor erga Deum*)<sup>16</sup>, abordado no *Breve Tratado* como vimos acima, e o amor intelectual de Deus (*amor dei intellectuallis*) como condição para o homem livre alcançar a beatitude (*beatitudo*) ou felicidade<sup>17</sup>. Para tanto, primeiramente precisamos saber o que é o amor. Conforme apresentou nas *Definições dos Afetos* da Parte III da *Ética*, “O amor é a alegria conjuntamente à ideia de causa externa.” (E3AD6). Por conseguinte, Spinoza transporta o amor, enquanto afeto, para a figura da Substância absolutamente infinita (Deus). Este amor a Deus deve ocupar a mente ao máximo. Poderíamos nos perguntar se Deus amaria alguém, mas, não sendo este afetado por afetos de alegria ou de tristeza, nem ama nem odeia ninguém. Assim, ninguém pode esforçar-se para que Deus o ame. Além disso, não é possível que odiemos Deus, pois o amor para com Ele (que não é algo religioso e transcendente, mas imanente) não pode ser transformado em ódio porque não há tristeza na ideia de Deus. Segue-se que este amor é o sumo bem, comum a todos os homens.

15 Farias Brito (2012, p. 209), por exemplo, ao comentar o problema da finalidade em Spinoza, defende que esse conhecimento que a mente tende sobre Deus consiste numa finalidade maior, ou melhor, do próprio mundo, uma vez que “O conhecimento é, pois, uma aspiração universal; e o fim de toda essa atividade infinita, do cosmos, o fim da evolução universal é conhecer; ou mais precisamente: o conhecimento é a finalidade do mundo.”

16 Em geral, o problema do amor a Deus perpassa as proposições 15 a 20 da Parte V.

17 Sobre a relação spinozana entre a suma felicidade e a beatitude cf. E4A4.

Spinoza teria definido “três gêneros de amor”<sup>18</sup>. O primeiro gênero, conforme a *Definição dos Afetos* da *Ética*, seria o amor ordinário ou comum (*amor communis*)<sup>19</sup>. Por ser um afeto, este tipo de amor pode nos levar à servidão. O segundo gênero é o amor a Deus (*amor erga deum*), que é considerado o “mais constante dos afetos”<sup>20</sup>; ele é racional e ligado ao sumo bem. A partir dele, temos o terceiro gênero: o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*)<sup>21</sup>,

18 Conforme assinalou Ramond (2010, p. 19): “E o amor, em conformidade com uma tradição filosófica que remonta pelo menos Platão, revela-se o motor dessa realização do homem por transmutações progressivas de sua afetividade, segundo os três estágios do ‘amor ordinário’ (*amor communis*, afeto passivo), do ‘amor a Deus’ (*amor erga deum*), afeto ativo [...] e do ‘amor intelectual de Deus’ (*amor intellectualis Dei*), que nos põe diretamente no plano da eternidade, sem ‘aumento’ possível de nossa potência de agir, plenamente realizada em nós tal como o é em Deus [...]”. Por sua vez, Chauí (2016, p. 584) distinguiu os gêneros de Amor nos seguintes termos: “Além de distinguir do amor imaginativo, o amor intelectual se distingue também do amor a Deus, deduzido na primeira parte do *De Libertate* [Parte V da *Ética*].”

19 Spinoza utiliza o termo amor comum (*communi Amore*) enquanto um afeto sujeito a vícios e direcionado às coisas finitas com o propósito de diferenciá-lo de um amor à coisa imutável e eterna. (E5P20S). Enquanto paixão, este amor (E3AD6) é, segundo Larrauri (2009, p. 77), algo que não contribuiu para a obtenção de nossa liberdade e felicidade: “[...] o amor-paixão é um mau sentimento, o nível mais baixo da liberdade e o mais distante da felicidade.”

20 Cf. a já citada E5P20S. “Amar a Deus é conhecer e conhecer é ser livre: liberdade que irmana os homens, indicando-lhes o caminho da verdadeira felicidade.” (Nogueira, 1976, p. 119). Segundo o pesquisador brasileiro, alguns spinozanos viram a teoria do amor a Deus como um resgate do pensamento de Léon Hebreu (1464-1530) cujo livro *Diálogos de Amor* Spinoza tinha em sua biblioteca. Porém, amor a Deus de Hebreu caracterizava um idealismo e misticismo judaico que não condizia com o pensamento de Spinoza.

21 No TTP, mais precisamente no quarto capítulo (*Da Lei divina*), próximo à teoria do amor intelectual de Deus da *Ética* V, Spinoza já falara de um conhecimento intelectual de Deus e do amor a Deus enquanto suma felicidade e fim último do homem: “[...] o mais perfeito e o que mais participa da suma felicidade é, necessariamente, aquele que ama acima de tudo o *conhecimento intelectual de Deus*, ou seja, do ser absolutamente perfeito [...] O nosso supremo bem e a nossa felicidade resumem-se, pois, no conhecimento e *amor de Deus*. Os meios que essa *finalidade* requer de todas as ações humanas, isto é, o próprio Deus na medida em que a ideia dele está em nós, podem designar-se por mandamentos de Deus [...] Por isso, a regra de vida que concerne essa finalidade poderá com razão chamar-se lei divina.” (TTP4/6, SO3, p. 60, grifos nossos). Mais ainda: “Sendo o *amor de Deus a suprema felicidade*, a *beatitudo do homem*, o fim último e o objetivo de todas as suas ações, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas porque

principal objeto de estudo das proposições 32, 33, 35, 36 e 37 da Parte V:

Do terceiro gênero de conhecimento [Intuitivo] origina-se necessariamente o Amor Intelectual de Deus. Pois deste gênero de conhecimento origina-se (*pela prop. preced.*), a Alegria conjuntamente à ideia de Deus como sua causa, isto é (*pela 6. Def. dos afetos*), o Amor de Deus [...] e é isto o que chamo de amor intelectual de Deus. (E5P32C, SO2, p. 300).

Trata-se de um amor intelectual e eterno que se distingue de qualquer outro. Para Spinoza, “Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito.” (E5P35, SO2, p. 302). Mas esta proposição parece expressar um paradoxo, pois se Deus ama a si mesmo, também amaria os homens (modos finitos de Deus que existem Nele e não fora Dele), o que contraria a proposição segundo a qual Deus não ama e nem odeia nada ou ninguém. No entanto, longe de contradizer-se, Spinoza explica que se trata de um amor intelectual da mente para com Deus, ou seja, uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. Portanto, “nada é dado na natureza que seja contrário a este amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.” (E5P37, SO2, p. 303). Assim, a diferença do amor intelectual de Deus e o amor a Deus, para o autor da *Ética*, é que aquele está no plano da eternidade (entendemos como coisa eterna) enquanto que este está no da duração (apenas o imaginamos como coisa presente). (E5P32C).

Poderíamos questionar aqui qual seria a relação entre virtude e beatitude. Como vimos, Spinoza colocou a virtude (*virtus*) como a busca de uma maneira de viver e de existir e a afirmação do desejo como força do ser (o *conatus*). O homem age por virtude quando está fundado na causa adequada, ou seja, quando age conhecedor das causas que o determinam conhecendo, assim, claramente as coisas. O determinante da virtude é o desejo de conhecimento. Segundo Spinoza, “Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar).” (E4P22, SO2, p. 225). Assim, “[...] entendemos claramente em que coisa consiste nossa

conhece a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo.” (TTP4/7, SO3, p. 60, grifo nosso). Assim, mais uma vez, Spinoza ressalta que o conhecimento e o amor de Deus são o fim último que direciona todas as nossas ações.

salvação<sup>22</sup> ou felicidade ou liberdade: no amor constante e eterno a Deus, ou seja, no amor de Deus aos homens.” (E5P36S, SO2, p. 303). Sendo ao mesmo tempo liberdade e salvação, a felicidade é para o sábio “consciência de si e experiência de si.”<sup>23</sup> Traduzida também por felicidade<sup>24</sup>, a Beatitude é uma satisfação de ânimo; conforme a célebre proposição spinozana: “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia.” (E5P42, SO2, p. 307). Esta *beatitudo* é o amor para com Deus a partir do terceiro gênero de conhecimento (Amor intelectual de Deus). Ou seja, Deus se torna nosso mais importante objeto de amor eterno, capaz de nos fornecer satisfação plena e duradoura. Este amor que está referido à mente e sua ação é a própria virtude. Quanto mais a mente (a potência do intelecto) segue este amor divino, maior é o seu poder em refrear os apetites lúbricos e menos padece dos afetos passivos. Para Spinoza, seguirá da nossa própria essência (o Desejo), buscar viver, agir e ser feliz, pois nos esforçaremos para isso (E4P21D). A busca da felicidade será determinada não pelo livre-arbítrio, mas pelo nosso *conatus* (cujo

22 Embora o termo latino *salus* não tenha nenhum cunho teológico, ele é corrente em Spinoza para explicar o processo de conquista dessa beatitude que o homem pode alcançar. Como bem observou Paula (2017, p. 38, grifo nosso), a salvação constitui uma finalidade da mente humana: “O conhecimento da origem e natureza da mente humana tem, como sabemos, *um fim preciso*: a salvação, não religiosa, mas ética, do ser humano, levando-o a gozar da suma beatitude ou liberdade.” Mais adiante, diz o pesquisador spinozano, essa salvação apresenta três dimensões: afetiva, ética e cognitiva. (Paula, 2017, p. 239).

23 MISRAHI, R. *A Felicidade*, 2001, p. 12.

24 Embora seja comum a associação entre alegria e felicidade, como vimos no TIE com os termos “suma alegria” e “suma felicidade”, é importante notar que Spinoza dissociou na *Ética*: de um lado, a alegria é apenas um afeto, uma transição para uma maior perfeição, esforçando-se para a felicidade, por outro lado, a felicidade é mais estável porque a mente é dotada da própria perfeição. (E5P33S). Conforme assinalou Larrauri (2009, p. 91), os ignorantes são aqueles que identificam alegria e felicidade, por isso que, muitas vezes, associam esta às coisas passageiras. Por sua vez, Paula (2017) já mostra que a experiência da alegria é um determinante fulcral para se alcançar a felicidade e essa experiência, ele chamou de “processo liberador”: “Eis por que a nossa tese é a de que da alegria nasce a felicidade. É porque gozamos de alegrias e na medida em que gozamos delas que podemos ser levados a iniciar o percurso que conduz à Felicidade.” (PAULA, op. cit, p. 30).

fim ou apetite é a conservação), nosso único “sentido”<sup>25</sup> para essa busca. Assim, desejaremos ser feliz tanto quanto pudermos, pois longe de alcançarmos uma felicidade absoluta, vivemos em uma contínua variação (*continuâ variatione*) onde poderemos ser mais ou menos felizes ou infelizes. (E5P39S).

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isso, chegamos à conclusão de que a busca pela felicidade, a partir da busca por Deus como objeto maior, sob as análises do *Breve Tratado*, *Tratado da emenda do Intelecto e Ética*, fundamenta-se, respectivamente, em um único fim ético (imanente e não transcendente) do homem: a união com Deus (sumo bem), a busca da união da mente com a Natureza inteira, ou seja, Deus (bem verdadeiro) e o amor intelectual a Deus (beatitude).



25 Se há um sentido para nossa existência, diz Balthasar Thomass (2008, p. 95, grifo do autor), “resume-se, assim, à simples *felicidade* de existir, à alegria de ser si mesmo e de se exprimir através das suas acções”. Por sua vez, Misrahi (2001, p. 27-8, grifo do autor), nos apresentou uma significação existencial própria da ética relacionada aos fins que estabelecemos: “[...] para agir, é preciso antecipar os fins e escolher aqueles que nos levarão na direção de nosso futuro: por isso essa interrogação diz respeito aos sentidos e conteúdos que queremos dar à nossa vida. Esse questionamento mais original, mais concreto e mais vasto sobre o sentido – a orientação e a significação – que se deve dar à nossa existência é precisamente o que se chama de ética.”

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRITO, F. **Finalidade do mundo**: estudos de filosofia e teleologia naturalista (Tomo II). Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2012.
- CHAUI, M. **A nervura do real - imanência e liberdade em Espinosa**. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- LARRAURI, M; MAX, **A felicidade segundo Spinoza**. São Paulo: Ciranda Cultural, 2009. (Filosofia para Leigos).
- MISRAHI, R. **A felicidade**: ensaio sobre a alegria. Tradução de Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Difel, 2001.
- NOGUEIRA, A. **O método racionalista-histórico em Spinoza**. São Paulo: Mestre Jou, 1976.
- PAULA, M. F. **Alegria e felicidade**: a experiência do processo liberador em Espinosa. São Paulo: Edusp, 2017.
- RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução: Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- SANGALLI, I. J. **O fim último do homem**: da *eudaimonia* aristotélica à *beatitudo* agostiniana. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- 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: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.
- SPINOZA, B. **Spinoza opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.
- SPINOZA, B. **Tratado da emenda do intelecto**. Edição em latim e português. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. São Paulo: Editora Unicamp, 2015.
- SPINOZA, B. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

THOMASS, B. **Felicidade e filosofia**: ser feliz com Espinosa. Tradução de Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2009.



# SISTEMAS AUTO-ORGANIZADOS E CONATUS: PARALELOS ENTRE HENRI ATLAN E SPINOZA

Cláudio de Souza Rocha \*  
Elainy Costa da Silva \*\*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.14923>

## INTRODUÇÃO

Os sistemas auto-organizados e o conceito de *conatus* representam noções relevantes sobre a natureza da vida, a autonomia dos seres e a persistência no ser. O paralelo entre Henri Atlan e Spinoza oferece uma perspectiva rica e interdisciplinar sobre esses conceitos.

O biofísico Henri Atlan é conhecido por seu trabalho em teoria da complexidade e sistemas auto-organizados. Em seu pensamento, os sistemas auto-organizados são aqueles que, a partir de interações locais entre seus componentes, desenvolvem estruturas e comportamentos complexos sem a necessidade de um controle centralizado. Esses sistemas são caracterizados pela contingência, em que propriedades e comportamentos novos surgem das interações entre suas partes e que não podem ser conjecturados unicamente pela soma delas.

A auto-organização é um fenômeno fundamental na biologia, exemplificado por processos como a formação de padrões em organismos, o funcionamento do cérebro e a dinâmica dos ecossistemas. Atlan enfatiza que a auto-organização implica em uma forma de autonomia dos sistemas vivos, cuja ordem surge espontaneamente a partir da desordem, desafiando a visão mecanicista tradicional.

---

\* Doutor em Difusão do Conhecimento, no Programa de Pós-Graduação em Difusão do Conhecimento (PPGDC), do Doutorado Multi-institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento (DMMDC) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor Adjunto da Universidade Federal Rural do Semi-árido (UFERSA). Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE. Email: [claudio.rocha@ufersa.edu.br](mailto:claudio.rocha@ufersa.edu.br)

\*\* Doutora em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Responsável pela autoria e curadoria de materiais didáticos de Filosofia na empresa TEDUC. Membro do GT Benedictus de Spinoza - UECE. Email: [profa.elainy@gmail.com](mailto:profa.elainy@gmail.com)

Já Spinoza, filósofo do século XVII, apresentou o conceito de *conatus* em sua obra *Ética*, definindo-o como “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser [...]” (EIII P7). Esse esforço não é apenas uma característica dos seres vivos, mas de toda a realidade. Nos seres humanos, o *conatus* chama-se desejo, já que temos a consciência dele. Ao identificar desejo e *conatus*, Spinoza reconhece nesse esforço de perseveração uma dimensão psicológica que permite discorrer sobre a natureza e a força dos afetos.

Segundo Spinoza, na EIII P7, o *conatus* é a essência atual de cada ser, uma força ativa e afirmativa que busca a manutenção e o aumento da potência de agir. Ao relacionar-se com a externalidade e, por consequência, com outros *conatus*, a existência torna-se uma luta contínua contra forças externas mais numerosas e poderosas que podem levar à dissolução do ser.

Apesar de separados por séculos e contextos intelectuais distintos, há uma convergência significativa entre as ideias de Atlan e de Spinoza. Ambos veem a autonomia e a autossuficiência como características fundamentais dos seres. A auto-organização de Atlan pode ser vista como uma manifestação moderna do *conatus* spinozano, em que a tendência dos sistemas a organizarem-se e manterem sua estrutura pode ser compreendida como um esforço para perseverar no ser.

Atlan complementa a visão spinozana ao fornecer uma base científica e biológica para o *conatus*. Enquanto Spinoza fundamenta o *conatus* em uma metafísica racionalista, Atlan oferece uma explicação baseada na teoria da complexidade e nas propriedades emergentes dos sistemas biológicos. No entanto, tanto Atlan quanto Spinoza sublinham a importância da interdependência e da relação entre as partes para a manutenção do todo.

O *conatus* de Spinoza encontra um eco moderno nas teorias de Atlan sobre os sistemas auto-organizados, sugerindo uma continuidade no entendimento de como a vida e a complexidade emergem e sustentam-se autonomamente. Essa conexão entre o pensamento filosófico clássico e a biologia moderna enriquece nossa compreensão da natureza da vida e da auto-organização.

Posto essas considerações introdutórias, o presente artigo percorrerá as seguintes etapas: primeiramente, observaremos como Atlan analisa os sistemas complexos, como os organismos vivos, que se estruturam espontaneamente a partir de componentes simples e sem a necessidade de um comando centralizado. Em seguida, veremos como Spinoza apresenta o conceito de *conatus*, enquanto esforço para perseverar no ser. Por fim, compreenderemos como Atlan e Spinoza reconhecem a capacidade dos sistemas de manterem autonomamente a sua própria existência.

## 1 ATLAN E OS SISTEMAS AUTO-ORGANIZADOS

O biólogo, médico e professor de biofísica Henri Atlan está entre os pesquisadores que se inserem para além das limitações disciplinares, sendo considerado um expoente na Biologia Molecular e na Ética da Biologia. Conforme Aleksandrowicz e Minayo (2005), Atlan chefiou um departamento de pesquisa em Biofísica enquanto esteve no Hospital Hadassah, em Jerusalém, onde elaborou um modelo pioneiro de subdeterminação das teorias pelos fatos, aplicando o formalismo das redes neurais à imunologia.

O biofísico também se destacou pelo desenvolvimento da teoria de auto-organização dos seres vivos a partir do ruído, que já se encontrava em processo de refinamento desde 1972. Nessa teoria, Atlan utiliza conhecimentos de biologia, de cibernética e de termodinâmica<sup>1</sup>, além de transpor a dicotomia entre registro científico e ética, embasando-se na filosofia spinozana, nos estudos da complexidade (Aleksandrowicz; Minayo, 2005).

É o próprio Atlan que propôs uma relação entre a auto-organização, no sentido moderno,

e a filosofia spinozana<sup>2</sup>. Como suas colaborações teóricas situam-se nas fronteiras entre ciência e filosofia, nosso trabalho pretende explorar um pouco mais esse diálogo.

Segundo Atlan (2003), a auto-organização é o modo pelo qual é criado aquilo que, para os biólogos, aparece como uma função, ou seja, os sistemas auto-organizados são uma maneira de descrever uma das propriedades dos organismos, a sua capacidade de auto-organizarem-se. Isso significa que o organismo humano, assim como outros organismos vivos, é um sistema auto-organizado.

De acordo com Atlan (2003, p. 127), “o zigoto inicial não fala, não pensa, nem mesmo se move, a não ser em grau mínimo. E, no entanto, a partir dele, lenta e certamente, desenvolve-se um organismo que fala, se move etc.”. Aqui, ao invés de pensar o organismo apenas como um dispositivo de produção de energia, a tradicional teoria dos organismos, como máquina que cai por terra, nas palavras de Hans Jonas (2017), analisa como um processo contínuo de autoconstituição da própria substância e da forma do organismo.

Atlan baseia suas pesquisas sobre auto-organização na sua teoria da auto-organização dos seres vivos por meio do ruído. Esta teoria popularizou-se na década de 1970 com o seu livro *Entre o cristal e a fumaça*. Nesta obra, Atlan afirma que os seres vivos não são estáticos e rígidos, como os cristais, e nem evanescentes e transitórios, como a fumaça. Para Macedo (2001), Atlan alega que, entre a repetição e simetria perfeita, de um lado, e a imprevisibilidade completa, de outro, a natureza produz uma forma de organização “na qual substâncias, células e tecidos são continuamente renovados, mas a estabilidade do conjunto se mantém” (Macedo, 2001, p. 199).

Posto isto, Atlan traz o aleatório, a perturbação, o ruído e a hipercomplexidade como organizadores para o centro das discussões sobre a auto-organização. Conforme Aleksandrowicz (2009, p. 1611), a questão que Atlan busca responder em *Entre o cristal e a fumaça* é “como os sistemas complexos vivos conseguem se organizar e prosperar

1 Atlan teve seus pressupostos sintetizados no livro *A Nova Aliança* (1984), do químico Ilya Prigogine e da filósofa Isabelle Stengers.

2 Esta relação pode ser constatada na entrevista/conferência concedida a Otávio Velho, em 2003.

num ambiente sujeito a ruídos que perturbam o processo?”. Introduzindo uma novidade no sistema, Atlan conclui que é precisamente o ruído<sup>3</sup> que permite que o sistema se adapte às mutáveis situações do ambiente em que sobrevive e melhore sua performance.

Isso significa que esse processo de auto-organização, que constitui o segredo da vida, é a criação de ordem a partir da desordem (Macedo, 2001). Em outras palavras, “nenhum processo de auto-organização digno de nota alcança seus objetivos de forma monótona” (Carvalho, 2005, p. 542). Para que os processos aleatórios não estacionem em estados intermediários, faz-se necessário a presença de perturbações aleatórias denominadas por Atlan de ruído, que é fundamental para o processo auto-organizado, pois o retira dos estados intermediários, não-ótimos, lançando-os à evolução, em que estados ótimos globais são possíveis (Carvalho, 2005).

Em nosso trabalho, constatamos que os estudos sobre a auto-organização se inserem em diversas pesquisas interdisciplinares, que desde a década de 1950 exploram os sistemas complexos nos quais os seres vivos fazem parte. Assim, na sua obra *Entre o cristal e a fumaça*, em clara releitura de Spinoza, o biofísico propõe que “esqueçamos o livre-arbítrio cotidiano e pensemos em um determinismo decorrente de um conhecimento científico [...] capaz de determinar a priori as causas necessárias a uma produção total daquilo que existe na Natureza.” (Carvalho, 2005, p. 542).

Segundo Carvalho (2005), apoderando-se dos conceitos spinozanos, Atlan afirma que a liberdade seria como deixar-se guiar apenas por sua própria lei pré-determinada, de modo que fazer escolhas seriam consequências do conhecimento da Natureza e que somente a uma deidade seria possível a liberdade total, já que os seres humanos não têm conhecimento absoluto de todas as relações causais.

Esses processos da Natureza envolvem a dinâmica dos sistemas auto-organizados

que, por sua vez, estão longe do finalismo e do mecanicismo científico e que, segundo a releitura spinozana, “se hierarquiza, em níveis sucessivos de auto-organização, uma unidade que se expressa substancialmente em diferenças” (Atlan, 2003, p. 123).

Ao fazer uso desses conceitos, Atlan propõe que suas obras sejam pensadas a partir de uma leitura não dirigida, em razão de uma diversidade e de uma aparente falta de unidade. Ou seja, a partir de uma certa desordem criadora que, aliás, evitaria o finalismo e o mecanicismo redutores, caracterizando-se por uma discussão marcada pela multirreferencialidade.

## 2 CONATUS SPINOZANO: O ESFORÇO PARA PERSEVERAR NO SER

Spinoza apresenta o *conatus* na *Ética* III, dedicada à origem e natureza dos afetos. Trata-se de um conceito-chave que relaciona todos os campos de conhecimento do sistema filosófico spinozano.

O *conatus* spinozano encontra-se alicerçado na ontologia da *Ética* I, que se refere a Deus. Spinoza define a Substância, Natureza ou Deus como eterno, infinito e livre, cuja essência envolve ou pertence à existência. Logo, é causa de si e de tudo o que existe. Enquanto causa livre, pois é determinado por sua própria natureza, Deus é causa necessária, de modo que a produção necessária das coisas singulares é a expressão imanente de uma mesma Substância.

Assim, Spinoza inicia a *Ética* I pela definição de *causa sui* como “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EI Def 1). A partir dessa definição, deriva-se a imanência spinozana.

Ao determinar Deus como *causa sui*, Spinoza demonstra que a essência da Substância, que também envolve a sua existência, é potência, ou seja, é produtividade contínua, é causa eficiente de todas as coisas. Aliás, ao se autoproduzir, Deus produz simultaneamente todas as coisas como expressões da sua própria essência, o que significa que Ele é absolutamente livre.

Enquanto *causa sui* e, portanto, produtividade de si e de todas as coisas, Deus exprime-se de acordo com as infinitas qualidades da sua essência, ou seja, exprime-se nos seus infinitos atributos, os quais Spinoza define como “aquilo que o intelecto percebe da substância

3 De acordo com Aleksandrowicz (2009, p. 1611): “Como instrumental teórico para sua teoria, Atlan vai utilizar o formalismo dos sistemas de informação, associado a princípios da entropia, para mostrar como o ruído interfere na história do sistema. Desta forma, formalizou o papel do acaso ou do aleatório na organização biológica, de maneira a verificar quando o ruído poderia ser propício à auto-organização do sistema”.

como constituindo a essência dela” (EI Def 4). Logo, os atributos não são “representações” da Substância ou designações extrínsecas, predicados e propriedades conferidas a ela, mas é a própria essência de Deus que se exprime em diversas e simultâneas parcelas da realidade. Por essa razão que Deus é um ser extenso e um ser pensante, pois os atributos Extensão e Pensamento constituem a sua própria essência.

Da potência dos atributos de Deus são produzidos os modos finitos, também chamados de afecções ou modificações. “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo que pode cair sob o intelecto divino” (EI P16). Esses modos são coisas singulares que possuem uma essência e uma existência próprias, mas que somente existem dentro dos atributos nos quais são produzidos. Portanto, são expressões singulares da potência infinita de Deus.

No entanto, a existência dos modos finitos depende de um duplo processo de causalidade: a potência de Deus, enquanto causa imanente de todas as coisas existentes, e os encontros com outros modos finitos do mesmo atributo, segundo uma ordem causal necessária da Natureza. Isso significa que os modos finitos têm como causa imanente a potência infinita de Deus, mas não imediatamente, pois seu processo de produção depende dos encontros e relações com outras expressões da potência infinita divina, ou seja, com outros modos finitos.

Segundo a EI P36, tudo o que existe exprime de uma maneira certa e determinada a essência de Deus, ou seja, o que quer que exista exprime de uma forma certa e determinada a potência de Deus, que é a causa de todas as coisas. Logo, de tudo o que existe, deve seguir algum efeito.

Dito isto, se os modos finitos são expressões da potência infinita, ainda que não imediatamente, isso indica que eles são efeitos e partes dessa potência e, portanto, também são causas que produzem efeitos necessários, ou seja, são potências.

A essência do modo finito é um grau de potência ou parte intensiva, isto é, uma parte da potência de Deus. Essa essência exprime-se em uma relação característica referente à existência, ou seja, quando várias partes extensivas são determinadas pelo exterior a

entrar em uma relação que caracteriza este ou aquele modo, de maneira que somente assim essa essência é determinada como *conatus*.

Portanto, a essência do modo finito trata-se de uma coisa singular, pois são várias partes constituintes que, juntas, são causa de um único efeito, ou seja, partes extensivas que entram em uma determinada relação que, em conjunto, são uma potência, ou melhor, um *conatus*.

Na *Ética* III, P4 a P10, Spinoza constrói o conceito de *conatus*, cuja formulação não é apresentada de forma direta; ao contrário, inicia-se pelo viés negativo, demonstrando que, antes de uma coisa possuir um esforço pela autoconservação, é necessário mostrar que ela não possui um esforço pela autodestruição. Isso significa que o *conatus* ou esforço para perseverar no ser é a conservação da individualidade que se estabelece pelas proporções das relações entre as partes constituintes de uma coisa singular.

Em outras palavras, o *conatus* é a essência atual de uma coisa singular, é a estrutura real que uma coisa tem atualmente. O esforço de perseveração constitui a composição necessária de uma coisa singular, o que faz o próprio *conatus* da coisa ser idêntica a ela. Por isso que definir o *conatus* como essência atual significa afirmá-lo como singularidade em ato, como uma potência presente e sempre em ação.

Nas P4 a P8 da EIII, o *conatus* é apresentado como um esforço físico ou corporal. Já na P9, Spinoza o expõe como esforço de perseveração também exercido pela mente. Ao reconhecer a mente como *conatus*<sup>4</sup>, Spinoza identifica nesse esforço uma dimensão psicológica, ou seja, o *conatus* trata-se de algo físico e psíquico, o que

4 Quando o *conatus* refere-se unicamente à mente, chama-se vontade (*voluntas*); quando remete à mente e ao corpo simultaneamente, chama-se apetite (*appetitus*). Spinoza não faz distinção entre apetite e desejo (*cupiditas*), exceto que o desejo alude, em geral, aos seres humanos, pois estão conscientes dele. Isto é, apenas temos consciência na medida em que as ideias das afecções determinam o nosso *conatus*. O desejo é a própria essência do ser humano, enquanto ela é concebida como determinada por uma afecção sua a fazer algo (EIII AD1). Consequentemente, o afeto que provém disso tem, por sua vez, a propriedade de expressar do mesmo modo a ideia que o determina. Portanto, o caráter psicológico do *conatus* apresenta-se quando Spinoza identifica-o com o desejo, que atua como uma determinação afetiva do *conatus*, buscando sempre aquilo que aumenta ou fortalece a sua potência. Por essa razão que é da natureza do *conatus* exprimir-se através do desejo, ou seja, por meio da busca por coisas que sejam capazes de expandir a sua potência e auxiliar na sua perseveração.

permite percorrer sobre a natureza e a força dos afetos.

A variação da intensidade da potência de agir e de pensar é o que Spinoza chama de afeto, que embora seja um efeito na mente, pois envolve necessariamente uma ideia de uma afecção do corpo, é um acontecimento simultaneamente psíquico e corporal.

Como demonstrado na EIII P9, os seres humanos têm a consciência do seu próprio *conatus*, o que significa que eles conhecem o seu próprio corpo, tudo aquilo que o afeta (exterioridade) e a sua própria mente como ato de pensar o seu corpo e pensar-se.

A consciência do *conatus* é mencionada na EIII P9, que apresenta o esforço da mente e a consciência que ela tem dele, seja enquanto tem ideias adequadas ou ideias inadequadas. Spinoza desenvolve essa argumentação a partir das P11, P13 e P15 da EII e dos corolários das P15 e P38 da mesma parte, que são retomados na P3 da EIII. Nessa última proposição, é demonstrado que a mente se compõe de várias ideias, algumas adequadas e outras inadequadas.

Posto isto, Spinoza anuncia que temos que afirmar a nossa natureza desejante; contudo, isso não significa buscar o que nos falta ou satisfazer uma carência. Quando Spinoza enfatiza a necessidade de afirmar nossa natureza desejante, ele se refere ao desejo como uma força que produz e reinventa-se, manifestando a essência humana. Por isso que o ser humano deve apropriar-se do desejo, pois é por meio dele que as mudanças ocorrem, o que significa que o desejo não é apenas um ato de conservar-se, mas uma força de expansão que produz inúmeros acontecimentos na realidade.

Por esse motivo que Spinoza afirma que desejo é a própria essência humana determinada a fazer algo por causa de uma afecção sua, pois o desejo é esforço, é conduzir-se a algo que julgamos ser útil para nossa conservação, bem como o esforço para afastar-se de tudo aquilo que a prejudica.

Compreender o movimento dinâmico do desejo requer uma atenção sobre como desenvolve-se a vida afetiva, que nada mais é do que os encontros entre os indivíduos, a existência com os outros, a intersubjetividade. A vida afetiva é simultaneamente vida intracorpórea e vida

intercorpórea: a primeira porque nossos corpos são constituídos por uma infinidade de outros corpos, os quais estão todos em relação. “O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto” (EII P13 Post1); e a segunda porque nosso corpo é um sistema de afecções, as quais expressam a maneira como ele afeta e é afetado pelos demais corpos exteriores.

Como a mente é ideia do corpo, a vida psíquica transcorre como consciência, seja imaginativa ou racional, das afecções corporais e, portanto, como encontro com todas as coisas exteriores que nos afetam e que afetamos. Por meio desses encontros, os indivíduos afetam e são afetados de inúmeras maneiras por outros indivíduos e, por consequência, aquilo que os afetam pode aumentar sua potência de agir (alegria<sup>5</sup>) ou diminuí-la (tristeza<sup>6</sup>), ao passo que desejam ou desprezam aquilo que os afetam, julgando-o como bom ou mau. Por essa razão que o desejo é a determinação afetiva do *conatus*.

### 3 PARALELO ENTRE ATLAN E SPINOZA: SISTEMAS AUTO-ORGANIZADOS E CONATUS

Na entrevista/conferência concedida a Otávio Velho, em 2003, Atlan confessa que foi instigado a ler as obras de Spinoza por pessoas de diferentes formações que insistiam em considerar os seus trabalhos como um tipo de “espinosismo inconsciente”. Ao conhecer os textos spinozanos, Atlan convenceu-se das percepções dessas pessoas, afirmando que “a auto-organização nada mais é que a causa-de-si-mesmo” (Atlan, 2003, p. 129).

Em *Entre o cristal e a fumaça*, Atlan propôs um modelo de interação entre os processos de auto-organização no corpo humano e a consciência. De acordo com esse modelo, “a consciência é a simples memória do passado e a auto-organização é a construção do futuro” (Atlan, 2003, p. 130). Ou seja, a consciência não é o que decidimos para o futuro, pois ela é apenas a memória do passado. O que constrói o futuro é a auto-organização inconsciente.

Aqui, Atlan insiste que, quando novas capacidades emergem, o corpo e a mente vão

5 “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (EIII AD2).

6 “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (EIII AD3).

juntos, já que são uma única coisa vista sob aspectos diferentes. E o que dizer de uma pedra? Seguindo os *insights* spinozanos, Atlan (2003, p. 130) responde que a pedra também tem mente; porém, a mente da pedra é apenas a ideia da pedra, pedra esta que não tem consciência da sua própria ideia. É como um elétron, diz Atlan (2003), um elétron nada mais é do que uma equação. Ele não tem consciência da equação que o define.

Então, qual seria a relação entre a auto-organização, no sentido moderno, e o *conatus* spinozano? Como afirmamos acima, para Atlan, o *conatus* não é exclusivo aos seres humanos. “Todo ser – inclusive uma pedra, uma nuvem – tem seu *conatus*” (Atlan, 2003, p. 130). Portanto, este esforço não é necessariamente consciente.

Atlan esclarece que os dois componentes do seu modelo interferem um no outro, ou seja, pode-se memorizar aquilo que foi objeto de auto-organização e, da mesma forma, a auto-organização pode retomar lembranças do passado e com elas produzir inovações. Isso pode nos dar a impressão de que a consciência tem a capacidade de decidir o futuro ou que a auto-organização se refere ao passado, mas o que acontece é exatamente o oposto.

Para Hans Jonas (2017), o “problema da identidade orgânica”, ou seja, a vida, a existência orgânica, não é um simples corpo definido, composto de partes também definidas, mas uma identidade orgânica, um organismo, um indivíduo. Em Spinoza, o indivíduo é um “modo”, um corpo composto que se distingue de outros corpos em constante interação, ou seja, “O corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto” (EII P13 Post1). O corpo é um sistema de afecções, as quais expressam a maneira como ele afeta e é afetado pelos demais corpos exteriores. Como diz Hans Jonas (2017), forma, continuidade e relação integram o conceito de indivíduo em Spinoza:

[...] tais interações [...] evidencia o *conatus* autoafirmador pelo qual um modo tende a perseverar na existência, e que é idêntico à sua essência. Assim, é a forma da determinação, e o *conatus* evidenciado pela sobrevivência dessa forma na história causal, isto é, na relação com coisas coexistentes, que define um indivíduo (Jonas, 2017, p. 334).

Portanto, a dinâmica dos sistemas auto-organizados, defendido por Atlan como pressupostos dos processos da Natureza em sua totalidade, não ocorre de forma monótona; ao contrário, aqui, inserem-se as perturbações aleatórias, chamadas pelo biofísico de ruídos. Também, em Spinoza, o *conatus*, enquanto esforço, não se refere somente à sobrevivência ou à tentativa de manter o sistema biológico e todas as suas funções a salvo, é a própria essência da coisa, ou seja, o esforço para perseverar em seu ser.

Como dito anteriormente, o *conatus* é a conservação da individualidade, que se determina pelas proporções das relações entre partes constituintes de uma coisa singular. Isso significa que os sistemas físico-químicos estão longe do equilíbrio, já que as propriedades auto-organizadoras são consequências de pareamentos de fluxos e de flutuações aleatórias. Ou seja, os processos de auto-organização são a produção de ordem a partir da desordem.

Além disso, Atlan opõe-se a tradução de *conatus* como um desejo de preservar no estado de ser, pois, segundo o biofísico, tal compreensão denota algo estático. Para Atlan (2003, p. 129), devemos compreender o *conatus* spinozano como “o desejo de permanecer num estado dinâmico que evolui através de encontros com outros indivíduos ao longo de toda a sua existência”. Ou seja, quando Spinoza afirma na EIII P7 que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa”, ele está validando o *conatus* como essência atual de uma coisa singular.

Assim, como dito anteriormente, a essência atual é a estrutura real que uma coisa tem atualmente, o que é concebível a partir das definições 2 e 7 da *Ética* II e da física dos corpos, demonstrada na P13 da mesma parte. O que implica dizer que o esforço de perseveração compreende a composição essencial de uma coisa singular, fazendo com que o *conatus* dessa coisa seja idêntica a ela própria.

Para Atlan (2003, p. 129), “esse desejo, ou *conatus*, subentende uma mistura de invariância e mudança”, como também uma estratégia para integrar as mudanças que, por sua vez, pode ser comparada a estratégia de auto-organização. Ora, se, no início, essa estratégia

não é necessariamente consciente nos seres humanos, tendo como resultado o conflito entre paixões, o objetivo é torná-la consciente para que lentamente esses conflitos tornem-se conscientes, ou seja, ordenados de modo ativo.

Seguindo os mesmos *insights* spinozanos, Atlan (2003, p. 130) argumenta que “a natureza dos diversos *conatus* dos diversos seres depende do grau de complexidade do corpo desses indivíduos”. Assim, por ser o corpo humano mais complexo, podendo ocupar ainda mais estados, novas capacidades do corpo e da mente emergem. Aliás, como dito antes, para Spinoza, o *conatus* não é apenas esforço físico, mas também psíquico. Logo, enquanto *conatus*, a mente é esforço para pensar, ou melhor, é uma potência de pensar. O que significa que tanto o corpo quanto a mente são potências intrinsecamente indestrutíveis e afirmativas, ou seja, *conatus*, dentro das suas respectivas realidades.

Portanto, pelo que constatamos em nossa pesquisa, Atlan apresenta um modelo que permite compreender como a matéria é capaz de organizar-se a si própria sem nenhum tipo de mecanismo misterioso. A contribuição do biofísico consiste em mostrar uma forma de integrar algum grau de aleatoriedade, de acaso aos processos de auto-organização, denominando, de tal modo, a sua teoria de “complexidade a partir do ruído”<sup>7</sup>.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

As principais proposições da teoria de Spinoza sobre a composição de um indivíduo orgânico encontram-se na *Ética* II. Nessa parte, os lemas 4 a 7 da proposição XIII referem-se ao metabolismo (Lema 4), ao crescimento (Lema 5), ao movimento dos membros (Lema 6) e à locomoção (Lema 7); já os postulados 1 a 6 tratam do corpo humano em particular. Dito isto, originalmente, o “indivíduo orgânico é visto como um caso de totalidade antes do que como interação mecânica de partes” (Jonas, 2017, p. 338).

<sup>7</sup> Segundo Atlan (2003, p. 132), “nossas noções de entropia e ruído são derivadas de noções estatísticas. E, portanto, mais uma vez, não contradizem a ideia de determinismo absoluto. Elas são medidas da nossa ignorância...esta é a clássica questão da natureza do acaso: será ele intrínseco, ontológico, ou atribuível apenas à nossa ignorância? Dentro do sistema spinozano, o acaso deve-se apenas à nossa ignorância”.

Essa identidade orgânica não é uma mera soma de partes, mas uma forma de união que se diferenciam em graus de complexidade. “Os estudos de auto-organização afirmam que novas estruturas e funções podem emergir dessa dinâmica de elementos que as constituem” (Aleksandrowicz, 2002 *apud* Aleksandrowicz, 2005, p. 518). Foi essa semelhança da teoria spinozana com a teoria da auto-organização que nos levou a apresentar este paralelo entre Atlan e Spinoza. Assim, enfatizamos que, em Atlan (2003), aquilo que aparece para nós como acaso e ruído que vem tanto de dentro como de fora é o que ele chama de “novidade”, de forma que, se “não conhecemos as causas [...], devemos ser cuidadosos na interpretação que damos às coincidências” (Atlan, 2003, p. 136).

Como diria Spinoza, ao longo da existência, é preciso efetivar a passagem de uma perfeição menor para uma perfeição maior, sempre em direção a um maior conhecimento da Natureza da qual fazemos parte. Afinal, “nada obsta (ao homem) a que adquira tal natureza [...] e tudo o que pode ser meio para chegar a isto chama-se verdadeiro bem. O sumo bem, contudo, é chegar a gozar com outros indivíduos, se possível, desta natureza” (TIE 12).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEKSANDROWICZ, Ana Maria Coutinho. Participação e integração: o ponto de vista das teorias da auto-organização. **Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 1609-1618, out.2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/XSfJDPHZPFVHqQrgjRwhMGd/?lang=pt>. Acesso em: 25 jan. 2025.

ALEKSANDROWICZ, Ana Maria Coutinho; MINAYO, Maria Cecília de Souza. Humanismo, liberdade e necessidade: compreensão dos hiatos cognitivos entre ciência da natureza e ética. **Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 513-526, jul./set. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/MfpGcsN7YyRZ8Q3gF8q8yBM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2024.

ATLAN, Henri. Conferência/Entrevista. **Ruído e determinismo**: diálogos espinosistas entre antropologia e biologia. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 123-137, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/tvSznTNmHQcQ9HdR/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2024.

ATLAN, Henri. **Entre o cristal e a fumaça**: ensaio sobre a organização do ser vivo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

CARVALHO, Luís Alfredo Vidal de. Ruídos entre o determinismo e a liberdade. **Ciência e Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 527-548, jul./set. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/85zZPq676rT6dh3YK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 29 set. 2024.

JONAS, Hans. **Ensaaios filosóficos**. Da crença antiga ao homem tecnológico. Tradução de Wendell Evangelista Soares Lopes. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção ethos).

MACEDO, Roberto Sidnei. **Entre o cristal e a fumaça**. Revista *Entreideias*: educação, cultura e sociedade. Salvador, v. 6, n. 5, p. 199-201, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/entreideias/article/view/2848/2023>. Acesso em: 29 set. 2024.

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

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma da Inteligência**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.



# A FUNDAÇÃO DA POLÍTICA E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA DE ESPINOSA AO UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO

Francisco Yrallyps Mota Chagas \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13418>

## INTRODUÇÃO

**B**aruch de Espinosa<sup>1</sup> (1632-1677), filósofo holandês do século XVII, formulou um sistema filosófico radicalmente distinto da tradição e das filosofias da modernidade. Tal sistema filosófico parte da ontologia para conceber uma ética, uma teoria política e uma teoria do direito que se contrapõem aos paradigmas concebidos pela tradição e pela modernidade. No âmbito da política e do direito, Espinosa é um crítico radical do jusnaturalismo (clássico e moderno). Para ele, a legitimação da ordem jurídico-política está fundada no conceito de potência, e não na razão. Ademais, Espinosa não recorre a valores essenciais e universais que poderiam servir de fundamento e legitimação da ordem jurídico-política. Nessa perspectiva, a política e o direito em Espinosa têm raízes ontológicas, e não deontológicas, como em Immanuel Kant, já que a filosofia espinosana refuta qualquer perspectiva ética que se baseie

\* Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Ceará - UFC.

1 Há muita controvérsia em torno da forma correta de escrever o nome do filósofo. Em relação ao primeiro nome, alguns preferem utilizar a versão latina *Benedictus*. Outros preferem utilizar a versão hebraica *Baruch*. Já outros preferem a versão aportuguesada *Bento*. Quanto ao segundo nome, há aqueles que preferem utilizar Spinoza, isto é, começando com “S” e utilizando “z” como penúltima letra. Os que optam por essa grafia argumentam que era assim que o filósofo assinava seu nome no início de sua produção intelectual. Por outro lado, há aqueles que preferem a grafia Espinosa, isto é, começando com a letra “E” e utilizando “s” como penúltima letra. Não é objetivo deste trabalho adentrar no mérito dessa controvérsia. Neste trabalho, optou-se pela grafia Baruch de Espinosa por ser a forma utilizada na maioria dos textos usados como referência nesta pesquisa. Para aprofundamentos em torno dessa controvérsia, Cf. GEBHARDT, Carl. O nome de Spinoza. Tradução de Acelino Pontes, Revisão de Sérgio L. Persch e Nota introdutória de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. **Revista Conatus** - Filosofia de Spinoza. v. 6, nº 11, 2012, p. 89-93. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/view/150>. Acesso em: 27 jun. de 2024.

em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas. É dizer, a concepção ética defendida por Espinosa é oposta à concepção moral desenvolvida por Kant. O objetivo deste trabalho é expor a crítica de Espinosa ao universalismo moral kantiano e, partindo das premissas defendidas pelo filósofo, indicar parâmetros que torne possível defender uma teoria política e uma teoria do direito compatíveis com o sistema filosófico espinosano. O trabalho está dividido em quatro seções. O objetivo da primeira seção é expor brevemente as premissas gerais do pensamento de Espinosa para explicar como os conceitos potência, *conatus* e direito de natureza estão articulados no pensamento do filósofo. Na segunda seção, tratar-se-á da ética, da política e do direito na filosofia de Espinosa. Verificar-se-á que essas três dimensões são indissociáveis no sistema filosófico espinosano. Como parte do objetivo geral deste trabalho é expor a crítica de Espinosa ao universalismo moral kantiano, a terceira seção trata do projeto kantiano de reconfiguração da moralidade expondo as linhas centrais da moral defendida por Kant. Por fim, a quarta seção expõe a perspectiva ética defendida por Espinosa. Verificar-se-á que a *subversão* promovida por Espinosa concebe, a partir da ontologia, uma ética, uma teoria política e uma teoria do direito substancialmente originais.

## A ONTOLOGIA DE ESPINOSA: CONATUS E POTÊNCIA

Toda a filosofia de Espinosa é remetida à ideia de *Natureza*, mas “Natureza”, na ontologia espinosana, identifica-se a *Substância*<sup>2</sup> (Goyard-

2 Na filosofia de Espinosa, *Deus* é identificado com a *Substância*. Na *Ética*, Espinosa define *Deus* do seguinte modo: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1Def6). Já *Substância* é definida assim: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de

Fabre, 2007, p. 53), “[...] um ser que existe em si e por si, que pode ser concebido em si e por si e sem o qual nada existe nem pode ser concebido” (Chauí, 2012, p. 17)<sup>3</sup>. Chauí (2012, p. 17) esclarece que, “Toda substância é substância por ser causa de si<sup>4</sup> (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo”. Ademais, na ontologia de Espinosa, o direito de natureza identifica-se com o *conatus*<sup>5</sup>, que por sua vez, identifica-se com o conceito de *potência* (Goyard-Fabre, 2007, p. 54-55). Para Espinosa, *conatus* – expressão latina que pode ser traduzida como *esforço* – é “a essência atual de um ente singular” (Chauí, 2011, p. 46)<sup>6</sup>.

Quanto ao conceito de *potência*, Espinosa

outra coisa a partir do qual deve ser formado” (E1Def3) (Spinoza, 2018, p. 45). Por outro lado, no Prefácio da Parte 4 da *Ética*, Espinosa identifica *Deus* a *Natureza* (*Deus sive Natura*). A respeito da articulação desses conceitos, Chauí (2013, p. 120, grifo do autor) explica o seguinte: “À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Espinosa dá o nome de *Natureza Naturante*. A totalidade dos modos produzidos pelos atributos, designa o nome de *Natureza Naturada*. Graças à causalidade imanente, a totalidade constituída pela *Natureza Naturante* e pela *Natureza Naturada* é a unidade eterna e infinita cujo nome é Deus. A imanência está concentrada na expressão célebre: *Deus sive Natura*. Deus, ou seja, a *Natureza*”. Assim, Deus, a Substância ou a *Natureza* são expressões de uma mesma realidade. Alves (2015, p. 14-15) esclarece que um dos aspectos do método utilizado por Espinosa e que caracteriza a sua filosofia é que ele busca esvaziar os sentidos atribuídos pela tradição a determinados conceitos habituais e reconstruí-los, mas conservando os mesmos vocabulários. Isso se dá, por exemplo, com os conceitos de “bem” e “mal”, “perfeição” e “imperfeição”, “liberdade”, “potência”, “poder”, “Deus” ou “Substância” e “direito natural”.

3 Nas palavras do próprio Espinosa: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deve ser formulado” (E1Def3) (Spinoza, 2018, p. 45).

4 Nas palavras do próprio Espinosa: “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existência” (E1Def1) (Spinoza, 2018, p. 45).

5 Cf. Proposição 37, Escólio 2, da Parte 4 da *Ética* (Spinoza, 2018); Capítulos 4 e 16 do *Tratado Teológico Político* (Spinoza, 2003); e Capítulo 2 do *Tratado Político* (Spinoza, 2009).

6 Essa definição está na Proposição 6 da Parte 3 da *Ética* nos seguintes termos: “Cada coisa, o quanto está em suas forças [leia-se: o quanto está em si], esforça-se para perseverar em seu ser” (E3P6). Na Proposição seguinte, Espinosa complementa: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa” (E3P7). (Spinoza, 2018, p. 251).

parte da noção de *potência da Substância* para reformular o conceito de *potência* da tradição. Guimaraens (2010, p. 64) explica que, para Espinosa, “[...] a *potência* de Deus [da *Substância*] não pode ser concebida como poder (*potestas*) de um tirano que, a partir de modelos possíveis inscritos em seu intelecto, realizaria aquilo que sua livre vontade<sup>7</sup> determinasse”. Para o autor, a crítica espinosana às concepções filosóficas e teológicas de seu tempo reside exatamente nesse ponto<sup>8</sup>. Para Espinosa, não é possível dissociar *potência* e *essência* de Deus (da *Substância*), já que a “[...] *essência* divina envolve a sua *potência*, ou seja, a *essência* divina é produtiva”<sup>9</sup> (Guimaraens, 2010, p. 65). “Existente em si e por si, *essência* absolutamente complexa, a substância absoluta é *potência* absoluta de autoprodução e de produção de todas as coisas” (Chauí, 2012, p. 17). Daí que, para Espinosa, “A *potência* é sempre plena e atual”. Logo, *potência* e *ato* são indissociáveis.” (Guimaraens, 2010, p. 65)<sup>10</sup>.

A esse respeito, é esclarecedora a explicação de Chauí (2013, p. 122, grifo do autor): “Tudo o que existe, exprime num modo *certo* (isto é, assim e não de outra maneira)

7 Espinosa refuta a ideia de *livre-arbítrio* da tradição judaico-cristã e subverte tal ideia ao trabalhar com a noção de *livre necessidade*. A esse respeito, Chauí (2012, p. 16) afirma o seguinte: “De fato, distanciando-se de toda a tradição da filosofia, que identifica liberdade e o exercício da vontade como livre-arbítrio para escolher uma entre alternativas contrárias, Spinoza afasta a imagem da vontade como causa livre e concebe a liberdade como ação que segue necessária e exclusivamente da natureza do agente, ou como lemos na última definição com que abre a Parte 1 da *Ética*: é livre o que existe somente pela necessidade de sua natureza – trata-se de Deus – e age somente pela necessidade de sua natureza – trata-se tanto de Deus como do homem”.

8 Conforme esclarece Ferreira (2012, p. 10), Espinosa refuta a concepção de *Deus* da tradição (transcendente, pessoal, passível e criador) e concebe um *Deus* imanente, impessoal, impassível e necessário. Ainda segundo o autor, “Deus é a *Natureza*, e esta é totalidade das coisas que existem [...]”. A crítica de Espinosa à concepção do *Deus* da tradição está explicitada no Escólio da Proposição 17 da Parte 1 da *Ética*. Nesse trecho, Espinosa afirma o seguinte: “[...] a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade” (E1P17S) (Spinoza, 2018, p. 79).

9 Nesse sentido, para Espinosa, Deus não é *criador*, e sim produtor. Ele se afasta, assim, da ideia de entendimento criador concebida pela tradição.

10 Essa identidade entre a *potência* e o ato de efetuação da *potência* está sintetizada na Proposição 34 da Parte 1 da *Ética* quando Espinosa afirma: “A *potência* de Deus é sua própria *essência*” (E1P34) (Spinoza, 2018, p. 107).

e *determinado* (isto é, por esta conexão de causas e por nenhuma outra) a essência da substância.”. Nesse sentido, prossegue a autora, considerando que a essência e a potência da substância são indissociáveis, “[...] tudo o que existe, exprime num modo certo e determinado a potência da substância”. Em outras palavras, tudo o que existe são expressões certas e determinadas da potência da substância, e, por conseguinte, são também “[...] potências ou forças que produzem efeitos necessários [...] A essa potência de agir singular e finita, Espinosa dá o nome de *conatus*, [que é] o esforço de autopreservação na existência”.

Após explicar como os conceitos de *potência* e *conatus* estão articulados no pensamento de Espinosa, será importante esclarecer na sequência como esses dois conceitos estão identificados com o conceito de *direito de natureza*. Além disso, faz-se mister explicar como Espinosa concebe os seres humanos. Esses esclarecimentos são necessários para demonstrar como é possível, a partir da filosofia de Espinosa, pensar uma ética, uma teoria política e uma teoria do direito que se contrapõem ao paradigma concebido na modernidade.

#### A ÉTICA, A POLÍTICA E O DIREITO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA

Numa correspondência enviada ao amigo Oldenburg<sup>11</sup> provavelmente no outono de 1665, Espinosa (2014, p. 161) afirma o seguinte: “[...] considero que os homens, como os outros seres, não são senão uma parte da natureza [...]”. Afirmar que o ser humano é uma *parte* da natureza significa dizer que cada ser humano exprime, de um modo certo e determinado, a potência da natureza (da *Substância*). Nesse sentido, o ser humano é uma “singularidade que possui uma forma singular e não outra e nenhuma outra” (Chauí, 2013, p. 122)<sup>12</sup> e, se a potência de cada coisa singular é uma expressão da potência infinita da Substância, deduz-se que

tal potência se concretiza na realidade, em ato, mediante um esforço em perseverar no próprio ser, ou seja, mediante o *conatus* (Guimaraens, 2010, p. 123). É a partir dessa compreensão – o ser humano como parte da natureza – que se torna possível conceber uma (outra) ética, uma “outra política”<sup>13</sup> e um “outro direito”<sup>14</sup> (Guimaraens, 2010, p. 122).

Importante destacar que Espinosa é um crítico radical do jusnaturalismo (clássico e moderno). A legitimação da ordem jurídico-política em Espinosa está fundada no conceito de *potência*, e não na *razão*. Ademais, Espinosa não recorre a valores essenciais e universais que poderiam servir de fundamento e legitimação da ordem jurídico-política. A política e o direito em Espinosa têm raízes *ontológicas*, e não *deontológicas* – como em Immanuel Kant (1724-1804), conforme será tratado adiante. Assim, para Espinosa, o *direito natural* corresponde, em cada coisa singular, ao *conatus*, cuja expressão no ser humano Espinosa denomina de *desejo* (Guimaraens, 2010, p. 124-125)<sup>15</sup>. Se o *conatus*, para Espinosa, é a essência atual de um ente singular – conforme já foi esclarecido –, o *desejo* é a essência atual de um ser humano. O desejo, portanto, é *conatus*, “[...] movimento infinitesimal de autoconservação na existência”. É, pois, “o poder para existir e persistir na existência” (Chauí, 2011, p. 46). Disso se deduz que o pensamento de Espinosa se distingue radicalmente da tradição, já que o direito não é pensado a partir da razão, e sim do desejo. É

13 “Outra” no sentido de uma teoria política distinta das demais teorias políticas que serão questionadas por Espinosa.

14 “Outra” no sentido de uma teoria do direito distinta das demais teorias do direito que serão questionadas por Espinosa.

15 É possível identificar a relação entre direito e potência em diversas passagens no conjunto da obra de Espinosa. Na *Ética* Espinosa (2018, p. 435) afirma: “[...] o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência [...]” (E4P37S1). Já no *Tratado Teológico-Político* (doravante *TTP*), o filósofo afirma: “[...] o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência [...]”. Na sequência do mesmo trecho do *TTP*, após destacar que há uma correlação entre a potência e o direito de todas as coisas em conjunto – ou seja, da natureza – e a potência e o direito de cada ente singular, Espinosa afirma que “[...] cada indivíduo tem pleno direito a tudo que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência”. E em outro trecho conclui que “O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência” (Spinoza, 2003, p. 234-235).

11 Heinrich Oldenburg foi um diplomata e filósofo alemão radicado na Inglaterra com que Espinosa trocou muitas correspondências durante a vida.

12 Importante destacar que, segundo Espinosa, o ser humano, assim como os demais seres existentes, é uma singularidade *finita*, com uma potência finita; por conseguinte, uma característica do ser finito é padecer, necessariamente. Cf. Proposições 2, 3 e 4 (e *Demonstração*) da parte 4 da *Ética*.

dizer: “Os seres humanos têm direitos na medida em que desejam, e não porque são racionais, mesmo porque nem todos os seres humanos são necessariamente racionais” e o que faz cada ser humano a se afirmar no mundo é seu esforço para perseverar na existência (Guimaraens, 2010, p. 125). Em síntese, o direito natural em Espinosa se define pelo desejo, e não pela razão – como defendem os moralistas da tradição<sup>16</sup>.

Conforme esclarece Goyard-Fabre (2007, p, 54) na “ontologia naturalista” de Espinosa, “o direito de natureza não tem outra instância de legitimação senão a perseverança do ser no seu ser [no *conatus*] [...]”. Nesse diapasão, o direito natural espinosano não apela a “[...] nenhum normativismo, a nenhuma axiologia, a nenhuma teleologia. Estranho à razão, ele significa a efetividade do ser”. A crítica de Espinosa aos moralistas está explícita nas primeiras linhas do *Tratado Político* quando ele afirma que os filósofos concebem os afetos como vícios e uma natureza humana que não existe em parte alguma e a censurar aquela que realmente existe. Ao agirem assim, concebem os seres humanos não como são, mas como gostariam que eles fossem, de onde resulta que, na maioria das vezes, escrevem sátira em vez de ética e que nunca concebem a política que possa ser posta em prática, mas sim como quimera que só poderia instituir-se “[...] na utopia ou naquele século de ouro dos poetas”, onde a política não seria efetivamente necessária (Spinoza, 2009, p. 5-6).

Conforme esclarece Guimaraens (2010, p. 125), a *ontologia* de Espinosa – e, por conseguinte, a *ética*, a *política* e o *direito*<sup>17</sup> – é

16 Aqui cabe um esclarecimento. Não é correto afirmar que Espinosa ignora a importância da razão. Com efeito, conforme explica Ferreira (p. 2012, p. 14), o conceito de razão em Espinosa é dinâmico, já que a razão espinosista “vai-se constituindo num diálogo permanente com outras instâncias, nomeadamente com as paixões e com o desejo. [...] Quando o desejo é trabalhado e orientado pela razão aumentamos o ser próprio, o que nos enche de alegria. Racionalizamos o desejo percebendo nele a existência de etapas que nos levam das paixões tristes às alegres. São estes [afetos] que devemos cultivar [...]”. Nesse sentido, conclui a professora, o ser humano não pode fugir às paixões, dado que são inerentes à condição humana.

17 Guimaraens (2010, p. 2) esclarece que, no sistema filosófico espinosano, “[...] ontologia, ética, teoria do conhecimento, política e direito são faces de um mesmo universo”, mas que a razão de ser dos quatro últimos se funda na primeira, isto é, “A ética, a teoria do conhecimento, a política e o direito nada mais são do que mecanismos de expressão e materialização do universo ontológico”.

“desutópica”. No mesmo sentido, Negri (2018, p. 368-369), afirma que a ruptura espinosana reside exatamente na importância teórica da centralidade da “desutopia”, que se apresenta como uma alternativa radical e originária ao pensamento moderno burguês. Trata-se de uma alternativa imanente<sup>18</sup> e possível na história do pensamento ocidental<sup>19</sup>. Para Guimaraens (2010, p. 168), “[...] a fundação da imanência absoluta destrona quaisquer interpretações transcendentais dos valores”. Nessa perspectiva, complementa o autor, “Os valores assumem um caráter eminentemente adjetivo, não envolvendo qualquer fundamento transcendente que os legitime”. Eis porque, segundo Negri (2017, p. 126) é tão importante “retornar a Espinosa”. Para o autor, a concepção do *ser* espinosano “[...] exclui toda utopia e, antes, é ensinamento de uma desutopia profunda, contínua, estável, em cujo quadro a esperança da transformação revolucionária apresenta-se como dimensão do real, como superfície da vida”. Ademais, a ontologia espinosana “[...] põe a subversão como processo de transformação dentro da desutopia, eis a sua unicidade”. (Negri, 2017, p. 126).

Nisso reside a crítica de Espinosa ao moralismo kantiano. Com efeito, a ética espinosana refuta qualquer perspectiva que se baseie em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas. Antes de prosseguir na explicitação dessa crítica

18 Conforme explica Negri (2017, p. 166, grifo do autor), imanência significa “[...] que não há *fora* deste mundo. Que neste mundo existe apenas a possibilidade de viver (de se mover e de criar) *aqui dentro*. Que o ser no qual nós estamos, e do qual não podemos nos libertar (porque somos feitos desse próprio ser, e qualquer coisa que façamos nada mais é que um agir sobre, ou seja, um agir desse nosso ser), é um *dever*, não fechado, não prefigurado ou pré-formado, mas produzido”.

19 A abordagem de Negri está relacionada ao que ele chama de “utopia do mercado”. Segundo o autor, “A história do pensamento moderno deve ser vista como problemática da nova força produtiva. O filão ideologicamente hegemônico é aquele que é funcional para o desenvolvimento da burguesia: ele se dobra sobre a ideologia do mercado, na forma determinada imposta pelo novo modelo de produção. O problema é, como demonstramos amplamente, a hipóstase do dualismo do mercado no sistema metafísico: de Hobbes a Rousseau, de Kant a Hegel. Este é então o filão central da filosofia moderna: a mistificação do mercado se torna utopia do desenvolvimento. Diante dela, a ruptura espinosana – mas já, primeiramente, a feita por Maquiavel, depois, a consagrada por Marx. A desutopia do mercado se torna neste caso afirmação da força produtiva como terreno de liberação” (Negri, 2018, p. 368-369).

de Espinosa ao pensamento de Kant, faz-se necessário tratar do objeto da crítica, a saber: o universalismo moral kantiano.

### O UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO

Para Höffe (2005, p. 183), a ruptura filosófica que podemos atribuir a Kant “[...] abarca não somente o mundo do conhecimento, mas também o da ação”<sup>20</sup>. Para o autor, no âmbito da ação, “[...] a moralidade reivindica validade universal e objetiva”. Assim, a (re) configuração da *filosofia prática* promovida por Kant tem como objetivo uma nova fundamentação da moralidade. Ainda segundo Höffe (2005, p. 184), Kant “[...] parte da premissa de que o julgar e agir morais não são questão de um sentimento pessoal ou de uma decisão arbitrária e, tampouco, uma questão de origem sociocultural, de tato ou de estudada convenção”. Na verdade, para Kant, “[...] a ação humana [é] submetida a obrigações últimas, para cuja observância se é chamado a prestar contas perante outros mas também perante a si mesmo” (Höffe, 2005, p. 184).

Para compreender o projeto kantiano de reconfiguração da moralidade, é necessário abordar o conceito de lei moral e tratar da posição do ser humano no mundo (Guimaraens, 2010, p. 197). Começamos pela segunda questão, já que a compreensão da lei moral em Kant pressupõe o problema da posição do sujeito moral. Para Kant, o ser humano possui uma peculiaridade em relação aos demais

seres, na medida em que duas dimensões da realidade nele se fazem presentes, a saber: “de uma parte, [somos] fenômeno [tanto quanto qualquer coisa existente], mas de outra, ou seja, no que se refere a certas faculdades, [somos] um objeto puramente inteligível”. Isso porque a ação humana “[...] de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade. Denominamos estas faculdades de entendimento e razão” (Kant, 1980, p. 377).

Guimaraens (2010, p. 196-197) explica que a *razão prática* kantiana “[...] se vincula à faculdade da vontade, visando a regular e a orientá-la”. Mediante o uso da razão, é possível conhecer a *lei moral* e aquilo que ela determina. Portanto, o ponto de partida para a reflexão no âmbito prático, segundo Kant, é um “*fato de razão*”<sup>21</sup>, a saber, o fato de que todos os seres humanos têm *consciência* de certos comandos que experimentam como *incondicionados*, isto é, como *imperativos categóricos*. Como são incondicionados – portanto, categóricos –, o ser humano tem a consciência do *dever* de cumprir determinado conjunto de normas, por mais que nem sempre tenham *vontade* de cumpri-las. Isso porque a razão apresenta essas normas como deveres (Cortina; Martínez, 2013, p. 69).

Diferente dos *imperativos hipotéticos*<sup>22</sup> – que têm a seguinte forma: “se você quer Y, então deve fazer X” – os *imperativos categóricos* “mandam realizar uma ação de modo universal e incondicionado, e sua forma lógica corresponde ao esquema: “Você deve – ou ‘não deve’ – fazer X!”. Em outras palavras, os imperativos categóricos são aqueles que determinam uma ação de forma incondicional: “cumpra suas promessas”, “diga a verdade”, “socorra a quem está em perigo”, por exemplo. “A razão que justifica esses comandos é a própria humanidade do sujeito ao qual

20 Cortina e Martínez (2013, p. 69, grifo do autor) esclarecem que “todo o enorme esforço de reflexão que Kant empreendeu em sua obra filosófica sempre teve o objetivo de estudar *separadamente* dois âmbitos que Aristóteles já distinguira séculos antes: o âmbito *teórico*, correspondente ao que ocorre de fato no universo conforme sua própria dinâmica, e o âmbito *prático*, correspondente ao que pode ocorrer por obra da vontade livre dos seres humanos”. Em ambos, segundo Kant, a razão seria capaz de libertar os seres humanos da ignorância e da superstição. A respeito dessa distinção (âmbito teórico e âmbito prático), Giacoia Junior (2012, p. 29) explica que, em Kant, é possível especificar dois usos ou faculdades da mesma racionalidade, a saber: a razão teórica (ou especulativa), cuja tarefa recobre o campo do saber científico, e a razão prática, cuja tarefa é prescrever valores e normas que orientam a justificam o agir humano. É dizer, na dimensão teórica/especulativa, a razão “avalia se os conceitos produzidos pelo entendimento estão de acordo com os limites e as condições de possibilidade do conhecimento”. Já na dimensão prática, a razão “analisa se uma determinada conduta é válida segundo os parâmetros da lei moral, cuja função é orientar as ações humanas” (Guimaraens, 2010, p. 197).

21 Cf. Escólio do § 7 do Livro Primeiro da *Crítica da Razão Prática*.

22 Para Kant, os imperativos hipotéticos podem ser divididos em *imperativos técnicos* e *pragmáticos da prudência*. Höffe (2005, p. 200) explica o que são os dois imperativos do seguinte modo: “Os imperativos técnicos da habilidade ordenam os meios necessários para um objetivo qualquer; quem, por exemplo, quer enriquecer tem de empenhar-se em ganhar bem mais do que gasta. Como segundo grau, os imperativos pragmáticos da prudência prescrevem ações que promovem o objetivo efetivo de entes racionais necessitados, a felicidade; entre eles caem os preceitos de dieta, que servem à saúde”. Os dois imperativos não são categóricos, pois os fins aos quais se dirigem não são objetivos, mas meramente subjetivos.

obrigam, ou seja, devemos ou não devemos fazer algo porque é próprio dos seres humanos fazê-lo ou não<sup>23</sup>” (Cortina; Martínez, 2013, p. 69).

Feitas essas breves considerações a respeito do *sujeito moral*, já é possível tratar do conceito de *lei moral* em Kant. Começamos pelo conceito de “lei”, que, na filosofia kantiana, assume um sentido específico. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant (2002, p. 31-32) afirma que “Proposições fundamentais práticas são proposições que contêm uma determinação universal da vontade, determinação que tem sob si diversas regras práticas”. Na sequência, ele esclarece que essas proposições podem ser “subjetivas” – também chamadas de “máximas” – ou proposições objetivas – ou “leis práticas”. Nas proposições subjetivas (máximas), a condição é considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele. Já nas proposições objetivas (leis práticas), a condição é válida para a vontade de qualquer ente racional. Guimaraens (2010, p. 198-199) esclarece que, para Kant, a *lei moral* se distingue das *máximas*, pois a *lei* é dotada de “[...] universalidade objetiva, julgando-se válida para qualquer ente que faça uso da razão”. O autor esclarece que, dessa distinção – entre *máxima* e *lei moral* –, surge um problema, a saber: como estabelecer um critério que permita diferenciar um mandamento moral de uma *máxima*, já que esta última não preenche os requisitos de universalização objetiva exigidos pela razão prática? O imperativo categórico aparece como a chave para solucionar esse problema já que tem com função primordial estruturar a *lei moral*.

Cortina e Martínez (2013, p. 69-70, grifo do autor) explicam que, para Kant, os “imperativos morais” se acham já presentes na vida cotidiana – portanto, não são invenções dos filósofos – e a missão da ética é descobrir as “[...] características formais<sup>24</sup> que tais imperativos

23 Cortina e Martínez (2013, p. 69) esclarecem que agir de acordo com tais imperativos só por medo do que dirão ou por medo de castigo “[...] supõe ‘rebaixar a humanidade de nossa pessoa’ e agir de modo meramente ‘legal’, mas não moral, pois a verdadeira moralidade supõe um verdadeiro respeito pelos valores que estão implícitos na obediência aos imperativos categóricos”.

24 Vale destacar que a ética de Kant é necessariamente formal, isto é, diz respeito à forma da ação, e não ao seu conteúdo. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant deixa isso explícito nos seguintes termos: “[O imperativo categórico] Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesmo deriva [...]”. (Kant, 2007, p. 52).

devem possuir para que percebamos neles a *forma da razão* e que, portanto, são *normas morais*”. Para descobrir essas características, Kant propõe um *procedimento monológico* (“eu comigo mesmo”, isto é, cada um, por si mesmo, faz o julgamento das condutas). Kant denomina esse procedimento de “as formulações do imperativo categórico”. De acordo com esse procedimento, toda vez que o sujeito da conduta quiser saber se uma *máxima* pode ser considerada uma *lei moral*, terá de verificar se reúne as seguintes características, próprias da razão: i) *Universalidade*; ii) *Referir-se a seres que são fins em si mesmos*; iii) *Valer como norma para uma legislação universal em um reino dos fins*. A primeira característica (“universalidade”) tem a seguinte formulação: “Age apenas segundo uma *máxima* tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma *lei universal*”; Na segunda característica (“referir-se a seres que são fins em si mesmos”) a formulação é seguinte: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”; Já a terceira característica tem a seguinte formulação: “Age segundo *máximas* de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (Kant, 2007, p. 59-83, grifo do autor). Em síntese, o imperativo categórico consiste em um critério de avaliação para aferir a compatibilidade entre uma *máxima* e a *lei moral* e, assim, averiguar, por meio de um procedimento, se uma determinada *máxima* por ser objetivamente universalizada. (Guimaraens, 2010, p. 199).

É importante destacar que a felicidade não é um *motivo*<sup>25</sup> moralmente válido de avaliação das

25 Para Kant, a moralidade não deve estar baseada em aspectos subjetivos como desejos, interesses e preferências pessoais. Aspectos subjetivos, empíricos e sensíveis não podem constituir a *motivação* de uma conduta moral (Guimaraens, 2010, p. 201). Considerando a *motivação* das condutas, Kant faz a distinção entre *moralidade* e *legalidade* nos seguintes termos: “Se a determinação da vontade acontecer conforme à *lei moral*, mas somente através de um sentimento, seja ele de que espécie for e que tenha de ser pressuposto para que a *lei moral* se torne um fundamento determinante suficiente da vontade, por conseguinte não por causa da lei, nesse caso a ação em verdade conterà *legalidade*, mas não *moralidade*” (Kant, 2002, p. 114). Nesse sentido, não é porque uma conduta proporciona prazer ou felicidade ao sujeito que seja moralmente correta. Para Kant, fundamentar a moralidade em aspectos subjetivos viola a dignidade de nossas ações. O critério de “certo” e “errado” deve ser outro.

condutas. Ao dissociar o *princípio da felicidade* do *princípio de moralidade* abrem-se dois caminhos para estabelecer o sentido das noções de “bem” e “mal”, isto é, há dois modos de qualificar uma conduta como “boa” ou “má”, a saber: mediante um critério particular – portanto, subjetivo –, ou mediante um critério universal – ou seja, objetivo. Conforme foi exposto, Kant adota o critério moral universal para pensar, inclusive, umas das questões éticas fundamentais, que é essa que envolve os conceitos de “bem” e “mal”. Para ele, os conceitos de “bem” e “mal” devem estar dissociados das noções de “agradável” e “desagradável” (ou prazer e desprazer). Isso porque as noções de “agradável” e “desagradável” estão impregnadas de caráter subjetivo já que decorrem de sensações vinculadas a uma experiência particular que, em hipótese alguma, podem ser universalizadas (Guimaraens, 2010, p. 202-203). Segundo Kant (2002, p. 93-94), “[...] os únicos objetos de uma razão prática são os de bom e mau. Pois pelo primeiro entende-se um objeto necessário da faculdade de apetição; pelo segundo, da faculdade de aversão, ambos, porém, de acordo com um princípio da razão”. Ademais, exige-se que “[...] bom e mau sejam sempre ajuizados pela razão [...] mediante conceitos que se deixam comunicar universalmente e não mediante simples sensação [como a de agradável e desagradável], que se limita a sujeitos individuais e sua receptividade”. Em síntese, os fundamentos da ação moral kantiana não se situam na realidade empírica, isto é, no mundo sensível, já que da dimensão empírica da existência não se extrai qualquer enunciado universal (Guimaraens, 2010, p. 204).

A concepção ética defendida por Espinosa é oposta à concepção moral desenvolvida por Kant (Guimaraens, 2010, p. 194). Importante destacar que a ética em Espinosa não deve ser entendida como um “processo de racionalização das condutas e de subordinação dos afetos à razão, de modo a se permitir que os seres humanos escolham o bem no lugar do mal”. Para Espinosa, “bem” e “mal” não são ontologicamente fundados<sup>26</sup>. “Bem” e “mal” no sistema filosófico espinosano estão fixados no plano da existência, isto é, “[...] no âmbito dos encontros formados

pelas coisas mutualmente existentes”<sup>27</sup>. Logo, as noções de “bem” e “mal” devem ser analisadas sob o ponto de vista da singularidade (Guimaraens, 2010, p. 163). Essas noções serão mais bem explicitadas no próximo tópico.

#### A SUBVERSÃO DE ESPINOSA: UMA ÉTICA DA SINGULARIDADE

A perspectiva ética construída por Espinosa não envolve qualquer dimensão individualista ou universalista. Ao reorientar os conceitos de “bem” e “mal”, a filosofia de Espinosa impede que “[...] o centro da questão ética seja o indivíduo isolado ou então pressupostos universais de ação orientadores das condutas individuais”. Nesse sentido, a ética espinosana não pressupõe uma moral já que “[...] não exige que os seres humanos adquiram consciência moral para que se elevem ao patamar dos homens eticamente livres” (Guimaraens, 2010, p. 163)<sup>28</sup>.

Após expor brevemente as premissas gerais do pensamento de Espinosa nos itens introdutórios deste trabalho, faz-se necessário agora tratar dos conceitos de “bem” e “mal” já que tais categorias constituem noções fundamentais do pensamento de Espinosa. Conforme explica Guimaraens (2010, p. 164), desde o início de sua atividade filosófica até a redação final de sua obra magna – a *Ética* – a preocupação com tal problema marcou profundamente o esforço intelectual do filósofo. Em umas de suas primeiras obras, Espinosa já defende a concepção de que “[...] ‘bom’ e ‘mau’ não se dizem senão relativamente, a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa ou má segundo diversas relações, e do mesmo modo ‘perfeito’ e ‘imperfeito’” (Spinoza, 2015,

27 Cf. § 12 do *Tratado da Emenda do Intelecto* (Spinoza, 2015).

28 Nesse ponto, é importante distinguir – ainda que brevemente – ética e moral para uma adequada compreensão da concepção ética defendida por Espinosa. Conforme explica Guimaraens (2010, p. 168), uma concepção ética está “fundada na imanência dos modos de vida”, e uma concepção moral “se estrutura sobre uma perspectiva transcendente dos valores. No mesmo sentido, Deleuze (2002, p. 29) explica que a ética é “uma tipologia dos modos de existência imanentes”, já a moral “relaciona sempre a existência de valores transcendentos”. Ainda segundo Deleuze (1992, p. 125-126): “A moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e interações referindo-as a valores transcendentos (é certo, é errado...)”. Já a ética é “um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica?”

26 Cf. § 1º do *Tratado da Emenda do Intelecto* (Spinoza, 2015); Também: Prefácio da Parte 4 da *Ética* (Spinoza, 2018).

p. 360)<sup>29</sup>. Desta concepção se deduz o seguinte: as noções de bem e de mal “derivam de relações entres as coisas”, isto é, “As coisas que nos cercam se consideram boas ou más de acordo com o modo pelo qual o ânimo é afetado por elas” (Guimaraes, 2010, p. 165).

Guimaraens (2010, p. 177) esclarece que, para Espinosa, as noções de bem e mal só fazem sentido sob a ótica dos *afetos*<sup>30</sup>, na medida em que tais noções envolvem a variação de *potência*. Na Demonstração da Proposição 8 da Parte 4 da *Ética*, Espinosa afirma: “Chamamos bem ou mal o que serve ou obsta à conservação de nosso ser”, isto é, “o que aumenta ou diminui, favorece ou coíbe nossa potência de agir”<sup>31</sup>. E assim, prossegue Espinosa, “[...] enquanto percebemos que alguma coisa nos afeta de Alegria ou de Tristeza, chamamo-la boa ou má”;

29 Nesse ponto, Espinosa se contrapõe ao pensamento formulado pela tradição que concebe “modelos metafísicos, que serviriam de fundamento para avaliar a perfeição ou imperfeição das coisas existentes”, assim como para construir as noções universais de bem e de mal (p. 169). Para aprofundamentos a esse respeito, Cf. Prefácio da Parte 4 da *Ética*.

30 Espinosa define *afeto* do seguinte modo: “Por Afeto entendo as afecções [isto é, ocorrências, acontecimentos] do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (E3Def3) (Spinoza, 2018, 237). Afeto, portanto, é essa variação da potência de agir que deriva das afecções. Para Espinosa, os afetos podem ser *ativos* e *passivos*. Nos primeiros, os sujeitos são “causa adequada”; já nos segundos, são “causa inadequada”. *Causa adequada* é aquela causa que produz efeitos que se explicam tão somente por sua própria natureza. Para Espinosa, ser *causa adequada* é ser *ativo*. Já *causa inadequada* é aquela causa que produz efeitos dos quais os sujeitos são meramente causa parcial, já que são constrangidos por causas externas. Para Espinosa, ser *causa inadequada* é ser *passivo*. Essa distinção está explícita na Definição 2 da Parte 3 da *Ética*: “Digo que agimos [isto é, somos ativos] quando corre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (*pela Def. preced.*), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido [isto é, explicado] clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos [isto é, somos passivos] quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial” (E3Def2) (Spinoza, 2018, p. 327). Na Parte 3 da *Ética*, Espinosa apresenta uma lista de definições de afetos ativos e passivos (Cf. Spinoza, 2018, p. 339-363).

31 Bem e mal nesse sentido são sinônimos de *útil* e *prejudicial*, respectivamente. Ao refutar qualquer caráter absoluto e abstrato das ideias de “bem” e de “mal”, Espinosa redefine esses termos ao identificar o “bom” com tudo aquilo que é útil para o *conatus*, isto é, tudo aquilo que auxilia na conservação do ser; “mau”, ao contrário, é tudo aquilo que é prejudicial. A esse respeito, Cf. Definições 1 e 2 da Parte 4 da *Ética*.

neste sentido, “[...] o conhecimento do bem e do mal nada outro é que a ideia de Alegria ou de Tristeza que segue necessariamente do próprio afeto de Alegria ou de Tristeza” (E4P8) (Spinoza, 2018, p. 391).

Na concepção ética de Espinosa, os valores não são “entes universais”. No plano da existência o que há são “[...] modos de ser e de agir que se afirmam coletivamente e orientam a conduta dos indivíduos, que, por sua vez, também estabelecem uma relação singular com o conjunto de normas éticas construídas em comum”. Ademais, “Não há linearidade nos processos de construção ética”. Assim como “[...] não se afirma qualquer modelo de conduta universal que consista em fundamento de validade das condutas”. Desse modo, “A experiência ética se considera sempre singular e sua singularidade exige que as normas éticas de conduta sejam compreendidas sob a ética da comunidade que produz tais normas”. (Guimaraens, 2010, p. 163-164).

É importante destacar que a ética de Espinosa não contém uma visão de mundo focada exclusivamente no indivíduo, já que no sistema de pensamento espinosista, *ética* e *política* se vinculam indissociavelmente, e as linhas fundamentais da política espinosana – que se concentram em uma perspectiva ética, e vice-versa – não estão fundadas no indivíduo, mas “[...] na necessidade de construção e conservação de bens e direitos comuns, sem os quais a liberdade coletiva e a liberdade individual restam consideravelmente ameaçadas”. Trata-se de uma concepção coletiva da ética que decorre da sociabilidade natural humana<sup>32</sup> (Guimaraens, 2010, p 182).

Em síntese, a concepção ética de Espinosa produz uma forma de agir do ser humano – um modo de vida, portanto –, mas produz também uma outra a respeito da fundação política e da instituição do direito, “[...] na medida em que não se concebe nenhuma das duas a partir do livre-arbítrio, e sim segundo uma compreensão de que a liberdade é um processo de permanente esforço em aumentar a potência de agir”. Esse processo implica inevitavelmente “[...] a permanente fundação da Cidade e a contínua instituição do direito”. Em não existindo mais o livre-arbítrio, desaparece da cena política

32 Cf. Capítulo I, § 7º do *Tratado Político*.

o voluntarismo racionalista afirmado pelo contratualismo” (Guimaraens, 2010, p. 167).

Para Espinosa, a *Cidade* é o espaço construído coletivamente que determina, de uma certa maneira, o próprio “temperamento (*ingenium*)” dos indivíduos” a partir do processo de “coletivização dos afetos”. É nesse regime de coletivização afetiva – que é construído a partir da imitação dos afetos<sup>33</sup> – que reside a possibilidade de fundação do espaço político (espaços comuns de convivência). Conforme explica Guimaraens (2010, p. 183), “Coletivizar afetos significa, no fundo, compor potências” e essa coletivização implica um regime de cooperação<sup>34</sup>.

Desse conjunto de ideias é possível deduzir o seguinte: a construção do espaço comum (do estado civil) é um pressuposto para que os direitos naturais individuais possam ser exercidos efetivamente. É dizer, não é possível falar em direitos naturais individuais sem a fundação de uma “potência coletiva” que viabilize a concretização desses direitos. Nesse sentido, o “útil comum” é o conceito fundador

33 No Escólio da Proposição 32 da Parte III da *Ética*, Espinosa trata da imitação dos afetos e cita o exemplo das crianças do seguinte modo: “Por fim, se quisermos consultar a própria experiência, experimentaremos que ela nos ensina todas essas coisas; sobretudo se prestarmos atenção aos primeiros anos de vida. Pois experimentamos que as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo que imaginam deleitar os outros; não é de admirar, visto que as imagens das coisas, como dissemos, são as próprias afecções do Corpo humano, ou seja, as maneiras como o Corpo humano é afetado por causas externas e disposto a fazer isso ou aquilo [...]” (E3P32S) (Spinoza, 2018, p. 289).

34 O regime afetivo de cooperação que funda o estado civil é descrito por Espinosa entre as Proposições 30 e 36 da Parte 4 da *Ética*. Segue uma síntese de como Espinosa descreve esse regime: “Enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa” (E4P31); “[...] quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, vice-versa, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza” (E4P31C); “As coisas que são ditas convir em natureza, entende-se que convêm em potência [...]” (E4P31Dem); “Na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão. Pois o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza [...]” (E4P35C1); “Quando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns aos outros” (E4P35C2) (Spinoza, 2018, p. 419-427).

da ética espinosana (Guimaraens, 2010, p. 184)<sup>35</sup>.

Por derradeiro, é importante destacar que Espinosa refuta qualquer perspectiva que funde a política a partir de “ideias universais” e “modelos ideais”. Para Espinosa, a política é a “arte de constituição da singularidade coletiva” e é fundamental pensá-la em sua dimensão prática, e não meramente teórica (Guimaraens, 2010, p. 185). Por isso, se contrapõe aos preceitos políticos defendidos pelos “filósofos” ao afirmar que eles “[...] concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação [...]” (Spinoza, 2009, p. 6)<sup>36</sup>. Para Guimaraens (2010, p. 193), “Na medida em que Spinoza recusou de saída a moral, afirmando a dimensão radicalmente imanente de sua perspectiva ética, é impossível fundar a ordem política [e jurídica] em parâmetros normativos de cunho moral”. Com efeito, a ética de Espinosa pressupõe uma ontologia da singularidade. É nesse sentido que, a partir das premissas defendidas por Espinosa que foram sintetizadas e explicitadas no decorrer deste trabalho, entende-se que seja possível uma fundação da política e uma instituição do direito

35 Vale destacar que o conflito não é eliminado da política espinosana, já que o conflito é inerente à política. Na Proposição 34 da Parte 4 da *Ética*, Espinosa afirma que na medida em que os seres humanos estão constantemente submetidos ao regime das paixões – da passividade, portanto –, é comum que passem a ser contrários uns aos outros (Spinoza, 2018, p. 423). Guimaraens (2010, p. 184-185) esclarece que é neste ponto que a ética e a política se associam, pois “os mecanismos para evitar as consequências nocivas dos conflitos são de ordem política, mecanismos tais que guardam sua razão de ser em questões éticas”. Segundo Espinosa, a ética, por si só, não é capaz de orientar as condutas e garantir a concórdia entre os seres humanos. Daí a importância da política e das instituições políticas para conservar a “sociedade comum dos homens” que, para Espinosa, consiste no primeiro de todos os bens. Logo, a coletivização dos afetos não extingue, por si só, os conflitos, já que nem sempre haverá uma composição de potências.

36 Como a coletivização dos afetos não extingue, por si só, os conflitos, é necessário constituir um regime político que busque pelo menos estabilizar tais conflitos. Daí a importância, para Espinosa, de “aliar o processo de institucionalização política aos conflitos afetivos, e vice-versa”. De acordo com o pensamento espinosano, a coletivização dos afetos é de extrema importância para a fundação das instituições, que, por sua vez, procuram intervir no processo de coletivização afetiva (Guimaraens, 2010, p. 186).

– e, por conseguinte uma teoria política e uma teoria do direito – compatíveis com o sistema filosófico espinosano.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tentou demonstrar que a filosofia de Espinosa – ao defender que a legitimação da ordem jurídico-política está fundada no conceito de potência, e não na razão; que o direito não tem outra instância de legitimação senão a perseverança do ser no seu ser (isto é, no *conatus*); ao rejeitar qualquer perspectiva que se baseie em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas; e ao considerar que a experiência ética é sempre singular e essa singularidade exige que as normas de conduta sejam compreendidas sob a ética da comunidade que produz tais normas – parece se apresentar como uma alternativa *subversiva* e *contra hegemônica* para a fundação da política e a instituição do direito. Considera-se que, a partir das premissas da filosofia espinosana, seja possível conceber uma teoria política e uma teoria do direito substancialmente originais.



#### REFERÊNCIAS

- ALVES, Rogério Pacheco. **O Dna Kantiano dos Direitos Humanos e Sua Crítica a Partir da Filosofia Imanente de Spinoza**. 2015. Tese (Doutorado em Direito) – Departamento de Direito, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2015.
- CHAUÍ, Marilena. Alegria do pensamento e liberdade. *In: Revista do Instituto Humanitas. Unisinos*, n. 397, Ano XII, 2012, p. 15-23.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. Espinosa: Poder e Liberdade. *In: FILHO, Agassiz Almeida; BARROS, Vinícius Soares de Campos (Org.). Novo Manual de Ciência Política*. 2. ed. São Paulo: Malheiros, 2013, p. 115-147.
- CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. São Paulo: Loyola, 2013.
- DELEUZE, Gilles. A vida como obra de arte. *In: Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. Um iconoclasta panenteísta. *In: Revista do Instituto Humanitas. Unisinos*, n. 397, Ano XII, 2012, p. 7-14.
- GEBHARDT, Carl. O nome de Spinoza. Tradução de Acelino Pontes, Revisão de Sérgio L. Persch e Nota introdutória de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**. v. 6, n. 11, 2012, p. 89-93. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/issue/view/150>. Acesso em: 27 jun. de 2024.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa do saber, 2012.
- GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GUIMARAENS, Francisco de. **Direito, Ética e Política em Spinoza: uma cartografia da imanência**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2010.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 2007.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa**. São Paulo: 34/ Politeia, 2018.

NEGRI, Antonio. **Espinosa subversivo e outros escritos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: obra completa II: correspondência completa e vida**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da emenda do intelecto**: Espinosa. Campinas: Unicamp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

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





**“NÃO É DO PODER DO PRÍNCIPE EXAMINAR OS SEGREDOS DA ALMA”:  
CRÍTICAS AOS REGIMES TEOLÓGICO-POLÍTICOS IBÉRICOS E DEFESA DA LIBERDADE DE  
PENSAMENTO E DE CRENÇA EM BARUCH DE SPINOZA E MANUEL FERNANDES DE VILA REAL**

Hannah de Gregorio Leão \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13445>

## INTRODUÇÃO

O presente artigo possui o objetivo de apresentar as principais convergências e divergências entre o pensamento de Baruch de Spinoza (1632-1677) e Manuel Fernandes de Vila Real (1608-1652) no que se refere à liberdade de pensamento e de crença. Vila Real, assim como Spinoza, provinha de uma família de marranos do século XVII e, fugindo das Inquisições ibéricas, refugiou-se na França, onde possuiu uma atuação política intensa e relevante. A defesa veemente formulado por Vila Real, em *“El Político Cristianíssimo”* (1642), sobre a liberdade de crença dos súditos como não sendo prejudicial para o reino, remete filosoficamente e politicamente à mesma concepção spinozana abordada no *Tratado Teológico-Político* (TTP) (1670) no que se refere à república. Tendo em vista a anterioridade da obra de Vila Real e a influência do pensamento ibérico e marrano sobre a filosofia de Spinoza, torna-se interessante analisar os pontos de aproximações e rupturas com o pensamento de Vila Real.

Com o intuito de analisar a relação entre o pensamento de Spinoza e Vila Real sobre a liberdade de pensamento e de crença, o artigo subdivide-se em três partes: na primeira parte, é analisado o contexto histórico da crítica de Spinoza ao regime teológico-político e, conseqüentemente, de sua defesa da liberdade de pensamento e de crença; na segunda parte, realiza-se uma análise sobre a influência do marranismo na filosofia de Spinoza a partir de Uriel da Costa e de Juan de Prado; na terceira parte, são analisadas a história e pensamento de Manuel Fernandes de Vila Real em comparação com as de Spinoza.

## 1 O CONTEXTO HISTÓRICO DA CRÍTICA DE SPINOZA AO REGIME TEOLÓGICO-POLÍTICO E DA DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA NO TTP

O TTP de Spinoza foi publicado em latim em 1670, sendo o objetivo do autor defender a liberdade de filosofar a partir da compreensão da devida separação entre fé e filosofia decorrente da interpretação histórica das Escrituras. Ressalta-se, de fato, que o primeiro objetivo do TTP é a defesa da liberdade de pensar e falar, conclusão apresentada no capítulo XX. Esta é resultado de uma extensa análise das Escrituras, a partir do emprego do método de interpretação das Escrituras que considera a historicidade de seu texto, por meio da qual Spinoza apresenta a humanidade da narrativa bíblica.

Spinoza afirma que o objetivo da filosofia é a verdade, enquanto o da fé é apenas a obediência e a caridade, evidenciando que não há interconexão ou intimidade entre as duas áreas. Conseqüentemente, “a fé [...] concede a cada um a máxima liberdade de filosofar, de modo que se pode, sem incorrer em crime, pensar o que se quiser sobre todas as coisas”.<sup>1</sup> Spinoza conclui o TTP afirmando que a boa república é aquela que concede a liberdade de pensamento para cada indivíduo, já que, quanto menos liberdade de julgar se concede aos homens, mais se afasta do estado natural e mais violentamente se reina.<sup>2</sup> Porém, há limitações a tal liberdade de pensamento, para que não seja prejudicial para a vigência do pacto.<sup>3</sup> Percebe-se que, enquanto Maquiavel realizou um marco no pensamento político ao propor a separação entre política e moral, Spinoza continua o legado maquiaveliano ao apresentar uma teoria política sobre a separação entre filosofia e fé sem se utilizar de bases teológicas e como base do enfrentamento ao regime teológico-político.

1 SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**.

4. edição. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019, p. 310.

2 *Ibid.*, ps. 383-385.

3 *Ibid.*, p. 383.

\* Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

Por meio, principalmente, da separação entre filosofia e fé que Spinoza delinea o argumento em defesa da liberdade de pensamento com base no direito natural. Limitar os homens a pensarem e agirem livremente é, não apenas, contrário à potência natural de cada um: Spinoza afirma que qualquer que seja a delimitação criada sobre tal matéria com base teológica é criação puramente humana e política, não possuindo caráter divino nenhum, já que a fé, especialmente as Escrituras, não trazem regras repressoras sobre o pensar e o agir. A partir de tal raciocínio, Spinoza desmorona as bases teológico-políticas que fundamentam a legitimidade de instituições religiosas como a Inquisição. A partir de uma interpretação spinozana, percebe-se que as restrições sobre a liberdade de pensar e agir impostas por instituições teológico-políticas, como a Inquisição, foram criadas para atender a interesses puramente políticos das oligarquias religiosas de cada contexto, local e tempo.

A partir da sua perspectiva sobre a teoria do direito natural como algo imanente à potência dos indivíduos, Spinoza critica as superstições religiosas que, dotando criações humanas de pretenso caráter divino, possuem o objetivo de inculcar, na multidão, pensamentos, ritos e costumes supersticiosos, negando os ditames da natureza humana de cada um. Spinoza compreende o regime embasado na superstição como tendo sua causa no medo e sua crítica, dessa forma, é sobre como o regime político se utiliza da mobilização do medo para, a partir da superstição religiosa, impor o seu poder.

Para Stuart Schwartz, a percepção única de Spinoza sobre a liberdade de pensamento individual não segue o padrão do século XVII de tolerantismo da expressão ou da fé religiosa com base em princípios religiosos, mas, ao contrário, fundamentando-se essencialmente no direito natural. A preocupação de Spinoza, portanto, não é com a religião em si, mas com os fundamentos políticos que garantem a liberdade de pensar do indivíduo no Estado.<sup>4</sup> Torna-se importante, dessa forma, ressaltar que a filosofia spinozana sobre a liberdade de pensamento está além das filosofias sobre

4 SHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei:** tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009, p. 97.

a tolerância do século XVII. Para Spinoza, a liberdade de pensamento e de crença é uma matéria que diz respeito à potência natural de cada um e um tema político, e não a uma questão de caráter essencialmente teológico, como era para Locke.<sup>5</sup>

Pensando-se no contexto ibérico, a crítica de Spinoza é muito pertinaz: é a partir de tal regime do medo, embasado nos preceitos religiosos católicos, que a Inquisição fortalecerá um regime político monárquico que se utiliza da perseguição religiosa aos judeus como principal política de Estado. Igreja e Estado possuíam uma única política, especialmente no que se diz ao reino espanhol. Os marranos, portanto, constituíram-se como sociedade clandestina e ilegal, atuando secretamente contra tal *status quo*.<sup>6</sup> As conversões forçadas estavam diretamente interligadas ao processo de nacionalização, inerente aos Estados modernos europeus, que os soberanos católicos queriam realizar na península Ibérica após a reconquista do domínio muçulmano.<sup>7</sup> O judeu e o muçulmano tornaram-se não apenas inimigos da nova ordem religiosa imposta pelos reis católicos, mas também da ordem política.<sup>8</sup> O marranismo significou, portanto, uma resistência dos judeus não somente à religião cristã, mas ainda às formas dominantes de nacionalização realizadas pelas monarquias europeias.<sup>9</sup>

## 2 O DIREITO NATURAL E A DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA EM URIEL DA COSTA, JUAN DE PRADO E BARUCH DE SPINOZA

A influência do pensamento marrano em Spinoza está diretamente relacionada com a história de mais dois judeus que também foram excomungados da comunidade judaica de Amsterdã: Uriel da Costa e Juan de Prado. A

5 ISRAEL, Jonathan. **Enlightenment Contested:** Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752. New York: Oxford University Press, 2006, p. 138-139.

6 GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981, p. 141.

7 GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 31.

8 *Ibid.*, p. 31.

9 ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx:** The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights. Seattle: University of Washington Press, 2021, p.38

partir dos aportes teóricos de Albiac<sup>10</sup>, Révah<sup>11</sup>, Gebhardt<sup>12</sup>, Israel<sup>13</sup> e Pinharanda Gomes<sup>14</sup>, percebe-se que a radical ruptura de Spinoza finca suas raízes não apenas no contexto econômico e político holandês do século XVII, por meio de sua conexão com demais intelectuais do círculo de Franciscus van den Enden e da influência do pensamento cartesiano e dos cristãos sem Igreja em sua filosofia, mas também em cristãos-novos, como Uriel da Costa e Juan de Prado, que, ao resistirem e criticarem a superstição católica da Inquisição em terras ibéricas, continuaram a adotar um pensamento crítico também com relação ao judaísmo quando chegaram no ambiente de liberdade de consciência de Amsterdã.<sup>15</sup> Trata-se de um contexto preliminar importante de ser analisado para a compreensão das convergências e divergências entre Spinoza e Vila Real.

A clandestinidade dos marranos e a defesa do livre-pensar em terras ibéricas gerou desafios não apenas com relação à sociedade católica, mas ainda dentro da comunidade judaica de Amsterdã. Os questionamentos profundos aos dogmas religiosos católicos feitos pelos marranos gerou, também, grandes questionamentos sobre a própria religião judaica e, conseqüentemente, novas formas de percepção do judaísmo. Isaac Oróbio de Castro, filósofo judeu da Comunidade de Amsterdã à época de Spinoza, distinguia duas correntes das comunidades judaicas que haviam se refugiado em terras de liberdade religiosa: a primeira corrente é a dos que “chegam e se entregam ao amor da Lei e procuram reaprender a observância dos preceitos”; a segunda corrente, porém, é a dos denominados “idólatras”, os quais eram ignorantes sobre as Leis e haviam

aprendido lógica e física nas escolas católicas, como Uriel da Costa e Juan de Prado.<sup>16</sup> Será essa nova leitura crítica, com o aporte teórico do pensamento metafísico e filosófico cristão sobre o judaísmo, que também exercerá uma importante influência sobre a filosofia de Spinoza.

#### a. O NATURALISTA: URIEL DA COSTA

Em 1640, Uriel da Costa foi excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã, em decorrência da difusão de suas ideias críticas, e, no mesmo ano, suicidou-se. Na época, Spinoza tinha 8 anos de idade, sendo que possuía parentesco com Uriel pela linha materna. Uriel já tinha sido excomungado anteriormente da comunidade da Hamburgo e foi excomungado pela segunda vez em decorrência dos argumentos críticos que defendia e divulgava, contrários ao judaísmo rabínico da comunidade judaica de Amsterdã, os quais foram escritos em suas duas principais obras: *Exame das tradições farisaicas* (1624) e *Espelho de uma vida humana*, o qual teria sido sua carta de suicídio de 1640, havendo, no entanto, controvérsias sobre sua real autoria.<sup>17</sup>

Os argumentos defendidos por Uriel em seus escritos são, principalmente: a negação da imortalidade da alma, a defesa da existência de leis da natureza que, conseqüentemente, geram a salvação independentemente de qualquer religião<sup>18</sup>, a defesa de uma leitura literal do texto do Pentateuco, criticando a Lei Oral e outras formas interpretativas que teriam sido decorrentes das ideias humanas, e não divinas, e a crítica aos costumes e ritos judaicos e cristãos como sendo invenções humanas, conseqüentemente levando a uma crítica do judaísmo rabínico e tradicional.<sup>19</sup>

Tendo em vista que “a lei que convém ao homem é a lei natural”, Uriel da Costa defendia que Deus não poderia entrar em contradição consigo mesmo, demonstrando que a lei divina, que embasa diversas tradições religiosas fundamentadas na superstição, não se concilia com a lei natural.<sup>20</sup> Tal perspectiva de Uriel

10 ALBIAC, Gabriel. **La Sinagoga Vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo. 3ª reimpression. Madrid: Tecnos, 2018.

11 RÉVAH, Israel Salvatore. **Des marranes a Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1995 ; RÉVAH, Israel Salvatore. *Spinoza et le Dr Juan de Prado*. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959

12 GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007.

13 ISRAEL, Jonathan. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx**: The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights. Seattle: University of Washington Press, 2021; ISRAEL, Jonathan. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023.

14 GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.

15 ALBIAC, op. cit., ps. 11-13.

16 GOMES, op. cit., p. 272.

17 ALBIAC, op. cit., ps. 243-248.

18 COSTA, Uriel da. **Espejo de una vida humana**. Edición crítica de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión, 1985, ps. 53-54.

19 COSTA, Uriel da. **Examination of Pharisaic Traditions**. Leiden: E. J. Brill, 1993.

20 GOMES, op. cit., p. 267-268.

sobre o direito natural será posteriormente desenvolvida filosoficamente por Spinoza, em defesa da vida do homem conforme os preceitos da Natureza, e não conforme os ditos supersticiosos impostos pelas religiões estabelecidas.<sup>21</sup>

### b. O LIBERTINO: JUAN DE PRADO

Juan de Prado, contemporâneo de Spinoza, chega a Amsterdã, fugido da Inquisição na Espanha, em 1655. Ainda em Espanha, Juan de Prado era amigo de Isaac Oróbio de Castro, que foi preso e torturado pela Inquisição espanhola em 1654.<sup>22</sup> Oróbio de Castro, em seu processo inquisitorial, confessou, quando foi torturado, que Prado já possuía ideias críticas e libertinas sobre a religião ainda na Espanha. Oróbio de Castro também confessou que, em uma reunião em 1643 com Prado e seu cunhado, antes de fugirem da Espanha e professarem abertamente o judaísmo, Prado teria afirmado que “seus estudos teológicos o haviam levado à conclusão de que todas as religiões em harmonia com a lei natural podiam conduzir o indivíduo à salvação” e que “todos os homens têm direito à redenção – judeus, mouros e cristãos têm direito à felicidade eterna – porque todas essas religiões têm objetivos políticos cuja fonte procede da lei natural, que na filosofia de Aristóteles se denomina a *causa causarum*”.<sup>23</sup> Percebe-se, portanto, que de forma similar a Spinoza, Juan de Prado percebia o domínio político das religiões como parte fundamental do regime teológico, formando, nos termos de Spinoza, o conceito de teológico-político.

Entre os principais argumentos defendidos por Prado, após sua chegada em Amsterdã, encontram-se: a defesa da existência de uma lei natural que leva à salvação independentemente de qualquer religião, implicando, dessa forma, em uma forma de deísmo, e a crítica ao judaísmo rabínico e tradicional, o qual queixava tratar-se de outra Inquisição. As críticas de Prado fundamentavam-se, dessa forma, no questionamento da verdade das Escrituras e na defesa da lei natural como norteadora de todos

para a salvação.<sup>24</sup> Por difundir abertamente tais ideias na comunidade judaica de Amsterdã, Juan de Prado foi excomungado em 1656, no mesmo ano do *herem* de Spinoza<sup>25</sup>; porém, ao contrário deste, fez um pedido de desculpas pelas suas afirmações.<sup>26</sup>

### c. CONFLUÊNCIAS COM SPINOZA

Em 1656, com a idade de 23 anos, Spinoza foi alvo de um *herem* da comunidade judaica de Amsterdã, sob a acusação geral de que vinha difundindo más ideias pela comunidade. Segundo uma declaração do Frei Tomás Solano y Robles para a Inquisição de Madrid em 1659, em visita a Amsterdã, Spinoza teria participado do círculo intelectual de Juan de Prado e os dois eram vistos juntos até mesmo após o *herem*. O Frei afirmou que, ao conhecer pessoalmente Prado e Spinoza em Amsterdã, eles afirmaram que foram excomungados da comunidade judaica por três motivos: por não acreditarem que a Lei de Moisés era a correta; por negarem a imortalidade da alma; e por acreditarem em Deus apenas filosoficamente, o que o Frei interpretou como sendo uma forma de ateísmo.<sup>27</sup> Acredita-se, portanto, que Juan de Prado teria sido um dos pensadores que iniciou Spinoza no pensamento naturalista libertino.<sup>28</sup> Enquanto a presença de Prado no mesmo círculo intelectual de Spinoza é um dado histórico concreto, a presença de Uriel possui um caráter “fantasmagórico”, tendo em vista não haver certezas sobre a relação entre os dois na comunidade judaica de Amsterdã.<sup>29</sup> Porém, a contribuição intelectual de Uriel para o pensamento de Juan de Prado e Spinoza é, de fato, concreta.

Trata-se de um fato importante por demonstrar que houve, na segunda metade do século XVII, um ‘grupo rebelde’ dentro da comunidade judaica de Amsterdã que, seguindo os passos de Uriel da Costa, desenvolveu um pensamento crítico marrano que irá influenciar a filosofia de Spinoza.<sup>30</sup> A concepção filosófica

21 GOMES, op. cit., p. 268.

22 KAPLAN, Yosef. **Do cristianismo ao judaísmo**: a história de Isaac Oróbio de Castro. Rio de Janeiro: Imago 2000, p. 137.

23 SCHWARTZ, op. cit., p. 99

24 ALBIAC, op. cit., p. 370.

25 ISRAEL, Jonathan. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023, p. 315.

26 *Ibid.*, p. 564.

27 ALBIAC, op. cit., p. 157.

28 RÉVAH, Israel Salvatore. **Spinoza et le Dr Juan de Prado**. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959.

29 ALBIAC, op. cit., p. 347.

30 ISRAEL, 2023, p. 299.

de Deus compartilhada por eles foi incorporada no conceito de *Deus sive Natura*<sup>31</sup> de Spinoza<sup>32</sup>. De acordo com Israel Révah, seguindo o entendimento de Gebhardt<sup>33</sup>, tal deísmo, também defendido por Spinoza por influência de Uriel da Costa e Juan de Prado, integra um movimento de deísmo sefardita do século XVII marcado por uma defesa da autonomia da razão.<sup>34</sup>

Tal deísmo sefardita possui quatro características essenciais: a defesa da autonomia da razão especulativa e moral; a rejeição de todas as formas de revelação divina; a concepção de uma Natureza cujas leis foram fixadas por Deus no momento da criação de forma imutável; e a concepção de uma Lei de Natureza, de essência mais moral do que religiosa, comum a todos os homens desde a origem da humanidade.<sup>35</sup> Como constatado por Révah, tal defesa de uma forma de “religião natural” baseada nas “leis da natureza”, similar a Uriel da Costa, também esteve presente em comunidades de marranos franceses das regiões de Bourdeaux e Rouen, tendo sido encontrada a defesa de tais argumentos em processos inquisitoriais de indivíduos ligados a Manuel Fernandes de Vila Real.<sup>36</sup>

Yirmiyahu Yovel, em diálogo direto com Israel Révah, afirma que Spinoza seria um “marrano da razão”, possuindo seis

31 “Deus, ou seja, Natureza” é a frase pela qual compreendemos a essência da concepção filosófica do Deus de Spinoza: causa de si, perfeita e primeira, absolutamente infinita, constituída de infinitos atributos, é Natureza Naturante. Os efeitos da potência dos atributos da Natureza em modificações finitas e infinitas é denominada Natureza Naturada. Deus, para Spinoza, é imanente, ou seja, todas as coisas estão contidas em Deus ou são compreendidas em seus atributos, tudo é parte de uma única Natureza. Assim, Spinoza traz uma radical ruptura com a tradição religiosa transcendental medieval e que vigorava no século XVII. Ver CHAUI, Marilena. **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa**. 4ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 67.

32 GEBHARDT, op. cit, ps. 37-39.

33 GEBHARDT, op. cit.

34 RÉVAH, 1995, p. 53.

35 RÉVAH, 1995, p. 53.

36 Révah cita o processo de Francisco Luis Enríquez de Mora, familiar de Antônio Enriquez Gomez, sendo este conhecido próximo de Vila Real em Rouen, pertencentes à mesma comunidade marrana e defensores dos mesmos argumentos em defesa do livre pensar. Ver: REVÁH, Israel S. Un pamphlet contre l’Inquisition d’Antonio Enriquez Gómez: la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647). **Revue des études juives**, Année 1962, 121-1-2, pp. 81-168, p. 198.

características marranas essenciais, das quais, tendo em vista o objetivo da pesquisa, destacam-se duas: a rejeição da religião revelada<sup>37</sup> – iniciada pelo ceticismo dos judeus com a religião católica na península Ibérica que irá gerar uma nova forma de secularização e ceticismo com relação a todas as religiões reveladas – e a defesa da tolerância contra a intolerância da Inquisição – ou seja, o desenvolvimento de uma teoria filosófica spinozana sobre liberdade de consciência que é a antítese da Inquisição e precisa ser compreendida a partir de suas bases intelectuais de influência marrana.<sup>38</sup>

A filosofia spinozana diverge diretamente da lógica inquisitorial ibérica: Spinoza realiza fortes críticas ao governo de Filipe II da Espanha – o monarca que aumentou a perseguição da Inquisição e a utilizou em defesa de seus interesses políticos – e ao Duque de Alba, que pretendeu instituir o governo espanhol inquisitorial durante a invasão espanhola dos Países Baixos.<sup>39</sup> O documento que demonstra de forma mais evidente a crítica de Spinoza à perseguição da Igreja Católica contra os judeus é a sua Carta 76, endereçada ao clérigo católico Albert de Burgh.<sup>40</sup> Em tal carta, Spinoza realiza uma crítica direta à Igreja Católica e à Inquisição pelos martírios que impunham e ainda cita um caso que afirma conhecer de um mártir judeu na Inquisição chamado Lope de Vera y Alarcon (chamado de Judah el Creyente). Tal crítica veemente à Igreja católica e à Inquisição também esteve presente nas obras de Vila Real.

### 3 MANUEL FERNANDES DE VILA REAL E BARUCH DE SPINOZA: A FILOSOFIA COMBATE A TEOLOGIA EM DEFESA DO LIVRE PENSAR

Manuel Fernandes de Vila Real nasceu em Lisboa no ano de 1608, de família de cristãos-novos provenientes da cidade de Vila Real, na região de Trás-os-Montes, em Portugal. Vila Real seguiu a profissão da família no comércio, dirigindo-se a diversos países para negociar,

37 YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason**. Oxford: Princeton University Press, 1989., p. 28.

38 Ibid., p. 35.

39 ISRAEL, Jonathan. King Philip II of Spain as a symbol of ‘Tyranny’ in Spinoza’s Political Writings. **Revista Coherencia**, Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, pp. 137-154.

40 WOLF, A. (ed). **The Correspondence of Spinoza**. New York: Lincoln Mac Veagh, 1947, ps. 350-354.

porém estabelecendo-se efetivamente na França, na cidade de Rouen<sup>41</sup>, com sua esposa e demais parentes.<sup>42</sup> De comerciante atuante em diversos países, Vila Real tornou-se, no decorrer dos anos, um exímio político atuando a cargo dos interesses de D. João IV na França.

Em decorrência de sua influência nos círculos comerciais e políticos franceses e na sua enfática defesa da campanha de D. João IV e da Restauração contra os espanhóis, Vila Real passou a atuar diretamente em nome dos interesses políticos da Coroa portuguesa na França, tornando-se um diplomata português extraoficial.<sup>43</sup> Em suas atribuições em nome do rei, Vila Real, portanto, chegou a morar de 1646 a 1647 na residência do Conde da Vidigueira e Marquês de Niza, embaixador português na França residente em Paris, e a atuar em determinadas negociações diplomáticas entre os dois reinos, como no Tratado de Trégua de 1641 de Portugal com os Países Baixos, no qual a França foi mediadora.<sup>44</sup> Vila Real era reconhecido como "cônsul da nação portuguesa na França", porém Carsten Wilke pontua que tal cargo não possuía, no século XVII, o sentido de representação internacional estatal como possui nos dias de hoje, mas significava um cargo interno de jurisdição em companhias mercantis.<sup>45</sup> Até o final de sua vida, Vila Real procurou o reconhecimento de seu cargo diplomático oficial em nome do reinado de D. João IV, porém, ao chegar em Portugal esperando pela sua nomeação, foi preso e executado pela Inquisição de Lisboa em 1652.

O fato de um cristão-novo português refugiado na França atuar como diplomata

extraoficial do governo português não representava, após a Restauração, uma contradição incontornável, mas uma realidade presente, até mesmo, na comunidade judaica de Amsterdã. A Restauração portuguesa significou, para muitos judeus sefarditas, inclusive nos Países Baixos, uma esperança de ruptura do novo governo português com a Espanha e, conseqüentemente, com a Inquisição (tradicionalmente alinhada à Espanha), o que trouxe, para alguns, sentimentos contraditórios com Portugal. Ao mesmo tempo em que alguns judeus sefarditas sentiam repulsa pelos governos ibéricos, em favor dos Países Baixos, a Restauração trouxe uma nova motivação de aproximação com a causa portuguesa contra a Espanha. Como exemplo, em Amsterdã, Jerônimo Nunes da Costa, comerciante judeu de origem portuguesa, tornou-se agente da Coroa Portuguesa. Tal motivação foi herdada das próprias comunidades de cristãos-novos em Portugal, que traziam, desde o sebastianismo, a esperança, de cunho messiânico, de uma derrota espanhola e conseqüente libertação do território português da superstição inquisitorial.<sup>46</sup> Vila Real, seguindo tal herança, tornou-se um grande entusiasta da causa de D. João IV como libertador da opressão espanhola de Portugal, o que, considerando-se o poderio católico, trazia inúmeros desafios no que se refere ao predomínio do regime teológico-político em jurisdição portuguesa. D. João IV possuiu um reinado marcado por uma forte fragilidade política frente à Igreja Católica, tendo em vista o receio do surgimento de uma insurreição contrária à recém independente nação portuguesa dentro do próprio reino por forças pré-espanholas. Tal questão trouxe inúmeros problemas com relação a extensão do poderio da Inquisição em Portugal.<sup>47</sup>

O refúgio e atuação de Vila Real na França tornou-o reconhecido também pela sua atuação na tradução, compra, venda e disseminação de livros, muitos deles proibidos pelo *Index librorum prohibitorum* da Igreja Católica. Dos 1500 livros de se

46 ISRAEL, 2023, p. 165.

47 MATTOS, Yllan de. **A Inquisição Contestada:** críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad & FAPERJ, 2014, p. 81-85.

41 No século XVII, a cidade de Rouen, assim como a de Bordeaux, possuía uma vasta comunidade de marranos ligada ao comércio e atividades financeiras com a Península Ibérica, Amsterdã, Hamburgo, Livorno e Londres. Pelo fato de a França ser católica no século XVII, tratavam-se de cristãos-novos que eram externamente cristãos, porém secretamente judeus, o que gerava preocupações para a Igreja Católica e, em especial, para a Inquisição espanhola, em seu embate político histórico com a França, aliada de Portugal na rivalidade com a Espanha. RAMOS-COELHO. **Manuel Fernandes Villa Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa.** Lisboa: Empresa do "Occidente", 1894, p. 3; WILKE, Carsten L. Manuel Fernandes Vila Real at the Portuguese Embassy in Paris, 1644-1649: New Documents and Insights. **Journal of Levantine Studies.** Vol. 6, Summer/Winter 2016, pp. 153-176, ps. 157-171.

42 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 3.

43 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 6.

44 MELLO, op. cit., p. 73.

45 WILKE, op. cit., p. 157.

tem conhecimento que pertenceram à Vila Real<sup>48</sup>, foram encontradas obras censuradas e consideradas hereges, como: "O Príncipe", de Maquiavel, "De reppublica", de Bodin, obras de Carion, livros contra a Inquisição do autor cristão-novo, também da cidade de Rouen, Antonio Henriquez Gomez, assim como um livro de rezas judaicas.<sup>49</sup> Dentre os livros escritos por Vila Real, será considerado, para o objetivo da presente pesquisa, em especial, a sua obra "*El Político Cristianíssimo*" (1642), que é a segunda edição do livro "*Epitome Genealógica del Eminentissimo Cardenal Duque de Richelieu y discursos sobre Algunas Acciones de su Vida*", dedicado ao cardeal de Richelieu e em crítica direta ao reino espanhol.<sup>50</sup>

Além de atacar a Inquisição, em suas obras "*El Político Cristianíssimo*" e "*Anti-Caramuel*", Vila Real apresentou sua visão da teoria política alinhada aos interesses da Restauração portuguesa, em defesa da teoria da origem popular do poder real<sup>51</sup>, a qual era

48 ABREU, Ilda Soares de. Manuel Fernandes de Vila Real: vida e morte pela causa da Restauração. **Promontoria**, Ano 6, Número 6, 2008, ps. 281-289, p. 282.

49 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 19, 24.

50 ABREU, op. cit., p. 286.

51 A teoria da origem popular do poder real, derivada da concepção de São Tomás e ajustada à causa da Restauração e do governo de D. João IV, foi teorizada por Francisco Velasco de Gouveia em sua obra "Justa Aclamação", de 1644, e, posteriormente, desenvolvida por demais teóricos portugueses da Restauração, dentre eles Vila Real. Gouveia desenvolveu a teoria como forma de contraposição às teorias políticas monarquistas de argumentação espanholista e de conceder ao povo um papel relevante na política imediata. A teoria de Gouveia determina que a transferência do poder do povo para os reis a partir do pacto não é total, o que faz com que o povo não abdique da totalidade de seu poder, podendo reassumi-lo *in actu* em casos para a defesa da "natural conservação" do povo. Este, portanto, pode reassumir o poder que lhe pertence "naturalmente" quando o rei se torna injusto e age contra o pacto. Gouveia, portanto, "legítima a resistência do povo contra o soberano injusto, o tirano, na sequência do que pensava S. Tomás e toda a sua escola", definindo um "direito de resistência popular", o que, por claro, gerou grande descontentamento para a Igreja católica alinhada à causa espanhola. Dessa forma, Gouveia acreditava, por meio de tal teoria, que a monarquia não era a única forma de governo "natural", podendo-se concretizar as formas de governo "da forma que o povo entender". Além disso, a teoria de Gouveia, em favor do poder do soberano, previa limitações ao poder temporal do Papa. Interessante notar como tal teoria política da Restauração, com sua concepção centrada na resistência popular, possui certas convergências com a perspectiva spinozana. De fato, na teoria política de Spinoza, a

considerada contrária à teoria política oficial da Igreja.<sup>52</sup>

Em "*El Político Cristianíssimo*", os principais argumentos contrários à Inquisição e ao regime teológico-político realizadas por Vila Real são: a crítica às conversões forçadas feitas nas colônias e em território europeu, citando o caso dos mouros que foram expulsos e convertidos na Península Ibérica pelos espanhóis e afirmando que o uso de meios rigorosos e cruéis gera a ruína do Estado; a crítica à escravidão; a crítica à deturpação da interpretação das Escrituras feita pela Igreja Católica, assim como às tradições católicas, denunciando a adoção de ritos que não são previstos na Bíblia - de forma semelhante às críticas feitas por Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza -; a crítica à forma como religiosos católicos ensinavam a superstição nas colônias e desconheciam a ciência; a crítica à perseguição religiosa e utilização de meios violentos contra não católicos, criticando o caso dos espanhóis, em especial, o de Filipe III.<sup>53</sup>

No que se refere à diversidade religiosa, Vila Real defendia que não era prejudicial à estabilidade do reino a existência de súditos de diferentes religiões em um mesmo Estado caso não atentassem contra a segurança e a paz do Estado. Em "*El Político Cristianíssimo*", Vila Real afirma:

defesa do direito natural - ou seja, os preceitos da natureza que são inerentes a todos - gera um direito de resistência contra qualquer forma de servidão, ou seja, um direito de viver de acordo com o direito natural, de acordo com os direitos de sua própria potência, contra qualquer forma de opressão teológica-política, o que leva ao direito de resistência contra o próprio soberano que descumpre o pacto, como já previsto, de forma embrionária, por Hobbes (ressalta-se que "O Leviatã" foi publicado em 1651, ou seja, depois da obra de Gouveia). Entretanto, a defesa de Spinoza sobre a república como o "mais natural dos regimes" torna-o fortemente divergente da teoria política da Restauração, com interesses monarquistas claros. TORGAL, Luís Reis. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração** – volume 2. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981, ps. 24-29; SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e Resistência na filosofia política de Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020, ps. 91-92; GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. **Seqüência** (Florianópolis), n. 69, p. 183-214, dez. 2014. 52 TORGAL, 1981, ps. 32-34.

53 VILLA REAL, Capitán F. de. **El Político Cristianíssimo o discursos políticos sobre algunas acciones de la Vida del Eminentissimo señor Cardenal duque de Richelieu**. Pamplona: Iuan Antonio Berdun, 1642, ps. 106-108.

La variedad de religion, quando es oculta, (si à caso ay quien por las comodidades de la vida, que puedo buscar em outra parte con mas libertad, quiere arriesgar las del alma) no deve castigarse con tanto rigor, ni con medios tan extraordinariamente crueles. No es del poder del principe el excudriñar los secretos del alma; basta que el vassalo obedesca sus leyes, observe sus preceptos, sin introducir su imperio en lo más oculto de los pensamientos, en lo más íntimo del corazón. Si no ay escandalo, si no ay mal exemplo, para que son los juicios temerarios, de que valen los discursos, procedidos antes del odio que fundados en la razon. Es tomar la vezes divinas, quando se le han concedido solo las humanas. No ay potencia que pueda passar de su objecto.<sup>54</sup>

De forma similar a Vila Real, Spinoza defende a liberdade de pensamento afirmando que se trata de um direito individual que não pode ser cedido ao soberano e estabelecendo a limitação de que as ações e opiniões não violem o pacto ou disseminem a vingança, a cólera, etc.<sup>55</sup> Além disso, Vila Real pontua que “hablo como político, no como interessado”<sup>56</sup> ao abordar questões de liberdade religiosa. Ou seja, Vila Real também percebia, como Spinoza, a liberdade de crença e de pensamento como uma matéria política, inerente à discussão política da vida pública, e não apenas inserida no campo teológico ou da vida privada.

Antonio Henriquez Gomez, autor marrano espanhol que conviveu com Vila Real em Rouen, onde judaizavam<sup>57</sup>, também defendia a Restauração<sup>58</sup> e a liberdade de pensamento de maneira similar a Vila Real. Em sua obra “Política Angélica” (1647), Gomez afirma que: “No todos los humanos corazones estan ligados en una Religion, en una lealtad, ni en una fe; como publicamente no se obserbe y guarde otra Religion que la del Principe; por solo indicios de la imbidia, no se aruinan las familias.”<sup>59</sup> De acordo com Révah, apesar de ser uma passagem curta e cautelosa de crítica ao racismo religioso, fazendo alusões críticas discretas à Inquisição, ela evidencia como Gomez endossou a tese em defesa da liberdade religiosa de Vila Real.<sup>60</sup>

54 *Ibid.*, PS. 107-108.

55 SPINOZA, op. cit., p. 379, 383.

56 VILLA REAL, op. cit., p. 107.

57 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 50.

58 REVÁH, 1962, p. 83.

59 GOMEZ, Antonio Henriquez. **Política Angélica**. Primeira Parte. Roan: L. Maurry: 1647, p. 146.

60 RÉVAH, 1962, p. 93.

Seguindo Vila Real, Gomez também defende que súditos de uma religião contrária à oficial do Estado devem ser respeitados em sua fé.<sup>61</sup>

Após publicar tais obras na França, onde estava a salvo da Inquisição, Vila Real dirige-se a Lisboa na esperança de receber o título oficial de representante diplomático da Coroa portuguesa em território francês.<sup>62</sup> Porém, “*El Político Cristianíssimo*” gerou uma grande ira da Inquisição portuguesa contra Vila Real, por considerá-la contra a fé católica justamente por suas opiniões religiosas e, especialmente, pela sua crítica às conversões forçadas e à expulsão dos mouros da Península Ibérica pelos espanhóis, fato que iniciou o seu processo perante a Inquisição de Lisboa.<sup>63</sup> Esta censurou a primeira edição do livro menos de dois anos após sua publicação e, após um ano da publicação da segunda edição da obra, realizou uma nova censura.<sup>64</sup> Dessa forma, a Inquisição de Lisboa, aproveitando-se da presença de Vila Real em Portugal, prendeu-o em 30 de outubro de 1649, sendo, conseqüentemente, sentenciado pela Inquisição de Lisboa, condenado e relaxado à justiça secular em 1652: garroteado e queimado na fogueira após a morte.<sup>65</sup>

No processo da Inquisição de Lisboa, esta realizou um ataque veemente aos argumentos expostos por Vila Real em “*El Político Cristianíssimo*”, especialmente no que se refere à crítica à Igreja Católica e à Inquisição, assim como à defesa da liberdade de crença. Vila Real, em diferentes confissões, tentou se proteger, porém, sem sucesso, termina por afirmar, ao final do processo, que judaizava. Além disso, espiões do Santo Ofício dentro do cárcere afirmavam que Vila Real continuava a judaizar mesmo enquanto era detento inquisitorial.<sup>66</sup> Vila Real foi denunciado pelo Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo, o qual acusou-o de seguir a Lei de Moisés, relacionar-se com

61 RÉVAH, 1962, p. 91.

62 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 15.

63 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 16.

64 *Ibid.*

65 O auto-de-fé representava, nas Inquisições Ibéricas, a leitura e execução das sentenças dos condenados por crimes contra a fé católica. Apesar de o Santo Ofício instituir a sentença dos condenados, caso estes fossem considerados culpados e, conseqüentemente, queimados, eram “relaxados à justiça secular”. Portanto, as vítimas eram condenadas pela Igreja e entregues à justiça civil para queimá-las. Nos autos-de-fé, os limites entre o teológico e político fundiam-se.

66 TORGAL 2024, p. 151.

judeus de diversas cidades, como Paris, Rouen e norte da França, de compartilhar livros judaicos (dentre eles um livro denominado "*Thesoiro dos Denim*", da comunidade judaica de Amsterdã) e heréticos, inclusive de Gomez, contrários à Inquisição, e de defender a reforma dos procedimentos da Inquisição para que fossem abertos e públicos.<sup>67</sup> Dentre as testemunhadas chamadas perante o Santo Ofício, Frei Antonio de Serpa afirmou que considerava Vila Real judeu e ateuista,<sup>68</sup> afirmações que, curiosamente, também estiveram presentes na vida de Spinoza. O Frei também afirmou que Vila Real censurava os procedimentos da Inquisição, afirmando que esta queria enriquecer com a apropriação dos bens dos cristãos-novos decorrentes do confisco de bens e defendia, juntamente com o padre Antônio Vieira, que fossem autorizadas sinagogas em Portugal, já que elas eram abertas em Roma.<sup>69</sup>

Em 19 de janeiro de 1650, Vila Real escreveu a "Declaração que faço eu Manuel Fernandes Villa Real, preso n'este carcere do santo officio", no qual descreve suas atividades em favor da causa da Restauração e de D. João IV, na tentativa de demonstrar à Inquisição a injustiça de sua prisão. Porém, perdendo as esperanças de que seus argumentos sejam ouvidos, Vila Real afirma, em mais uma de suas passagens irônicas contra a Inquisição: "mas isto [sua atuação política representando D. João IV na França] são serviços ao rei e ao reino, que não são lembrados, quando se trata da fé".<sup>70</sup> A partir de uma interpretação spinozana, a afirmação de Vila Real demonstra o caráter político de sua prisão, evidenciando o teor teológico-político da atuação da Inquisição em defesa dos interesses espanhóis dentro do território português, o que a fez tornar-se um "império dentro do império".

Na sentença do processo da Inquisição de Lisboa, além dos inquisidores afirmarem que Vila Real seria judaizante até mesmo dentro dos cárceres, pontuam as ideias heréticas defendida por ele em seus livros, especialmente no que se refere à liberdade religiosa. A sentença afirma

que Vila Real era "da opinião que haja liberdade geral de consciência, pretendendo sempre que o político de uma república se conserve, vivendo cada um na religião que mais quiser", devendo "viver cada um na religião que mais quiser" e defendendo que "Deus concede aos hereges victorias pela caridade e piedade que exercitam", além de criticar o poder temporal do Papa sobre o soberano.<sup>71</sup>

O auto-de-fé, em 1652, contou com a presença do rei D. João IV assistindo impotente - sem querer interferir nos assuntos da Igreja e gerar uma guerra civil com potências alinhadas aos espanhóis dentro do reino - o assassinato de um de seus aliados na causa pela Restauração<sup>72</sup>. De acordo com Lúcio de Azevedo, talvez a data escolhida para o auto-de-fé, 01 de dezembro de 1652, ou seja, o aniversário de 12 anos da Restauração, teve como objetivo lembrar a família real o "quanto era dependente da vontade nacional um poder saído da revolução, e essa vontade abertamente se manifestava pelo Santo Ofício, portanto contra ele".<sup>73</sup> Tal conduta de D. João IV perante a Inquisição leva a questionar o papel teológico-político do auto-de-fé para o funcionamento da máquina inquisitorial e estatal na difusão da superstição e na perseguição e combate à heresia enquanto dissidência contra o poder soberano do rei e os dogmas da Igreja, a despeito dos embates políticos existentes entre Estado português e Igreja alinhada à Espanha. Apesar dos embates do seu reinado com a Igreja, D. João IV optou pela superstição e a intolerância como norteadora do seu reino.

71 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 207; INTT. **Processo de Manuel Fernandes de Vila Real**. PT/TT/TSO-IL/028/07794 Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2307881>>. Acesso em: 10/04/2024.

72 De acordo com J. Lúcio de Azevedo, durante o governo de D. João IV, a aproximação do monarca com cristãos-novos coincidiu com o aumento da perseguição da Inquisição contra os marranos em Portugal, como uma forma de reação da Inquisição, defensora do governo espanhol, contra a causa da Restauração. Interessante notar que mais um aliado cristão-novo de D. João IV, Duarte da Silva, negociante que apoiava o financiamento de navios portugueses, esteve preso com Vila Real na Inquisição de Lisboa, porém não foi relaxado à justiça secular. AZEVEDO, J. Lúcio de. **História dos cristãos-novos portugueses**. 3ª edição. Lisboa: Clássica Editora 1989, p. 269. RAMOS-COELHO, op. cit., p. 66.

73 AZEVEDO, op. cit., p. 269.

67 RAMOS-COELHO, op. cit., ps. 24-25.

68 RAMOS-COELHO, op. cit., ps. 27-28.

69 RAMOS-COELHO, op. cit., p. 28.

70 SILVA, Inocêncio Francisco da. **Dicionário Bibliográfico Português**. Tomo XVI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858, p. 192.

## CONCLUSÃO

A partir da história e do processo de Vila Real em uma perspectiva spinozana, percebem-se as ressonâncias intelectuais existentes em diversos círculos intelectuais sefarditas em França e Amsterdã que difundiam, com base em princípios filosóficos do próprio século XVII, novas interpretações sobre a liberdade de pensamento e de crença, o que virá a influenciar, posteriormente, a filosofia de Spinoza. Miriam Bodian pontua a existência de uma ressonância do discurso de tolerância e de liberdade de consciência europeu sobre a leitura judaica da defesa da liberdade de consciência, levando a uma influência do pensamento iluminista do século XVII em certos grupos cristãos-novos da época,<sup>74</sup> característica importante para se pensar nas convergências e divergências entre as perspectivas de Spinoza e Vila Real.

Tanto Spinoza quanto Vila Real utilizam-se do argumento do direito individual para defender a liberdade de pensamento e de crença dos súditos. Vila Real, no "El Político Cristianíssimo", 28 anos antes da publicação do TTP de Spinoza, já defendia a ideia de que não é prejudicial para o reino a liberdade de crença dos súditos, uma das conclusões apresentada por Spinoza no final do TTP no que diz respeito à boa república. Percebe-se que Vila Real adota uma forma de crítica religiosa, em defesa da liberdade, similar a Uriel da Costa, Juan de Prado e Spinoza. Além disso, Vila Real também se utiliza do termo "superstição" em perspectiva similar a Spinoza, denunciando as manipulações feitas por religiosos católicos à interpretação das Escrituras, ainda criticando as tradições não previstas expressamente no texto da Bíblia.

Porém, como divergências, apesar de trazerem uma fonte intelectual sefardita comum de defesa do livre pensar, os dois tomaram caminhos políticos diferentes: Vila Real em defesa da monarquia de D. João IV e, Spinoza, em defesa da República. Vila Real, apesar de apresentar uma nova defesa em ruptura com a Inquisição e o regime teológico-político, não sai do paradigma monárquico do mundo ibérico. Spinoza, pelo contrário, em sua filosofia,

liberta-se radicalmente da servidão ibérica ao apresentar uma defesa da liberdade de pensamento que não se atrela especificamente à crença, assim como não está invariavelmente designada à instituição do regime monárquico. Além disso, a liberdade de pensamento e de crença de Spinoza está fundamentada no direito natural, associação que não é realizada claramente por Vila Real.

Apesar das divergências constatadas, as convergências do pensamento político de Vila Real com Spinoza evidenciam os aportes evidentes da crítica marrana à filosofia de Spinoza, assim como possíveis influências do pensamento ibérico, da época da Restauração, para o pensamento de Spinoza, tendo em vista a atuação política internacional ampla de Vila Real e demais sefarditas de sua época na difusão clandestina de ideias de resistência direta aos regimes teológico-políticos europeus.



74 BODIAN, Miriam. The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition. *The Journal of Modern History*, 89, June 2017, 247–281, p. 271, 281.

## BIBLIOGRAFIA

- ABREU, Ilda Soares de. Manuel Fernandes de Vila Real: vida e morte pela causa da Restauração. **Promontoria**, Ano 6, Número 6, 2008, p. 281-289.
- ALBIAC, Gabriel. **La Sinagoga Vacía**: un estudio de las fuentes marranas del espinosismo. 3. reimpressão. Madrid: Tecnos, 2018.
- AZEVEDO, J. Lúcio de. **História dos cristãos-novos portugueses**. 3. edição. Lisboa: Clássica Editora 1989.
- BODIAN, Miriam. The Geography of Conscience: A Seventeenth-Century Atlantic Jew and the Inquisition. **The Journal of Modern History**, 89, June 2017, 247–281.
- CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real**: imanência e liberdade em Espinosa. 4. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- COSTA, Uriel da. **Espejo de una vida humana**. Edición crítica de Gabriel Albiac. Madrid: Hiperión, 1985.
- COSTA, Uriel da. **Examintation of Pharisaic Traditions**. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- GEBHARDT, Carl. **Spinoza**. Buenos Aires: Losada, 2007.
- GOMES, Pinharanda. **A Filosofia Hebraico-Portuguesa** – I. Porto: Lello & Irmão – Editores, 1981.
- GOMEZ, Antonio Henriquez. **Política Angélica**. Primeira Parte. Roan: L. Maurry: 1647.
- GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. Spinoza e o Direito de Resistência. **Seqüência** (Florianópolis), n. 69, p. 183-214, dez. 2014.
- INTT. **Processo de Manuel Fernandes de Vila Real**. PT/TT/TSO-IL/028/07794 Disponível em: <<https://digitarq.arquivos.pt/details?id=2307881>>. Acesso em: 10/04/2024.
- ISRAEL, Jonathan I. **Enlightenment Contested**: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752. New York: Oxford University Press, 2006.
- ISRAEL, Jonathan I. King Philip II of Spain as a symbol of ‘Tyranny’ in Spinoza’s Political Writings. **Revista Co-herencia**, Vol. 15, No 28 Enero - Junio de 2018, pp. 137-154.
- ISRAEL, Jonathan I. **Revolutionary Jews from Spinoza to Marx**: The Fight for a Secular World of Universal and Equal Rights. Seattle: University of Washington Press, 2021.
- ISRAEL, Jonathan I. **Spinoza, Life and Legacy**. Oxford: Oxford University Press, 2023.
- KAPLAN, Yosef. **Do cristianismo ao judaísmo**: a história de Isaac Oróbio de Castro. Rio de Janeiro: Imago 2000.
- MATTOS, Yllan de. **A Inquisição Contestada**: críticos e críticas ao Santo Ofício português (1605-1681). Rio de Janeiro: Mauad & FAPERJ, 2014.
- RAMOS-COELHO. **Manuel Fernandes Villa Real e o seu processo na Inquisição de Lisboa**. Lisboa: Empreza do “Occidente”, 1894.
- RÉVAH, Israel Salvatore. Un pamphlet contre l’Inquisition d’Antonio Enriquez Gómez: la seconde partie de la «Política Angélica» (Rouen, 1647). **Revue des études juives**, Année 1962, 121-1-2, pp. 81-168.
- RÉVAH, Israel Salvatore. **Des marranes a Spinoza**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin., 1995
- RÉVAH, Israel Salvatore. **Spinoza et le Dr Juan de Prado**. Paris, La Haye: Mouton & Co, 1959.
- SHWARTZ, Stuart B. **Cada um na sua lei**: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.
- SILVA, Daniel Santos da. **Conflito e Resistência na filosofia política de Espinosa**. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.
- SILVA, Inocência Francisco da. **Dicionário Bibliográfico Português**. Tomo XVI. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858.
- SPINOZA, Baruch de. **Tratado Teológico-Político**. 4. edição. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.
- TORGAL, Luís Reis. **Ideologia Política e Teoria do Estado na Restauração** – volume 2. Coimbra: Biblioteca Geral da Universidade, 1981.
- TORGAL, Luís Reis. **Vigias da Inquisição**. Lisboa: Temas e Debates, 2024.
- VILLA REAL, Capitán F. de. **El Político Cristianíssimo o discursos políticos**

**sobre algunas acciones de la Vida del Eminentíssimo señor Cardenal duque de Richelieu.** Pamplona: Iuan Antonio Berdun, 1642.

WILKE, Carsten L. Manuel Fernandes Vila Real at the Portuguese Embassy in Paris, 1644–1649: New Documents and Insights. **Journal of Levantine Studies**. Vol. 6, Summer/Winter 2016, pp. 153-176.

WOLF, A. (ed). **The Correspondence of Spinoza**. New York: Lincoln Mac Veagh, 1947.

YOVEL, Yirmiyahu. **Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason**. Oxford: Princeton University Press, 1989.



# A FELICIDADE NA COMPREENSÃO DE BENEDICTUS DE SPINOZA: DA SERVIDÃO À LIBERDADE UMA PASSAGEM DA PASSIVIDADE PARA A ATIVIDADE\*

Jocilene Matias Moreira \*\*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13196>

## INTRODUÇÃO

Na filosofia de Spinoza, a felicidade é um assunto bastante presente, tantos em suas obras como o *Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade*, no *Tratado da emenda do Intelecto*, na sua principal obra *Ethica*, bem como na sua própria maneira de viver, como fica evidente na correspondência com Blijenbergh. No entanto, é na *Ethica* que podemos perceber como uma experiência afetiva adequada pode nos levar ao gozo de felicidade. Para Spinoza, a felicidade significa uma vida alegre, plena e ativa, pois ser feliz é se reconhecer e se afirmar na existência, aumentando a potência e perseverando no ser.

A felicidade tem início no campo afetivo, pois é através dos encontros que conhecemos a nós mesmos e por consequência nossa potência de ação e compreensão das coisas, pois é nos encontros que há uma variação da nossa potência a qual pode aumentar ou diminuir, produzindo, dessa forma, alegria ou tristeza. “A Beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude” (E5P42), dessa forma, é porque somos felizes que somos virtuosos.

Mas, ninguém<sup>1</sup> até então, segundo Spinoza, determinou a natureza e a força dos afetos, e nem qual o poder que a mente tem para moderá-los. E assim, ao invés de buscarem uma compreensão sobre os afetos e nossas ações muitos abominaram e ridicularizaram, o que é absurdo, pois “nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e potência

de agir.” (E3Pref). Ou seja, a melhor maneira de entendermos sobre os afetos e nosso modo de agir é pelas regras da natureza, é buscando compreendê-los.

Em suma, o objetivo desta pesquisa é demonstrar, através da filosofia de Spinoza, que a felicidade constitui a nossa natureza e como podemos, por meio do conhecimento e do amor intelectual a Deus, ser felizes.

## DA SERVIDÃO

Quando os afetos estão relacionados com a imaginação eles são as paixões. Segundo Chauí, as paixões não são vícios, pecados<sup>2</sup> ou doenças; são consequências de sermos parte finita de Deus, possuindo essa um número infinito de modos, que exercem poder sobre nós, ou seja, “porque somos finitos e seres originariamente corporais, somos relação com tudo que nos rodeia, e isto que nos rodeia são também causas ou forças que atuam sobre nós” (Chauí, 2011, p. 88). Assim, o poder das forças externas (passividade) que atuam sobre nós é natural. Essa passividade possui três causas: a vontade, a liberdade, e a propriedade. A primeira refere-se à necessidade do desejo para com o objeto, no intuito de nos satisfazer; a segunda consiste na liberdade como força das causas externas maiores que a nossa; e, por último, a propriedade designa uma vida de imaginações que não nos permitem ver o mundo e as coisas como são, nos fazendo encontrar satisfação no consumo e na apropriação das imagens das coisas<sup>3</sup> e dos outros. Dessa forma, a paixão faz com que sejamos causa inadequada de nossos desejos, sendo apenas, parcialmente, causa

\* Recorte da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em 2023.

\*\* Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará.

1 Spinoza faz menção a Descartes que explica os afetos através de causas primeiras e como segundo o mesmo a mente tem um controle absoluto sobre os afetos.

2 No sentido de algo contra a Natureza.

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

daquilo que sentimos, fazemos e desejamos, o que nos leva à servidão<sup>4</sup>.

É a parte 4 da *Ética* que Spinoza dedica à servidão humana. O conceito de servidão é entendido como a impotência humana de regular e refrear a força dos afetos, de modo que somos submetidos a ela e não encontramos o domínio de si mesmo, passando a ficar sob o poder da *Fortuna*<sup>5</sup>, da contingência.

Chamo servidão (*servitutem voco*) à impotência humana (*humanam impotentiam*) para moderar e refrear os afetos; com efeito, o homem submetido (*obnoxius*) aos afetos não é senhor de si (*sui juris*), mas a senhora dele é a fortuna (*fortunae juris*), em cujo poder (*potestate*) ele está de tal maneira que frequentemente é coagido (*coactus sit*), embora veja o melhor para si, a seguir, porém, o pior. A causa disto e, ademais, o que os afetos têm de bom ou de mau, foi o que me propus a demonstrar nesta Parte. (E4Pref).

A servidão, para Spinoza, não é um julgamento moral sobre as paixões, mas sim uma definição de um sujeito que não tem mais o controle de si mesmo, ou seja, é uma impotência, entendida como dominação pela força dos afetos. “A servidão é impotência humana de quem, não estando sob seu próprio poder e direito, está sob o domínio de um poderio impetuoso e violento, exposto e arrastado por ele: as forças dos afetos.” (Chauí, 2016, p. 384).

4 A definição de servidão spinozana, segundo Marilena Chauí, pertence ao campo jurídico, pois Spinoza opera com as expressões jurídicas: *sui iuris* (jurisdição de si mesmo), *obnoxius* (homem sujeitado), *moderandis* (regular), *coercendis* (refrear).

5 Há quatro formas correntes do termo Fortuna: 1. Como deusa Fortuna, destino, acontecimento bom ou mau, acaso. 2. Boa fortuna, boa sorte, ventura, 3. Condição, estado, posição, e ainda com o mesmo significado; 4. Bens, haveres, riqueza, etc. Sobre qual forma Spinoza concebia esse conceito possivelmente deveria ser a maneira renascentista, mas especificamente como Maquiavel entendia, onde a Fortuna é a dominação inconsciente dos homens pelas causas exteriores que eles julgam está sob o seu controle, que de contrapartida, os dominam e os põe no campo da servidão. E segundo Chauí: A fortuna é acontecimento produzido pelo encontro acidental de causas secundárias ou causas parasitárias, isto é, causas fracas e derivadas que se aproveitam da força das causas primárias ou primeiras e produzem acontecimentos contingentes. Enquanto querer o destino é a ação do próprio homem virtuoso que conhece as causas necessárias de sua ação e das ações da Natureza, a fortuna é o lugar da pura paixão, isto é, o momento em que somos agidos por forças externas que nos dominam porque ignoramos suas causas e origens. (Chauí, 2021, p. 119).

É claro que Spinoza não se refere a uma escravidão (no sentido histórico como o sistema de trabalho em que homens e mulheres são obrigados a realizar tarefas sem receber qualquer forma de pagamento) quando discute a possibilidade da servidão humana como algo que está ligado e produzido pelos afetos.

Na *Ética* IV, a finitude humana é tensionada até o limite máximo, a servidão não é uma inadequação qualquer, e sim a maneira total de ser e existir, sentir e pensar sob a forma da impotência e da ilusão de onipotência que obscurece nossa fraqueza real. Servos é o que somos quando possuídos pela exterioridade, cujo nome a filosofia jamais cessou de pronunciar: a caprichosa Fortuna, *imperatrix mundi*, mutável como a lua, volúvel e vã, entoam os Carmina Burana (Chauí, 2016, p. 381).

Como estamos sujeitos às forças das paixões, nossa finitude nos isola de toda a natureza e nos empurra para outra direção. Com isso, qualquer coisa pode ser por acidente, resultado ou causa de qualquer outra coisa. Ora, cada parte da natureza sempre encontrará outras partes mais fortes e com mais potência do que ele, em oposição a ele e capazes de destruí-lo.

Diante disso, ele afirma que: “a força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado.” (E4P6). Com isso, nós nos submetemos a esse tipo de servidão devido à nossa impotência; conseqüentemente, uma pessoa pode se tornar servo ou não diante de suas paixões quando este for o caso. Assim, uma pessoa que está sujeita aos afetos não está sob seu próprio controle, mas sim do afeto, cujo poder está sujeito na medida em que é frequentemente forçado, embora ele saiba o que é melhor para si mesmo, tende a fazer o pior.

Então, fica claro que a força de uma pessoa para controlar suas emoções e desejos é insuficiente; quando se lança ao lado dessa impotência, o resultado é a servidão, que faz com que seu poder se enfraqueça diante de seus desejos, criando as condições para ser afetado e se apaixonar. Conhecer nossos afetos nos permitirá retirar-nos da servidão ou, dito de outra forma, distanciar-nos daquilo que nos traz tristezas. Em conclusão, de acordo com a filosofia spinozana, é importante cultivar

as relações que nos parecem favoráveis, que trazem alegrias e evitar aquelas que diminuem a nossa potência.

Dessa forma, a servidão é algo inteiramente da natureza humana, pois está no campo do modo finito. Assim, devemos considerar os elementos humanos, isto é, o livre arbítrio, a contingência, a imaginação, superstição, etc. De acordo com a filósofa Chauí:

Temos o quadro inicial da servidão humana. Aquele que, por impotência, deixa de estar *sui juris* para ficar sob o poderio de uma outra força experimenta quatro situações simultâneas: a da alienação (está *alienus juris*, ou, como prefere Espinosa, *alterius juris*); a da contrariedade (vendo o melhor, sente-se coagido a fazer o pior para si); a da violência (estando sob a força dos afetos, é arrastado ao pior mesmo que imagine desejar o melhor); e a da fraqueza (perda de direitos e poderes, sujeição). (Chauí, 2015, p. 385).

Para Spinoza, a realidade compõe uma ordem necessária, porém, a experiência humana ainda não consegue perceber isso, já que está aprisionada no plano imaginativo, sendo dominada pelas contingências dos objetos. E, com isso, ficamos sob o domínio das paixões, consideramos os objetos como sendo bons ou maus e vivemos em dilema de buscar e fugir desses objetos. E é nessa condição que ficamos presos a falsos valores que foram criados através da imaginação.

A presença da contingência é uma das características da servidão humana; utilizando-se da força que domina o ser humano ao estado de contrariedade. A nossa incapacidade de regular a força dos afetos faz com que fiquemos submetidos ao campo da contingência. Spinoza explica que não há nada na natureza de contingente, pois como toda a realidade é Deus e como ele é uma substância que existe e age conforme a necessidade de sua própria natureza, tudo é determinado a agir e a operar pela sua natureza divina.

Logo, nem em Deus, e nem nas coisas singulares, não há nada de contingente e sim de necessário. Logo, a contingência pode ser entendida como uma falha de nosso intelecto, pois, segundo nosso filósofo, se considerarmos as coisas sob a ordem da natureza como um todo, veremos que aquelas coisas que antes considerávamos como possível ou contingente

são determinadas por uma causa, que é Deus. Spinoza define como contingência “as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência” (E4D3). Sendo assim, a contingência ocorre quando consideramos a causa eficiente, porém, ignoramos que tal causa seja determinada. Com efeito, entendemos que tal causa é possível e não necessária ou impossível.

Apresentado o campo do possível, podemos compreender melhor porque a liberdade, enquanto livre arbítrio da vontade, pressupõe a contingência. Já que não há uma ordem necessária que determine as coisas, tudo depende da escolha de agir ou não agir sobre as coisas e, assim, o ser humano tem sua vontade livre para escolher ou não entre as coisas possíveis. Uma das ilusões do livre arbítrio, para Spinoza, é achar que o ser humano tem o poder absoluto sobre sua vontade, embora não conheça as causas que a determinam.

O processo de *emenda do intelecto* e a experiência do pensamento que tem início como *medicina do ânimo* não são o resultado de uma escolha livre feita de desejo, mas sim o resultado de uma batalha entre forças opostas em um campo de forças afetivas cuja oposição pode causar a morte de um indivíduo; e, em última análise, a decisão de mudar de vida é do contemplativo para evitar a morte. Não é que não haja vontade; ao contrário, a vontade pessoal de alguém é determinada pela necessidade. Portanto, tudo o que ocorre obedece às leis da Natureza, pois nada na natureza das coisas é contingente, mas tudo é predeterminado pela natureza divina para existir e operar de uma certa maneira.

No prefácio da Parte IV, onde a servidão é descrita como a impotência da humanidade para moderar e coibir os afetos, Spinoza diz o porquê de estarmos submetidos aos afetos e a razão pela qual não estamos sob nosso próprio controle, mas sim sob o controle da fortuna, em cujo poder nos situamos de tal maneira que frequentemente, mesmo quando vemos o melhor por nós mesmo, é compelido a continuarmos com o pior; pois “os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e porque o conhecimento verdadeiro do bem e

do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade” (E4P17S).

Ademais, mesmo que às vezes não consigamos enxergar aquilo que é melhor para nós, acabamos seguindo o pior, estando-nos à mercê da Fortuna. Apesar de termos conhecimento da nossa finitude e da existência de potências superiores às nossas, acreditamos que somos capazes de controlar os que são externos e que somos capazes de dominar as paixões, como se elas não fizessem parte de nossa natureza.

No entanto, como não existe, em Spinoza, uma noção absoluta de vontade, a liberdade não é livre arbítrio, ou uma escolha deliberada. Assim, podemos entender melhor como se dá a decisão da felicidade porque ela é feita em uma situação afetiva na qual e pela qual se decide e não uma questão do livre arbítrio da vontade. A liberdade de Deus é a capacidade de existir e agir sozinho de acordo com as exigências de sua natureza, garantindo que tudo o que resulta de sua essência ocorra necessariamente, pois “só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela *prop.* 11 e pelo *corol.* 1 da *prop.* 14) e exclusivamente pela necessidade de sua natureza (pela *prop.* prec.)” (EIP17S2). Por consequência, apenas Deus é livre e como todas as coisas seguem necessariamente da natureza de Deus, tudo ocorre por necessidade e não por contingência, assim também como a vontade. Dessa forma, como bem nos demonstra Marilena Chauí:

[...] a vontade não é uma faculdade livre e absoluta de querer e não querer, diversa e independente do intelecto, nem é o poder de suspender o juízo, mas é a volição singular contida na própria ideia singular como afirmação ou negação. Assim como, em Deus, a distinção entre *potestas* e *potentia* pressupunha um poder voluntário que age contingentemente, assim também, no homem, a distinção entre intelecto e vontade pressupõe um poder voluntário que age contingentemente. Por isso mesmo cabe demonstrar que a vontade não é uma causa livre (quando o livre se identifica à ação contingente e à escolha entre possíveis) e que a mente é a ideia que afirma e nega ideias, seja quando está externamente determinada seja quando está internamente disposta (Chauí, 2016, p. 263).

Uma vez que uma ideia é um conceito que a mente forma como algo para pensar, e

uma vez que a mente é ela mesma uma ideia, ela é, portanto, uma ação determinada por Deus enquanto algo pensante. No entanto, se a vontade não é um desejo absoluto, faculdade de querer ou não querer, mas uma vontade, então ela é sempre determinada porque toda ideia é determinada. No entanto, se nossas ideias são sempre determinadas, assim nossa vontade também é.

Uma das formas da servidão é a superstição, pois, assim como na servidão, o supersticioso está no campo da imaginação, sendo uma das causas que fazem com que pensem a realidade sobre a perspectiva imaginativa. No *Tratado Teológico Político* (TTP), podemos perceber como o uso da superstição pelas religiões historicamente tem sido para manter o controle sobre a racionalidade humana, impedindo os homens de fazerem apropriadamente as coisas que lhes são próximas, deixando suas mentes nubladas com preconceitos e limitações, e até removendo a capacidade de ponderar. A superstição tem impacto nas decisões do grupo tanto quanto nas individuais. Ao retirar da pessoa a capacidade de tomar decisões por si mesma, a superstição é uma paixão negativa que causa alienação e comportamento servil nas pessoas. E isso acontece porque eles se detêm nas causas finais e desconsideram as causas que o determinam. Sobre a origem da servidão, na perspectiva spinozana, nos assevera Chauí que a servidão:

[...] não resulta dos afetos, mas das paixões ou afetos passivos. E não de todas elas em qualquer circunstância, mas da força de algumas delas sobre outras em certas circunstâncias. Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar a partir das imagens exteriores que operam como causa de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força interna do *conatus*, tendo se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las. Ilusão de força na fraqueza interior externa, a servidão é deixar-se habituar pela exterioridade, deixar-se governar por ela e, mais do que isso, Espinosa a define literalmente como *alienação* (Chauí, 2011, p. 90-91).

Spinoza afirma que “a força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado” (E4P6). Com isso, o ser humano não consegue ter controle sobre a potência de uma

causa externa, o que lhe leva à servidão, mesmo ele sendo consciente disso. E a única maneira desse afeto ser refreado é buscar um afeto contrário e mais forte para que, assim, tanto a sua potência seja aumentada como sua força para perseverar no seu ser. E isso só é possível quando podemos compreender as conexões dos afetos e percebermos que eles são afirmações da própria natureza humana.

Quando, estando no plano razão, o ser humano tem a consciência de que está sujeito às paixões tristes causa-nos sofrimento, mesmo assim, entregamo-nos ao vício e nos deixamos guiar por algo que nos foge da nossa essência, nos levando à servidão e à impotência de nossos afetos. Logo, quando, somente quando, passamos a ser potente e nos tornamos causa adequada das nossas ações passamos a ser livres<sup>6</sup>.

Quando, através dos encontros, conhecemos os corpos exteriores, esse conhecimento pode nos levar também ao engano, causado pelo tipo de afecção que esse corpo nos provocou, ou seja, conhecemos apenas os efeitos e não as causas, estando mais uma vez no campo da imaginação. Ainda, à medida que conseguimos sair do campo imaginativo, passamos a ter a potência de conhecer, cujo conhecimento não é somente dos efeitos, mas também das causas. Essa atividade designa movimento do intelecto, e passamos a chamar agora de potência e não mais de padecimento do conhecimento pelas imagens. Nesse processo, evidenciamos nossa capacidade de agir e não de sermos apenas passivo, mas também ativo, bem como passamos a aprender a diferenciar uma paixão de uma ação.

O bem mais valioso para a nossa vida é o autoconhecimento, pois nos permite não mais vivermos sob o domínio de nossas paixões. Spinoza distingue três categorias de conhecimento, três modos de conhecer. A opinião e a imaginação constituem o primeiro gênero, que nos mantém em nosso lugar de servidão. O segundo gênero é a razão, é por meio dela que nós reconhecemos, conhecemos, compreendemos e organizamos nossos afetos. O terceiro gênero é a intuição, que nos permite entendermos a relação entre coisas finitas e infinitas, pois é pela intuição que podemos compreender a harmonia entre nosso mundo

interior, ordenado pela razão, e a totalidade do Ser ou a relação entre nós e Deus. Esse aprendizado intuitivo nos oferece a maior felicidade, a alegria perfeita.

#### **A PASSAGEM DA PASSIVIDADE PARA A ATIVIDADE: A SAÍDA DA SERVIDÃO**

Essa passagem da passividade para a atividade, ou seja, para a ação, acontece da seguinte maneira: quando as paixões tristes enfraquecem o ser humano, elas nos deixam dependente de forças exteriores; com isso, passamos da passividade para ação. A atividade ressalta as paixões alegres e o desejo para que supere a tristeza e fortaleça a sua própria força interior de existir. Esse movimento interno dos afetos é muito importante para compreendermos como eles agem sobre o corpo e a mente e como determina o modo de agir do ser humano.

As causas das quais os afetos se fortalecem nos ajudam a aumentar nossa capacidade de agir e, conseqüentemente, ajuda a nos tornarmos sujeitos atuantes da nossa vida, libertando-nos do controle das causas externas que nos aprisionam, pois, mesmo não sendo possível deixarmos de ser afetados, é possível sermos menos sujeito às influências externas, tornando-nos participante da nossa própria felicidade, pois “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E3P6). E nada tem algo inerente a si que permita ser destruído ou removido da existência.

O corpo e a mente são apenas um. Logo, nem o corpo e nem a mente podem agir separados. De acordo com Spinoza, as paixões não podem pertencer somente ao corpo; e são também características óbvias do próprio pensamento. Assim, as paixões se devem à passividade da matéria ou dos pensamentos. Toda a nossa trajetória afetiva começa com nossos corpos e as mentes das quais eles fazem parte. Ter um corpo significa experimentar emoções porque a mente faz parte dele e nada pode ocorrer nele sem uma ideia. Sempre que somos afetados por outro corpo ou objeto nos sentimos diferente, pois nosso corpo sente tais afecções e formamos a partir daí nossos próprios afetos. Todos sabem que a água não tem sabor, mas o prazer que sentimos ao bebê-la depende do estado do nosso corpo. Por exemplo, tomar água após uma caminhada em um dia quente é diferente de tomá-la quando estamos satisfeitos

6 Apenas Deus é absolutamente livre, o ser humano possui graus de liberdade.

após uma refeição acompanhada de suco. Além de depender do próprio estado da água: se ela está quente ou fria; ou até mesmo de sua procedência. Como exemplo também, podemos ter a melhor refeição, preparada pelo melhor chefe, ela não será tão boa se estivermos doentes, ou se não estivermos na companhia da pessoa amada. Ou seja, é nosso corpo que experimenta tais afecções, das quais as ideias que formamos são os próprios afetos, pois “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, natureza do corpo exterior”. (E3P16). As mentes humanas são capazes de compreender a natureza de vários corpos além do seu próprio. E nossas percepções dos corpos exteriores mostram mais o estado de nossos corpos do que a dos corpos exteriores.

Os afetos são partes da nossa natureza e o ser humano vive em um estado servil apenas porque ainda é impotente diante das fortunas. Então, como ele pode atingir sua liberdade, já que somos determinados pela nossa natureza? Para Spinoza, “um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta” (E5P3), ou seja, o ser humano só se liberta do controle das paixões, afastando-se da servidão, quando passa a ter conhecimento da rede causal dos afetos, percebendo a importância de fortalecer os afetos da alegria atingindo um estado de felicidade, tarefa difícil, porém, possível. Sobre a relação entre conhecimento e afeto, Chauí explica que:

Um conhecimento verdadeiro só pode agir sobre os afetos, passivos ou ativos, se ele próprio for um afeto. É, pois, a dimensão afetiva das ideias ou do conhecimento o que lhes permite intervir no campo afetivo. Ora, a ideia verdadeira do bom consiste em compreendê-lo como o que aumenta a potência de existir e agir, enquanto a ideia verdadeira do mau em compreendê-lo como diminuição dessa potência. Dessa maneira, o conhecimento verdadeiro do bom e do mal nos afetos, por ser uma ação da mente (e não uma paixão) será mais forte do que a ignorância. Esse conhecimento verdadeiro nos ensina que a alegria e todos os afetos dela derivados, mesmo quando passiva, é o sentimento do aumento da força para existir. (Chauí, 2011, p. 97).

Assim, o maior desafio do ser humano é essa conquista da felicidade, que só é possível através do conhecimento das causas dos nossos

afetos, conhecendo as causas daquilo que nos leva à servidão. Dessa forma, Spinoza nos propõe o redirecionamento dos afetos, para que possamos agir efetivamente no meio em que convivemos. O ser humano deve buscar todos os meios para não cair na servidão absoluta, perdendo sua liberdade e levando-o para o plano da contingência. Esse meio é a própria virtude ou potência.

Dessa maneira, a virtude da razão humana é compreender. Spinoza corresponde à virtude de agir, o viver e conservar o seu ser. 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, através do uso da razão, irá determinar o que é útil somente àquilo que possa conduzir à compreensão, pois é de a essência da mente ser racional e, portanto, o seu “bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e sua virtude suprema é conhecer Deus” (E4P28). Assim, a maior virtude da mente é entender ou conhecer a Deus.

Segundo Chauí, é a partir da noção de causa adequada que Spinoza define a liberdade, que decorre da nossa essência e do nosso ser, pois liberdade e necessidade não se opõem, mas se definem como a afirmação da autodeterminação do autor quando sua ação revela aquilo que ele é, necessariamente, por essência. Assim, somente Deus é absolutamente livre, na perspectiva spinozana, pois somente Deus age conforme sua necessidade, sem ser constrangido por nada e nem por ninguém. Ainda assim, o ser humano tem uma condição de libertação gradual na medida em que detém o conhecimento de Deus e das coisas.

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada. (E1Def7).

De acordo com Spinoza, a única saída da servidão é através da compreensão da natureza das coisas e da própria mente. Ele acredita que os afetos negativos como, por exemplo, o medo e a ignorância são as principais fontes de servidão e que a liberdade só pode ser alcançada pela razão e pelo conhecimento. A compreensão da natureza de Deus e do universo pode ajudar as pessoas a superar nossos conflitos e dessa forma nos tornamos mais livres.

### COMO PODEMOS SER FELIZES?

Em Spinoza, a felicidade não consiste no controle ou no domínio absoluto sobre os afetos, nem muito menos em um controle absoluto sobre os bens externos da fortuna. Esse algo que se conquista em definitivo deve estar em nós mesmos e não fora de nós. Assim como não podemos mudar as coisas e as causas exteriores segundo a nossa vontade (ou a vontade de qualquer outro), a mudança que alcançamos com a felicidade é a transformação da nossa relação com as coisas.

A felicidade como potência do intelecto significa que a ação da mente é agora uma atividade internamente disposta como capaz de organizar a vida afetiva. Tudo o que era recebido como contraditório, desordenado e contingente torna-se agora coerente, ordenado e necessário. Antes estávamos à mercê dos encontros fortuitos das coisas, que apareciam como contraditórias porque ora nos causavam alegrias, ora tristezas; como desordenadas porque pareciam não atender a sequência que desejávamos; e como contingentes, porque não podíamos perceber as causas que as formavam. E toda essa experiência nos colocava em uma condição de contradição interna: éramos levados a desejar o que, no entanto, podia diminuir nossa potência de agir e pensar ou mesmo nos destruir.

Sendo o próprio afeto passivo uma ideia confusa, afirma Spinoza, ele deixa de ser uma paixão no momento em que formamos dele uma ideia clara e distinta, pois não há distinção real, mas apenas de razão, entre o afeto e esta ideia clara e distinta que dele formamos. Logo, o afeto passivo, enquanto ideia, é transformado ele mesmo numa outra ideia: uma ideia que era confusa torna-se clara e distinta. Eis porque dizíamos que as paixões sendo ideias do que se passa no corpo, constituem um problema de conhecimento. E aqui nós compreendemos melhor porque nossa salvação passa pelo “conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (E2Pref).

O conhecimento de uma paixão faz com que ela deixe de ser uma paixão e tal conhecimento é de suma importância para a nossa salvação ou felicidade. Sobre esta questão afirma Spinoza que:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e

distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. (E5P4S).

O conhecimento da necessidade dos afetos, conseqüentemente, é o conhecimento de Deus como causa necessária que constitui, ao mesmo tempo, a rede de afecções dos corpos e as ideias dessas afecções, isto é, os afetos. Nesse sentido, é a partir da Proposição 14 da parte V que podemos considerar o início do caminho demonstrativo que leva ao *Amor Intelectual de Deus*, no qual consiste a felicidade, pois ela já demonstra a introdução necessária do finito (a mente) no infinito (a ideia de Deus), introdução essa que garante a inteligibilidade de todas as afecções e que, portanto, completa o trabalho de transformação dos afetos passivos em afetos ativos. E a proposição seguinte enuncia: “quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e seus afetos” (E5P15). Na demonstração, Spinoza remete a Proposição 53 da Parte III, da qual trata da alegria que nasce do fato de a mente considerar a si própria e sua potência de agir, alegria que é tanto maior quanto mais distintamente a mente imagina sua própria potência de agir.

Estamos, portanto, no campo próprio da *imaginação*. Por isso, a mente, imagina-se distintamente. Significa que ela se considera como causa única e exclusiva do afeto de alegria. Desse modo, eis porque no escólio dessa proposição Spinoza afirma que uma tal alegria é tanto maior quanto mais o ser humano imagina-se louvado por outros, pois nesse caso imagina-se como causa da alegria deles e ama-se mais a si próprio. Em suma, a alegria vem acompanhada da ideia de si próprio como causa. Mas no contexto da Parte V, a alegria que deriva desse conhecimento claro e distinto de si próprio e dos afetos vem acompanhada da ideia de Deus como causa. Portanto, amamos a Deus enquanto nos compreendemos e compreendemos os nossos afetos.

Da mesma forma, Aristóteles acreditava que a felicidade não poderia existir nos prazeres do corpo. Não apenas porque isso seria uma barreira ao exercício da contemplação teórica,

mas porque, uma vez que agir de acordo com a razão constitui o objetivo último do homem, o prazer não pode ser esse objetivo. Mas se assim fosse, poderia reconhecer a felicidade da virtude dado que, na virtude, uma pessoa envelhece racionalmente de acordo com a prudência, que é a própria virtude intelectual da ação. Aristóteles, no entanto, depositará nossa felicidade no conhecimento, na sabedoria e não na virtude.

Os filósofos antigos parecem ter sempre visto a questão da felicidade como o tema central das seguintes oposições: o eterno e o temporário; o fixo e o imutável; os prazeres do corpo e as virtudes da razão; as alegrias transitórias e a felicidade genuína. Além disso, outra é a oposição entre o bem e o mal e entre a virtude e o vício. Porque ter benefícios externos sempre apresentou o desafio de determinar se o que desfrutamos é de fato bom ou ruim, se pode ser considerado um benefício verdadeiro e se o benefício do que desfrutamos nos torna verdadeiramente virtuosos ou apenas levemente superior. Na realidade, uma reflexão sobre a felicidade sempre foi indissociável de uma reflexão sobre a virtude.

Para os estoicos, viver de acordo com a natureza é a verdadeira definição de virtude. Viver de acordo com a natureza é o mesmo que viver de acordo com a própria natureza, pois cada pessoa tem a tendência de buscar se preservar, valorizando tudo o que sustenta esse objetivo e rejeitando tudo o que possa resultar em sua própria destruição. O sábio feliz não é guiado pelas paixões, sua tranquilidade (*ataraxia*) decorre do fato de, apesar de residir entre as coisas, não se deixar afetar por elas. É porque o ser humano é naturalmente dotado de razão e somente a razão pode fazê-lo viver de acordo com sua própria natureza; sem razão, continuaríamos a perseguir nossas próprias tendências, paixões e desejos. É por isso que, de acordo com os estoicos, precisamos controlar o nível de nossas emoções, proteger nossa mente do que de outra forma nos causaria grande fúria. Assim, a razão nos concede o estritamente necessário, demonstrando-nos a futilidade da fama, da riqueza, do poder e dos prazeres.

Em Spinoza, o caminho que devemos percorrer para alcançar a felicidade é traçado na *Ethica* em um arranjo geométrico que tem

como âmago o conhecimento de Deus, do ser humano e dos nossos afetos associados até que alcancemos a liberdade. No entanto, é fundamental enfatizar que a liberdade não pode ser igualada à vontade, ao contrário, deve ser entendida em termos de autonomia porque, para nosso filósofo, a liberdade tem um significado divergente da maioria da tradição filosófica. Como bem nos explica Chauí:

A liberdade não é livre-arbítrio da vontade – seja esta divina ou humana –, mas a ação que segue necessariamente das leis da essência do agente, ou em outras palavras, a liberdade não é a escolha entre alternativas externas possíveis, mas a autodeterminação do agente em conformidade com a sua essência. Eis por que Espinosa introduz a enigmática expressão livre necessidade com que indica que liberdade e necessidade não se opõem e que a primeira pressupõe a segunda. (Chauí, 2011. p. 69).

Assim, o ser humano não tem escolha, pois suas ações devem seguir a ordem natural, ou seja, não fazemos aquilo que queremos, mas sim aquilo que podemos de acordo com a nossa potência. Portanto, ao invés de tomarmos decisões com base no que se quer, podemos desenvolver a capacidade de buscar situações que provavelmente resultarão em felicidade.

Spinoza defende que a ignorância é a culpada por nossas dúvidas e sofrimento, e que a razão pela qual nos sentimos compelidos a agir contra nossa natureza é porque ainda não entendemos o que causa nossas emoções. Ou seja, o conflito de interesses existe porque ainda somos incapazes de agir racionalmente já que nossos desejos determinam como conduzimos nossas vidas. Como resultado, um código moral, lei ou outro padrão obrigatório é necessário para que possamos relacionar uns com os outros. Se não nos movêssemos quase exclusivamente no círculo das paixões, essa autoridade seria desnecessária. Essas paixões são o que impedem uma pessoa de alcançar os mais altos níveis de compreensão.

Por meio da compreensão racional e da ciência intuitiva, a busca da felicidade envolve o conhecimento da mente, da essência do próprio corpo, das coisas e de Deus. Tudo começa à medida que aprendemos com nossos desejos, alegrias e tristezas por meio da experiência das emoções, e isso tem início na compreensão do amor intelectual de Deus por ele, mesmo

quando experimentamos alegria. Dessa forma, “não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto” (E5P4), ou seja, não existe nada que não possa ser compreendido claro e distintamente.

Em Spinoza, a alegria é a fonte da felicidade. O processo libertador progride desde o gozo de uma alegria passiva até a conquista de uma alegria ativa. A expressão de nossa capacidade aumentada de agir, pensar ou simplesmente existir é o que experimentamos como alegria. Mas quando a alegria é passiva, envolve tristeza e, nesse caso, aumenta nossa capacidade de agir. Além disso, o pensamento tem o efeito colateral não intencional de reduzir essa capacidade, dando origem ao que chamamos de contrariedade afetiva dentro de nós. O caminho para a felicidade descreve esse processo de superação de um efeito pelo qual o nosso próprio *conatus* é aumentado, mas sem esse aumento, experimentamos tristeza, conflito e impotência.

A capacidade de experimentar a alegria é uma forma de realizarmos nossa essência, ou seja, nosso desejo. As alegrias obsessivas, no entanto, são caracterizadas pelo excesso e impedem que nossa capacidade de agir e pensar se desenvolva em todo o seu potencial. A alegria obsessiva restringe nossas ações e nos impede de afetar e ser afetados por muitas coisas ao mesmo tempo. A alegria obsessiva limita nossa capacidade de reconhecer os sentimentos de tristeza que podem surgir pelo fato de estarmos obsessivamente focados em um ou alguns benefícios que afetam uma ou algumas partes do corpo, impedindo, ao mesmo tempo, a capacidade de raciocínio da mente.

Se, então, é necessário experimentar a tristeza para experimentar a felicidade, não é porque podemos ou devemos desejar essas emoções como o custo de alcançar a felicidade, mas sim porque a experiência afetiva deve necessariamente começar com uma alegria passiva, que envolve tristeza. Como resultado, o sofrimento pode nos mostrar que as emoções felizes que buscamos na vida cotidiana não são apenas insuficientes para nos deixar felizes, mas podem até ser a raiz de nossa tristeza.

Assim, é também, através da experiência de alegrias passivas que alguém pode ser levado a trilhar o caminho da felicidade, mesmo quando essas alegrias envolvem tristeza. A experiência

educativa é realizada através dos bens finitos de que necessitamos para manter nossa existência. A experiência ensina-nos a distinguir os bens que nos entristecem (primeiro sob a imaginação, depois totalmente pela razão). Ou seja, se a dor pode demonstrar o “caminho para a felicidade”, ela o faz especificamente em relação à alegria experimentada, e não apenas como tristeza. Somente quando o resultado de alegrias passionais é que a tristeza pode ser útil, isto é, boa. Como tal, ela desempenha um papel construtivo em nossa experiência afetiva, ajudando a alterar o desejo e redirecioná-lo para a felicidade genuína.

Espinoza demonstra que, em qualquer circunstância, seja na paixão, seja na ação, seja na alegria, seja na tristeza, nosso *conatus* sempre realiza um mesmo ato, qual seja, buscar relações com o que nos fortalece e desfazer os laços com o que nos enfraquece. Lembremos que nosso corpo é uma singularidade dinâmica constituída por relações de proporções no movimento de seus constituintes. Todo o trabalho do *conatus* consiste em conservar a proporção interna do corpo, variando a intensidade dessa proporção conforme nossa vida nos faz seres cada vez mais complexos. A vida do corpo e da mente é uma intensa troca de relações internas e externas que conserva a individualidade como proporções dos constituintes, de sorte que essa troca aumenta com o aumento de nossas capacidades corporais e psíquicas no curso de nossa experiência. Assim, o *conatus* resiste à destruição e opera não só para a conservação, mas para o aumento das capacidades vitais de nosso corpo e de nossa mente. (Chauí, 2011, p. 91).

Dessa maneira, é por meio da experiência de alegrias passivas que nosso *conatus* pode ser levado a experimentar o caminho da felicidade, mesmo quando essas alegrias envolvem tristeza.

A presença de um indício de alegria, ou contentamento, como força transformadora, marca o processo libertador em que o desejo se transforma em felicidade. Afeto, que concorda com a razão acima de tudo, é quem está operando no momento crucial da difícil decisão de felicidade. A decisão pela felicidade, como vimos, não é o resultado de uma decisão livre tomada por uma vontade absoluta, mas sim o resultado de uma batalha entre afetos opostos. Quando, e se, existe ou houver alegrias suficientemente fortes para superar a tristeza, a decisão pela felicidade emerge desse impasse.

Quando entramos no gozo da razão como afetos de alegria, que já está ocorrendo no momento da emenda, começamos a entrar na felicidade. Se o problema da decisão recebe tanta importância, então é razoável supor que o ponto em que alguém começa a se perguntar o que é a “verdadeira felicidade” já é o começo da felicidade. Isso porque, nesse ponto, mudamos nossa relação com nossa própria razão, que é então experimentado como uma coisa boa, ou uma emoção de alegria. Assim, a razão pela qual um afeto causa outra maneira de existir significa que não temos controle absoluto sobre eles, mas podemos conhecê-los e, dessa forma, moderá-los.

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. (E5P4C).

O segundo momento de felicidade é o gozo da razão como uma emoção de alegria. Mas também é o começo do amor intelectual de Deus, pois o “esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.” (E5P25). Isso porque a razão envolve a compreensão do que é necessário. E quanto mais compreendemos as coisas por meio da razão mais desejamos compreendê-las dessa forma. Podemos concluir, assim, que a razão envolve entender Deus como a causa necessária de todas as coisas, e todas as coisas como os efeitos necessários da Causa imanente. O conhecimento da necessidade torna todos os afetos inteligíveis. Como resultado, “à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padecem menos.” (E5P6) E é, portanto, da razão a maior satisfação que podemos ter, e conseqüentemente somos afetos por uma suprema alegria.

Portanto, por meio da razão, somos capazes de compreender a nós mesmos (como essência singular eterna) e nossos afetos no contexto da eternidade, expandindo o campo da experiência, que é o estado de felicidade. E desde a primeira definição da *Ethica*, essa mente eterna está em

ação. Essa ação humana eterna é conhecida como terceiro gênero de conhecimento, na qual a mente é capaz de compreender a si mesma, as coisas e Deus sem referência ao tempo. Assim, “a nossa mente, à medida que concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus.” (EVP30). Porque compreender a si mesmo implica compreender a natureza de nossa própria causa e as causas de todas as coisas às quais estamos ligados por uma necessidade eterna.

Embora esse amor para com Deus não tenha tido um princípio (pela presente proposição), tem, entretanto, todas as perfeições do amor, como se ele tivesse tido um nascimento, tal como simulamos no corolário. Da proposição. Precedente. E não há, aqui, nenhuma diferença, a não ser a de que a mente teve, desde a eternidade, essas mesmas perfeições que simulamos lhe terem sobrevivido agora, e as teve acompanhadas da ideia de Deus como causa eterna. E se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a beatitude deve, certamente, consistir, então, em que a mente está dotada da própria perfeição. (E5P33S).

E é por isso que Spinoza inicia sua filosofia com uma definição de causa de si: “por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concedida senão como existente” (E1Def1). Portanto, a entrada na eternidade pela ontologia do necessário é o que nos faz felizes.

## 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 sentir-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.

Podemos afirmar, dessa maneira, que a razão é necessária para orientar a vida, mas é verdade que ocasionalmente nossa mente se desorganiza, deixando-nos à mercê de afetos que nos levam à servidão. Além de compreender, devemos nos perguntar como nos afastar das ideias inadequadas e encontros que não nos conduzem ao nosso desejo fundamental de vida, que é ser feliz. Spinoza nos incita a pensar no âmbito de um desejo de se preservar e encontrar o que é útil. O que é certo é que existe algo comum que podemos descobrir em um corpo externo que seja capaz de nos fazer sentir alegria. Tudo isso ocorrerá quando tivermos a capacidade de escolher os bons encontros.

Podemos concluir que a servidão é referida à escravidão da mente humana, às paixões e aos desejos. Assim, as pessoas são escravizadas por suas próprias emoções e desejos, e que a verdadeira liberdade é alcançada através do conhecimento e da compreensão da natureza dessas paixões e desejos. Spinoza acreditava que, ao entender esses impulsos, as pessoas podem libertar-se delas e viver de acordo com a razão. Dessa forma, a liberdade é a condição na qual a mente humana é capaz de compreender e agir de acordo com a razão. Segundo Spinoza, para alcançar a verdadeira liberdade, as pessoas devem compreender a natureza de suas paixões e desejos e aprender a regulá-los. Ele também acreditava que a liberdade está relacionada a conhecer a verdade, compreender a natureza

da existência e do universo e viver de acordo com a razão.

De acordo com Spinoza, a felicidade é o estado de compreensão da própria natureza, bem como a natureza do universo. Isso envolve o estudo da filosofia e da ciência, assim como o esforço para entender as paixões e os desejos que nos escravizam. Ele acreditava que alcançar a felicidade exigia a compreensão da verdade e a compreensão da essência das coisas. Segundo nosso filósofo, o objetivo da vida é alcançar a razão e o entendimento, porque isso leva a uma vida virtuosa e feliz. As pessoas são movidas por suas paixões e desejos, e a verdadeira felicidade só pode ser alcançada quando esses impulsos são compreendidos e controlados. Ele também sustenta que a felicidade está ligada a um estado de calma e paz interior, e que a tranquilidade interior resulta de uma vida boa e de uma mente com menos paixões tristes. Ele também acredita que o amor intelectual de Deus e a contemplação da natureza são fontes de felicidade e bem-estar.

Digamos que compreender a nós mesmos, ou seja, nossos afetos, que é fortalecer nossas mentes diante das paixões, resulta em uma emoção de alegria que é acompanhada pela ideia de Deus ou da mente infinita como sua causa. Assim, amamos a Deus na proporção de quanto nossas mentes são fortalecidas por esse afeto de alegria diante das paixões. Esse é um amor intelectual de Deus, isto é, uma alegria que nasce de uma compreensão de si mesmo que é acompanhada pela ideia de Deus como sua causa. Segundo Spinoza, há várias denominações do amor que tendem a Deus e esse amor é o mais alto grau que podemos desejar, um amor como compreensão, como sumo bem. Será, então, o amor um afeto capaz de aumentar a nossa potência nos possibilitando alcançar a felicidade? É possível, através do amor, que possamos sair da servidão e nos tornar mais livres?

O amor intelectual de Deus nos abre à experiência do múltiplo simultâneo. “Quem tem um corpo apto a muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (E5P39). Relacionando-se com as coisas a partir deste afeto regulador, somos capazes de amá-las sem obsessão, de nos alegrarmos sem excessos. É assim que o percurso da felicidade vai do amor

obsessivo à experiência do múltiplo simultâneo, que o amor intelectual de Deus proporciona. Quanto mais somos livres para amar as coisas sem dependência, obsessão e excesso, mais nos realizamos plenamente como essências singulares.

A beatitude consiste no amor para com Deus (pela prep. 36, justamente com seu esc.), o qual provém, certamente, do terceiro gênero de conhecimento (pelo corolário da proposição 32). Por isso, esse amor (pelas proposições 59 e 3 da P. 3) deve estar referida à mente, à medida que esta age, e, portanto (pela def. 8 da P. 4), ele é a própria virtude. Este era o primeiro ponto. Por outro lado, quanto mais a mente desfruta desse amor divino ou dessa beatitude, tanto mais ela compreende (pela proposição 32), isto é (pelo corolário da proposição 3), tanto maior é o seu poder sobre os afetos e (pela proposição 38) tanto menos ela padece dos afetos que são maus. Assim, porque a mente desfruta desse amor divino e dessa beatitude, ela tem o poder de refrear os apetites lúbricos. E como a potência da mente humana para refrear os afetos consiste exclusivamente no intelecto, ninguém desfruta, pois, dessa beatitude porque refreou os seus afetos, mas em vez disso, o poder de refrear os apetites lúbricos é que provem da própria beatitude. (E5P42D).

Portanto, Spinoza acreditava que a felicidade servia como um modo de expressar a potência de Deus. Não conseguiremos alcançar o mais puro amor intelectual por Deus até que compreendamos verdadeiramente a rede pela qual pertencemos como modos finitos da substância e aprendemos a priorizar nossos sentimentos e ações que nos trazem alegria. E amando a Deus, seremos capazes de amar a nós mesmo e uns aos outros. Esse é, sem dúvida, o árduo, mas possível caminho que conduz à felicidade.



## REFERÊNCIAS

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

CHAUI, Marilena. **Contra a servidão voluntária.** Organizador Homero Santiago. 2. ed., 2. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2021.

CHAUI, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa.** São Paulo: Cia das letras, 2011.

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

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza. (Vincennes 1978-1981).** Tradução de 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. **Spinoza et le problème de l'expression.** Paris: Minuit, 1968.

FRAGOSO, Emanuel. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 11–31, 2005. DOI: 10.23845/kalagatos.v2i4.5678.

FRAGOSO, Emanuel. 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. 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 de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LENOIR, Frédéric. **Sobre a felicidade:** uma viagem filosófica. Tradução de Véra Lucia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2016.

LIMA, Erika Belém. **A trajetória para a beatitude em Benedictus de Spinoza.** 2009. Dissertação (Mestrado Acadêmico de Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em

Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2009. Disponível em: [http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UECE-0\\_cccdf7a289e5a44414f870\\_e48da46f32](http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UECE-0_cccdf7a289e5a44414f870_e48da46f32).

MARIAS, Julian. **A Felicidade Humana**. São Paulo: Duas Cidades, 1989.

PAULA, Marcos Ferreira de. **Alegria e Felicidade**: A presença do Processo Liberador em Espinoza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

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**. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Unicamp, 2015.





## INTRODUÇÃO

*These basic propositions, which permeate Spinoza's whole system, testify to its kinship to the old materialism as well as to the new – to dialectical materialism.* Lyubov Akselrod, em *Spinoza and Materialism*.

Caio Prado Júnior, em *Dialética do Conhecimento*, afirma que a maior dificuldade para compreender a dialética materialista está em que tal análise e exposição giram, aparentemente, à luz da lógica formal clássica que constitui nossa maneira de pensar ordinária, “tenhamos consciência ou não, maneira essa consolidada por séculos de tradição ideológica, e por isso tão solidamente implantada no espírito ou inteligência dos seres humanos e da Cultura” (Prado, 1952, p. 3). Acredito que do mesmo modo, se partirmos de nossos processos habituais de pensamento e raciocínio, que remontam ao dualismo platônico, teremos apenas uma perspectiva ou interpretação metafísica da filosofia de Espinosa, e não do pensamento espinosano. A tradição filosófica ocidental, tentando alcançar a filosofia espinosana de um ponto de vista metafísico, não conseguiu enxergar nada além de um filósofo integrante da tradição racionalista, uma figura disputada na controvérsia Panteísta<sup>1</sup> ou um autor influente no Idealismo Alemão. De todo modo, o espinosismo definitivamente foi visto como uma espécie de anomalia na história do pensamento ocidental, como Gueroult destacou, “no céu da filosofia, Espinosa não parou de brilhar com um brilho singular” (Gueroult, 1968, p. 9, nossa tradução). Outros descreveram sua obra como um “caos impenetrável, um monstro de confusão e escuridão” (Negri, 1993, p. 3). A dissolução do eu, a negação de qualquer separação entre

direito e poder, a rejeição de toda revelação divina, são alguns axiomas de Espinosa que colocam em segundo plano a questão sobre a fundamentação epistemológica, expressa no embate entre empiristas e racionalistas no início da modernidade.

Espinosa negou a tradição e considerou Demócrito, Epicuro e Lucrecio – os fundadores do materialismo – como seus mestres.<sup>2</sup> A unidade do universo é a ideia central do sistema de Espinosa, algumas proposições básicas que decorrem deste princípio universal são a rejeição do ato de criação originária, da teleologia transcendental e o reconhecimento da investigação da causalidade mecânica como método geométrico. Proposições básicas que permeiam todo o sistema espinosano, e que podem ser, facilmente, relacionadas, de maneira geral, com princípios materialistas.

No século XIX, o resgate do pensamento de Espinosa por Hegel marcou um ponto de renovação do espinosismo na modernidade. Ao destacar a relevância do pensamento espinosano em sua própria filosofia, Hegel contribuiu para a redescoberta e valorização das ideias de Espinosa, mal interpretadas ou negligenciadas em épocas anteriores. Schelling reconheceu que Espinosa, “ao unificar pensamento e extensão na Substância, apontou o caminho para uma solução, com a qual ele e então Hegel foram capazes de desenvolver uma concepção dialética do universo” (Lloyd, 2011, p. 225). Macherey diz que o esforço de Espinosa “para pensar o absoluto, mas os limites históricos desse pensamento tornaram impossível ir além, na antecipação de um ponto de vista final, onde Hegel já está situado e a partir do qual ele interpreta todas as filosofias anteriores retrospectivamente” (Macherey, 2011, p. 14). Nas palavras de Harris, a única coisa que

\* Professor da Univassouras/Doutorando UERJ (Rio de Janeiro, Brasil). [kissel.goldblum@univassouras.edu.br](mailto:kissel.goldblum@univassouras.edu.br)

1 Também chamada de *Spinozismusstreit*.

2 Cf. Akselrod, 1952, p. 88.

merece destaque no hegelianismo é que “Hegel em sua Lógica desenvolve basicamente as ideias do espinosismo com relação ao finito e infinito e liberdade e necessidade” (Lloyd, 2001, p. 231). Este resgate hegeliano reabilitou a figura de Espinosa, que passou a ser reconhecida como um dos grandes pensadores da história da filosofia. Hegel, que estava no centro teórico e geográfico das discussões acerca dos embates entre concepções idealistas, materialistas etc., pretendeu superar os paradigmas teórico filosóficos de sua época – munido de ferramentas espinosanas – o que acabou reavivando o interesse geral por Espinosa e expandiu os estudos sobre o espinosismo, presente nas divergências teóricas na Alemanha à época.

Feuerbach, um destes pensadores alemães, fundamentais na história do materialismo, do século XIX, dizia que Espinosa tinha acertado com a sua proposição, ao menos, “paradoxal: Deus é um ser extenso, isto é, material. Encontrou, pelo menos para a sua época, a verdadeira expressão filosófica da tendência materialista dos tempos modernos; legitimou-a e sancionou-a: o próprio Deus é materialista” (Engels, 2002, p. 25). A filosofia de Espinosa consistiria em uma religião, porque não negaria a representação de um Deus imaterial. “Espinosa é o Moisés dos livres pensadores e materialistas modernos” (*Ibidem*). Ao resumir as conclusões do sistema de Espinosa, em *Princípios da Filosofia do Futuro*, Feuerbach destacava: se admitirmos a ausência de objetos e um mundo além de Deus, também devemos aceitar que não há um Deus além do mundo, os objetos e o mundo estariam intrinsecamente ligados a Deus nessa interpretação. O panteísmo espinosano seria uma forma de “ateísmo teológico” que, apesar de negar a teologia, conservaria uma perspectiva teológica. A *causa sui* foi colocada no lugar de um ato de criação. Em síntese, para Feuerbach, teríamos em Espinosa uma “negação da teologia, mas uma negação que ainda professa um ponto de vista teológico” (*ibid*, p. 28).

No século XX, Louis Althusser marcou um novo ponto de inflexão ao afirmar, em *Ler o Capital*, que sua filosofia seguia o caminho aberto por Espinosa e Marx: “a filosofia de Spinoza introduziu uma revolução teórica sem precedentes na história da filosofia [...] nós podemos

considerar Spinoza como o único ancestral direto de Marx do ponto de vista filosófico” (Althusser, 1980, p. 18). Assim, Althusser marca uma renovação da tradição materialista espinosana na contemporaneidade, demarcando uma certa oposição ao estruturalismo, quando uma vez, “reclamou que seus críticos o chamavam de ‘estruturalista’ apenas porque ‘o estruturalismo estava na moda e não era preciso ler sobre ele em livros para poder falar’. Poucos, se é que algum, desses leitores suspeitaram que ele era, em vez disso, um ‘espinosista’” (Montang, 2017, p. 9, nossa tradução).

Foi no final da década de 1960 que surgiu um “novo Espinosa” em uma escola francesa de estudos sobre Espinosa (Vinciguerra 2009). Gilles Deleuze foi, sem dúvida, um dos primeiros a despertar um interesse renovado no espinosismo por meio de sua publicação *Expressionism in Philosophy: Spinoza* (1968). Emergindo do momento do marxismo estruturalista, Etienne Balibar também defendeu, em vários ensaios e livros, a relevância de Espinosa para a antropologia política e a filosofia atuais. Ambos, de maneiras diferentes, assumem a importância da filosofia ética e política de Espinosa como uma ferramenta conceitual para pensar no presente (Balibar, 1997, p. 4).

A aproximação metodológica entre o pensamento de Espinosa e de Marx é incontornável, reconhecidamente, para autores como Étienne Balibar, Alexandre Matheron, Pierre Macherey, Antonio Negri e Warren Montang, entre outros. Franck Fischbach em *Marx with Spinoza*, cita Georgi Plekhanov (um dos fundadores do marxismo junto com Lenin, Rosa Luxemburgo e Karl Kautsky) como um dos principais espinosistas da história do materialismo. Referência para o pensamento de Lenin, Plekhanov afirmava que para negar o idealismo hegeliano, Marx utilizou a perspectiva espinosana de Feuerbach, que afirmava que Espinosa interpretara, em última instância, os “fenômenos naturais como atos de Deus”, conservando assim a dimensão teológica. Portanto, “Feuerbach, ao substituir *Deus sive natura* de Spinoza por *aut Deus au natura*, restaurou a herança de Espinosa e despiu o que Plekhanov chama de sua herança pendente teológica” (Fischbah, 2023, p. 16, nossa tradução). Em outras palavras, se “Marx recuperou algo do espinosismo foi exatamente a

sua concepção de substância na medida em que está engajada em uma ontologia da produção como uma atividade que é infinitamente natural, necessária e materialmente produtiva” (*Ibidem*, nossa tradução).

O 250º aniversário da morte de Espinosa, em 1927, foi comemorado na União Soviética com particular entusiasmo, e todas as principais revistas de filosofia publicaram ensaios sobre seu pensamento. O debate, no entanto, não se concentrou nas ideias de Espinosa em si, mas principalmente na conexão dessas ideias com o materialismo e o marxismo (Maidanski 2012). Durante a década de 1920, os ensaios sobre Espinosa provocaram um conflito entre “Deborinistas” e “Mecanicistas” (Mareeva 2017), com os dois grupos discutindo se Espinosa deveria ser considerado um materialista e o que isso significava. (Stella, 2021, p. 279, nossa tradução).

Os defensores do deborinismo consideravam que o aspecto fundamental do materialismo de Espinosa estava em sua teoria da substância – *sive* (como) – natureza, que em última análise identificava a substância com a extensão. De outro modo, os mecanicistas argumentavam que a substância de Espinosa conservava a equanimidade do mundo, a causalidade mecânica que governa toda a natureza. Afirmavam que os deborinistas estavam equivocados ao considerar a substância com a matéria, pois a matéria, enquanto extensão, era apenas um dos muitos atributos da substância. Para os mecanicistas, o caráter essencial da substância era ser *causa sui*. Nesta esteira, Daniela Stella enfatizou que, em 1932, durante a celebração do 300º aniversário do nascimento de Espinosa, um compromisso foi delineado: ele seria considerado monista e materialista, mas não mais como um precursor do materialismo marxista em si.

Georgi Plekhanov se tornou um nome constantemente mencionado nas discussões sobre Espinosa na ex-URSS. O autor reconheceu a influência de Espinosa em toda a história do materialismo, desde os filósofos franceses do Iluminismo até Marx e Engels. Plekhanov dizia que “o materialismo contemporâneo representa apenas um espinosismo mais ou menos consciente” (Plekhanov *apud* Stella, 2021, nossa tradução), que Espinosa foi o primeiro pensador que entendeu corretamente o problema ontológico fundamental, pois

manteve a unidade do ser e do pensamento, sem reduzir um ao outro. Pensamento e extensão são expressões diferentes de uma mesma substância, o que, por consequência, nos permite ver o ser humano como um só, superando qualquer dualismo entre corpo e mente.

O fato de a substância-natureza de Espinosa ser material e espiritual ao mesmo tempo confirmava essa interpretação, já que Plekhanov pensava que o materialismo autêntico mantém uma “correspondência” entre sujeito e objeto sem reducionismo. Ele escreveu: “nenhum materialista [...] jamais ‘reduziu’ a consciência ao movimento e explicou um pelo outro” (Stella, 2021, p. 282, nossa tradução).

Este artigo se propõe a identificar algumas estruturas elementares do pensamento espinosano, que podem ser entendidas como uma chave para a compreensão de alguns pontos de convergência entre o espinosismo e o materialismo. Ao destacar essas afinidades, explorando como suas concepções se entrelaçam, busco lançar luz sobre possíveis influências do espinosismo na concepção materialista histórico-dialética de Marx. Seguindo as orientações de Macherey, quando afirmou que é “preciso ler Spinoza no presente, atualizá-lo, ou seja, transpô-lo para outra atualidade” (Deleuze, pref). Neste sentido, nosso objetivo é contribuir com uma compreensão mais ampla da filosofia espinosana, para além da velha descrição de Espinosa como o maior dos racionalistas do século XVII.

## 1 A SENSIBILIDADE É UMA ATIVIDADE PRÁTICA

O máximo a que pode chegar o materialismo antigo, o que não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, é contemplar os diversos indivíduos soltos e isolados dentro da “sociedade civil”. Karl Marx em *Teses sobre Feuerbach*.

Demócrito e Epicuro adotaram abordagens, que podemos caracterizar como uma espécie de materialismo contemplativo, cujo objetivo era entender as forças materiais que moldavam o mundo ao redor de um ponto de vista, predominantemente, passivo. Demócrito, por meio de sua teoria atomista, postulou a existência de átomos indivisíveis e eternos como os constituintes fundamentais da realidade, posicionados de tal modo, que não podiam alterar o seu rumo. Epicuro renova as investigações materialistas, incluindo questões subjetivas na análise, como a importância do prazer e da

tranquilidade mental na busca pela felicidade. Para ambos, a realidade era composta por entidades materiais em constante movimento e interação, o conhecimento derivaria da contemplação e observação cuidadosa desses fenômenos naturais. Nesse sentido, ambas as visões, reconhecidamente materialistas, representavam uma tentativa de compreender o mundo material e suas leis subjacentes, oferecendo uma visão que valorizava a contemplação e a análise racional como ferramentas para a compreensão do universo.

No século XIX, a convergência da dialética com a filosofia materialista representou um acabamento histórico metodológico, que alterou a visão tradicional do materialismo contemplativo, baseado na ideia da realidade formada por uma cisão entre ser humano e natureza. O materialismo dialético avançou ao complexificar<sup>3</sup> esta unidade fundamental, ao compreender as forças contraditórias subjacentes, dialeticamente opostas em constante interação, às quais os seres humanos são parte constitutiva, não podendo ser concebidos à parte desta unidade. Enquanto o materialismo contemplativo vê a realidade de forma estática e unidimensional, conservando a separação ontológica entre sujeito e objeto, o materialismo dialético reconhece a dinâmica das contradições de uma perspectiva interna, não externa à coisa. Para o materialismo histórico-dialético, a existência é marcada por tensões e conflitos entre diferentes forças, resultando em mudanças ao longo do tempo. Assim, enquanto o materialismo tradicional tende a simplificar a realidade em termos de uma única substância ou entidade, o materialismo dialético abraça a complexidade e a contradição como características fundamentais da existência.

Ao relacionar as ideias de Espinosa sobre a intelecto e movimento com a perspectiva marxiana da sensibilidade como atividade prática, notamos uma via convergente em relação ao modo como os seres humanos interagem com seu ambiente material e social. Reconhecendo uma maneira abrangente e dinâmica pela qual os seres humanos se

relacionam e modificam as circunstâncias da natureza. O materialismo dialético enfatiza a importância das contradições e dos conflitos como motores da mudança social, o conteúdo da realidade é constituído por forças contraditórias. Nas últimas proposições da parte três da *Ética*, Espinosa descreve uma verdadeira mecânica dos afetos, por exemplo na E3P58Dem, quando demonstra que os seres humanos agem à medida que têm ideias adequadas: “logo, ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas, isto é, à medida que age”. Espinosa e Marx compreenderam que os seres humanos são, primeiramente, educados pelos afetos.

Vejamos a E2P7, a “ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”, Espinosa segue, “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual agir”. Esta noção reúne entendimento e movimento. Na E3P11, se “uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”. Na E2P49dem, ao estabelecer a igualdade entre vontade e intelecto, o pensamento espinosano revela uma profunda interconexão entre entendimento e ação humana: “logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa”. Na E1P32dem, afirma “que a vontade e o intelecto têm, com a natureza de Deus, a mesma relação que o movimento e o repouso”. Este corolário sugere que a vontade, assim como o intelecto, são formas de compreender e agir no mundo. Podemos dizer, dadas as diferenças, que esta concepção está intimamente relacionada à nona tese sobre Feuerbach, onde Marx expõe a sensibilidade como uma atividade prática, destacando a importância da prática humana na transformação e na compreensão do mundo: o “máximo a que pode chegar o materialismo antigo, o que não concebe a sensibilidade como uma atividade prática, é contemplar os diversos indivíduos soltos e isolados dentro da ‘sociedade civil’” (Marx, 2002). É improvável que o leitor familiarizado com a *Ética* não se recorde de Espinosa quando lê “não concebe a sensibilidade uma atividade prática”, porque Espinosa é exatamente o autor que concebe a sensibilidade como uma atividade prática.<sup>4</sup>

3 Essa mudança se assemelha, dadas as diferenças, com o que ocorreu com a evolução dos modelos atômicos, desde Dalton, que concebia o átomo como uma unidade simples, até Bohr, que entendeu a complexidade que constitui a unidade simples.

4 Cf. Sévérac, *Conhecimento e afetividade em Spinoza*, 2009.

## 2 DIALÉTICA ESPINOSANA – A INTERPENETRAÇÃO DOS OPOSTOS – DA SUBSTÂNCIA INFINITA E DO ATRIBUTO FINITO

*Spinoza was a great materialistic thinker, and in this respect he should be considered a predecessor of dialectical materialism. The contemporary proletariat is Spinoza's only genuine heir.* Abram Deborin em *Spinoza's World-View*.

Espinosa foi um filósofo que pensou radicalmente a respeito da relação entre as coisas individuais – finitas – e a natureza como um todo – infinita. Toda coisa individual depende de outra coisa para existir, enquanto o infinito contém a causa de sua própria existência dentro de si. Em *El materialismo de Espinosa*, Garcia afirma que as ideias metafísicas de eternidade e “infinito são inteiramente essenciais no pensamento de Espinosa: isso dá origem a uma dialética constante ‘infinito-finitude’, ‘eternidade-duração’, que mais do que ‘explicada’ por Hallett a partir de posições sob cuja luz as afirmações de Espinosa são iluminadas” (Peña, 1974, p. 9, nossa tradução). No E1P8esco1, como “na verdade, ser finito é, parcialmente, uma negação e ser infinito, uma afirmação absoluta da existência de uma natureza, segue-se, portanto, simplesmente pela prop. 7, que toda substância deve ser infinita.” Na carta 50, no “que diz respeito à ideia, de que forma é uma negação, mas não qualquer coisa de positiva, é evidente que a pura matéria, considerada como indefinida, não pode ter forma, só havendo forma em corpos finitos e limitados”. Portanto, a parte, a modificação, é uma negação do infinito, uma negação da totalidade positiva infinita. Desta imensidão, expressam-se partes, que, obviamente, para existir como parte, necessitam de uma definição que a separe do todo infinito: isto não é infinito, porque é isso. Esta negação positiva aponta à coisa ou ao pensamento, ao apontar o que não é. A matemática, por exemplo, é uma linguagem que, por meio de unidades finitas, tenta dar conta de um universo infinito.

A perspectiva de negação do infinito está relacionada à compreensão da realidade como um processo dinâmico e em constante movimento – em ato – no qual a duração é composta de negações do infinito. Ao considerar que as coisas estão sujeitas a contradições e transformações, o materialismo dialético sugere que a partir de negações específicas

do absolutamente infinito ou eterno, origina-se a duração. Portanto, a ideia de negação do infinito na concepção materialista histórica-dialética reflete a ênfase na historicidade, na relatividade e na mutabilidade das formas e estruturas da realidade. Na introdução de sua tradução para o inglês da *Fenomenologia do Espírito*, Robert Hartman afirma, que “a fórmula espinosana *Deus sive natura* transforma-se na fórmula hegeliana *Deus sive historia*” (Hegel, 1953, p. xxi).

A Natureza é *ens absolute indeterminatum*, nada pode explicar o que seja Deus, por isso dizemos que Deus é infinito. Quando Espinosa diz – *omnis determinatio est negatio* – entende-se também que toda determinação é uma negação, toda coisa particular contém em si uma negação. No BT, o autor diz: “parte e todo não são entes verdadeiros ou reais, mas somente entes de razão e, por conseguinte, na Natureza não existe nem todo nem parte” (BTII, p.59). A palavra não diz exatamente o que é a coisa em particular, mas de certo modo, o que não é. “Por outro lado, todas as definições negativas da natureza como um todo (‘infinito’, ‘ilimitado’, ‘indivisível’, ‘não causado’ etc.) expressam não negação, mas, pelo contrário, suas determinações absolutamente positivas. A negação aqui se transforma dialeticamente em afirmação”. (Deborin, p. 10, nossa tradução). Mas todas as definições positivas de coisas finitas expressam negação, o que revela uma natureza dialética. Em referência esta dinâmica dialética, Espinosa utiliza o famoso exemplo sobre o sistema sanguíneo, na carta 32:

Podemos e devemos conceber todos os corpos da Natureza do mesmo modo que fizemos com o sangue: com efeito, todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto.

Este exemplo demonstra inegavelmente uma perspectiva dialética. Espinosa revela a indivisível interconexão dos corpos na natureza, devido a sua relação intrínseca de movimento e o repouso. A visão de Espinosa sobre os corpos se

determinando reciprocamente, constantemente, para existir e operar em relações determinadas, reflete a ideia dialética de interdependência e contradição. Esta noção é outra característica de um pensamento dialético: a interpenetração dos opostos. Portanto, ao descrever a negação positiva, a relação entre o infinito e o finito, buscando definir uma estrutura dinâmica subjacente à matriz da experiência, Espinosa antecipa, de certo modo, alguns pressupostos do pensamento materialista histórico-dialético. Plekhanov afirma que a *Carta 50* expõe alguns fundamentos que revelam a filosofia de Espinosa como um dos principais pensadores da dialética.

O termo *moeda* é uma **indicação** de um gênero - um *insight*. Portanto, uma coisa não pode ser única, a não ser que se tenha concebido alguma outra que concorde – *convenit* – com ela. Visto que a existência de Deus é sua própria essência e que, portanto, não podemos formar uma ideia universal dessa essência, certamente dizer que Deus é único revela que não se tem uma ideia verdadeira, ou que se fala impropriamente dele. A figura, portanto, não é algo positivo mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser (*ejus non esse*). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação. [...] **Pois aquele que diz que percebe uma figura não indica outra coisa senão que concebe uma coisa determinada e por qual acordo ela é determinada.** Essa determinação, portanto, não pertence à coisa que está ao lado de si mesma: mas o oposto é ao seu não-ser. Porque, então, a figura nada mais é do que a determinação, e a determinação é a negação; não pode, como já foi dito, ser outra coisa senão negação. (Grifo nosso).

Todas as coisas naturais agem umas sobre as outras, ou seja, existem em interação recíproca. Cada corpo é uma parte do universo e está conectado com todas as suas outras partes, bem como dependente do todo. Para Espinosa, a natureza é composta por “indivíduos, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de

maneiras infinitas sem qualquer mudança no indivíduo como um todo” (EIIP13). O aspecto de todo o universo – *facies otius universi* – permanece inalterado, não obstante de todas as modificações de suas partes. De uma perspectiva extensional, podemos identificar partes individuais que se diferenciam pelo *movimento e repouso*, também partes individuais justapostas que constituem *indivíduos*, portanto, com um pano de fundo materialista. Essa pluralidade de indivíduos se relacionam no sentido em que constituem um mesmo indivíduo, no mesmo sentido em que um indivíduo é composto de vários modos, “concebemos facilmente que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos variam de indefinidas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (*Ibidem*).

A essência objetiva dessa proporção existente e que está no atributo pensante, dizemos que é a mente do corpo. Assim, se uma dessas modificações (o repouso ou o movimento) se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera para mais ou para menos, também a ideia se altera na mesma medida; por exemplo se o repouso vem a aumentar e o movimento a diminuir, assim é causada a dor ou a tristeza que denominamos frio. Pelo contrário, se o movimento é que cresce, assim é causada a dor que denominamos calor” (BT, PII, Apên, §15).

### 3 A CAUSA EFICIENTE DO MUNDO – SOMOS COMO PRODUZIMOS – DEUS SIVE HISTORIA

Desvendar o caráter histórico do documento implicará, de um lado, decifrar a maneira como o passado experimentava a relação entre um povo determinado e seu deus e, por outro, desvendar as representações que o presente constrói a partir da autoridade conferida ao passado. Para fazê-lo, no entanto, Espinosa afirma que não buscará a verdade contida no texto e sim o seu sentido... Espinosa não pretende, de modo algum, encontrar os fatos que causaram o discurso, mas encontrar neste último a história que o produziu. Marilena Chaui em *Política em Espinosa*.

No marxismo, há uma discussão contínua sobre a relação entre História e Natureza na teoria de Marx. Alguns teóricos, como Kolakowski e Althusser, que enfatizaram a primazia das relações sociais e das estruturas econômicas na determinação do desenvolvimento histórico, argumentam que a história humana se desenvolve independentemente da Natureza,

destacando o papel das relações sociais, das forças produtivas e das contradições internas como motores do progresso histórico. Por outro lado, outros, como Kovel e Mészáros, associados à tradição do ecossocialismo, enfatizam a interconexão inextricável entre sociedade e ambiente natural. Essa perspectiva ressalta como as condições materiais, incluindo recursos naturais e sistemas ecológicos, moldam as estruturas sociais, as formas de produção e as lutas de classe. Argumenta-se que ignorar essa interdependência pode levar a uma compreensão incompleta das dinâmicas sociais e dos desafios enfrentados pela humanidade, especialmente em um contexto de crise ambiental global. Sustentamos que Marx, seguindo Espinosa, só pode pensar na história como parte da natureza, ou seja, para ambos, a história humana não está separada da natureza, mas é intrinsecamente conectada a ela. Nessa perspectiva, a história é vista como parte integrante do processo natural, influenciada por leis e dinâmicas que regem tanto a historicidade quanto a natureza.

O que preserva Marx de hipostasiar a historicidade é, como já vimos, precisamente seu espinosismo. Se há uma filosofia que não conhece a oposição entre natureza e história e que resiste a postular sua separação, essa é a filosofia de Espinosa. Não apenas porque para Espinosa não há diferença real entre natureza e história, mas também porque para Espinosa é difícil, até mesmo, esperar entender a história se a isolarmos da ordem geral da natureza (Fischbach, 2023, p. 37, nossa tradução).

Para o espinosismo, apenas o conhecimento da natureza torna possível a compreensão da história. A história está relacionada com o esforço natural dos seres humanos para socializar, para criar as condições possíveis para perseverarem, para comporem seus poderes. Podemos, portanto, dizer, seguindo Étienne Balibar, que para Espinosa “a natureza nada mais é do que uma nova forma de pensar a história, **de acordo com um método de exegese racional que procura explicar os acontecimentos pelas suas causas**” (Balibar, 2008, p. 36, nossa tradução, grifo nosso). Do mesmo modo, o conhecimento histórico não pode ser de uma ordem diferente do conhecimento natural, porque os atores da história são nada mais do que partes da natureza. A inseparabilidade da história e da natureza significa que não há um

acontecimento histórico que não seja também um acontecimento natural, a natureza é um fato histórico. A *Ideologia Alemã*, onde se encontra a famosa declaração de que “só conhecemos uma ciência, a ciência da história”.

O ser humano é um modo finito entre uma infinidade de outros modos da natureza, encontramos-nos imersos em um oceano de possibilidades contra as quais não podemos competir. Para Espinosa, o homem deve, antes de tudo, ser compreendido como um modo finito, o ser humano é primariamente uma parte integrante da natureza, um modo no mundo. Em *O Capital*, Marx diz que “O próprio homem, considerado como mera existência de força de trabalho, é um objeto natural, uma coisa, embora uma coisa viva, autoconsciente, sendo o próprio trabalho a exteriorização material dessa força” (Marx, 2011, p. 358). Espinosa nos explica que, por *atributo*, devemos entender aquilo que um intelecto (entendimento) percebe de uma Substância como constituindo sua essência. O homem como um modo de um atributo da natureza não é uma substância que exista independentemente de qualquer outra coisa. O entendimento das maneiras pelas quais o homem conhece a si só pode ser alcançado a partir da percepção de que o homem, inevitavelmente, insere-se na totalidade da natureza, da mesma forma com que um atributo constitui a essência da substância. Partimos de uma materialidade, como Marx diz em *18 de Brumário*: “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem como podem” (Marx, 2011, p. 25). Ademais, como diz Espinosa: “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta” (EIVApêncap7).

Foi a partir da filosofia de Espinosa, que Marx pôde erigir uma perspectiva propriamente ontológica das ações humanas. Procurando entender o que esta visão representa na prática epistemológica e ontológica de sua filosofia, nos deparamos com uma Substância composta de infinitos atributos de infinitos modos, devemos compreendê-la, portanto, por meio de uma estrutura infinita que se organiza de maneira certa e determinada. Neste sentido, entendemos o que Lorenzo Vinciguerra quis dizer com – “a epistemologia anda de mãos dadas com a ontologia” (Vinciguerra, 2012, p. 131, nossa tradução). Em Espinosa, todas as

coisas serão referidas como um modo de ser-ente<sup>5</sup>, dado que **sua essência objetiva não é distinta da ideia do corpo existente em ato**. Eu sou um modo de ser-ente, você é um modo de ser-ente, este computador em que escrevo esse artigo é um modo de ser-ente, Espinosa era um modo de ser-ente. O que tem o nome de flor é um modo “florido” de ser-ente. O conhecedor e o conhecido se transformam em um *sendo-conhecendo*. A filosofia espinosana explica que o que existe é um único substantivo verdadeiro: ser e suas ações, ou Deus e a natureza. Seu efeito é de natureza ontológica, pois demonstram a inserção da humanidade na ordem natural comum, ao invés de serem vistas como uma exceção a ela. Considerar as paixões humanas com seriedade, entendendo-as como resultados de interações entre diferentes partes da natureza, implica reconhecer a origem da servidão apaixonada dos seres humanos, uma vez que são seres naturais e vivos. O que acaba por conduzir “Spinoza e Marx a uma conclusão comum: que a existência individual é relativa, que nenhum indivíduo existe ou pode ser concebido por si mesmo independentemente de suas relações com outras partes da natureza” (Fischbach, 2023, p. 25).

Um indivíduo singular deve ser entendido como sendo ao mesmo tempo relativo tanto às partes que o compõem como ao conjunto maior do qual faz parte. Por outras palavras, é um ser apenas relativa e momentaneamente individualizado, pois a sua existência individual provém do conjunto das suas relações com outras partes da natureza, conjunto que se estabiliza provisoriamente de modo a permitir o surgimento, em si mesmo do indivíduo singular (*Ibidem*).

Para Marx, toda “vida social é essencialmente prática” (Marx, 2002). Para o autor da *Ética*, há uma relação incontornável entre liberdade e necessidade, que consiste no conhecimento das causas da produção das coisas e das ideias,

5 A palavra *essência* em português não é uma tradução da palavra *essentia* em latim, mas uma transliteração, *essentia* em sua raiz advém do termo *esse* (ser). “O verbo latino para ‘ser’ é *esse*. Com ele formamos os participios presentes *essentia* e *ens*, e o gerúndio *essendi* (*Essentia* foi traduzido para o inglês como ‘essence’ (essência) e *ens* como ‘being’ (ser). De fato, ‘essence’ não é uma tradução de *essentia*. É uma transliteração. [...] cada vez que em uma tradução inglesa ou espanhola de BDS o leitor encontra a palavra ‘essence’ (essência) deve substituí-la por ‘being’ (ser-ente)” (Wienpahl, 1979, p. 70).

isto é, no conhecimento das leis da natureza, no modo como as circunstâncias foram produzidas. Espinosa demonstrou que o movimento está em relação à extensão assim como o intelecto está para o pensamento, ou seja, o intelecto é o movimento do pensamento e o movimento é o intelecto da extensão. Por este motivo, a potência atual de agir é idêntica à potência atual de pensar. “Parece-me que Espinosa estabeleceu uma proposição materialista extraordinariamente importante, que pode ser expressa resumidamente como: a matéria é capaz de pensar (Deborin, 2020, p. 11, nossa tradução). Corpo é um modo que exprime de maneira definida e determinada a essência de Deus, enquanto considerada uma coisa extensa, enquanto a mente é uma ideia de uma coisa existente em ato. O que existe é uma substância que é, ao mesmo tempo, extensa e pensante. De acordo com Deborin, o que “Espinosa chama de Substância, em sua linguagem, quando traduzida para a linguagem cotidiana, podemos chamar de matéria” (*Ibidem*), o pensamento é uma coisa com tanta materialidade quanto a extensão, por este motivo. Ao tratarmos tradicionalmente o pensamento por meio de categorias ideais, perdemos de vista seu caráter material.

Neste sentido, como a ideia, o conteúdo do pensamento, está sempre relacionada “a uma coisa existente em ato”, a verdade é a explicação da causa da coisa ou da ideia, ela causa a coisa (ou ideia), a verdade não é apenas um símbolo, apenas uma expressão transcendental, uma palavra; a verdade não representa a coisa, ela a causa. Nesse sentido, podemos dizer, que contra a verdade não há argumento, porque não há argumento contra aquilo que é: a verdade é o que acontece. Assim, a verdade tem sido interpretada como uma relação correta de adequação entre símbolos, entre o conceito e a coisa mesma (“cadeira”-cadeira, “ser humano”-ser humano etc.) como proteínas que encontram seus receptores corretos. De outro modo, a verdade expressa a necessidade de sua produção. Por este motivo, Espinosa disse que o desejo é a essência humana.

#### 4 A MULTIDÃO E O SER SOCIAL CONTRA A ILUSÃO INDIVIDUAL

*Spinoza remains an anomaly, but one whose radical exteriority to the problematic of liberalism makes possible a critique of it First, Spinoza rejects any dissociation of right and power: it*

*makes no sense to speak of having the right to do what we have not the power to do. Once we conceive of politics as power the individual ceases to be a meaningful unit of analysis. Montang em New Spinoza.*

Para Espinosa, “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem” (EIVP18esc), a aliança do ser humano com a natureza não pode ser vitoriosa na solidão, mas somente coletivamente, por meio do direito natural da multidão. Podemos dizer, que a razão encaminha o ser humano à liberdade, uma vez que Espinosa não aceita a existência do sujeito substancial. Somente no contexto coletivo é que o indivíduo pode desenvolver plenamente seus poderes e alcançar a máxima felicidade e perfeição. “E, nesse sentido, o proletariado contemporâneo está se esforçando para realizar o ideal proposto por Espinosa, independentemente do que Espinosa entendeu concretamente por uma organização social na qual todos os homens deveriam formar um só corpo e uma só mente” (Deborin, 2020, p. 12). Neste sentido, Negri aponta para uma ação da multidão que não passa por nenhuma espécie de mediação de poder, localizando o espinosismo no curso da história da filosofia materialista, ainda pouco debatida. “A força do trabalho de Negri está em sua identificação de Espinosa como o primeiro filósofo a ver a sociedade como ‘constituída’ pelo poder das massas (*multitudo*) e, portanto, o primeiro a empreender uma investigação, em vez de uma negação da ‘multidão’” (Montang, p. 18, nossa tradução). Deleuze, em seu prefácio para *A Anomalia Selvagem*, de Negri, afirma: “O que quer dizer que não há necessidade, em princípio, de uma mediação para constituir as relações que correspondem às forças. [...] Spinoza pensa imediatamente em termos de *multitudo* e não de indivíduo” (Negri, 1993, p. 7).

Contra o mito da autonomia de uma subjetividade extranatural que subordina absolutamente a natureza objetiva, e as ilusões que inevitavelmente acompanham esse mito, para Espinosa o conhecimento e o domínio da natureza são socialmente condicionados, relacionado com a realidade da natureza, com o absoluto. Kosík afirma que de Heráclito e Espinosa, temos a ideia que “o homem reconheceu a natureza como a totalidade absoluta e inesgotável com a qual ele define

para sempre de novo a sua relação, ao longo da história” (Kosík, 1969, p. 151). O que significa que um ser que parte da natureza só pode ter um conhecimento parcial da natureza. Portanto, não há sinais da verdade, o “verdadeiro Método não é buscar um signo da verdade depois da aquisição das ideias” (TIE§36). O conhecimento da Natureza, portanto, não pode ser alcançado por meio de um método analógico, ou seja, um conjunto determinado de ideias que, de alguma maneira, adquire autoridade como *método prévio* capaz de tematizar nosso acesso aos sinais da verdade. “Seu materialismo, como Feuerbach observou, estava revestido de um traje teológico, mas o importante era que, de qualquer forma, ele eliminou o dualismo da mente e da natureza” (Deborin, 2020, p. 3). Conhecer a Natureza é um processo que consiste em compreender os atributos que nos explicam e envolvem desde uma perspectiva interna, e não externa à coisa.

Portanto, se não há qualquer privilégio gnoseológico do *cogito* cartesiano, dado que “é impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta” (E4Apêncap7) – quem é o ser político que age, se não o indivíduo? Esta questão nos remete à relação entre a mudança das circunstâncias da natureza e a ação da atividade humana. O próprio autor reconhece a dificuldade desta questão ao menos duas vezes em *Pensamentos Metafísicos*: “nenhum homem quer ou opera algo a não ser o que Deus decretou desde toda eternidade que ele quisesse e operasse. De que modo isso pode ocorrer, preservada a liberdade humana, excede nossa compreensão” (PMPICap3). E, também, quando afirma:

Agora, para que se pudesse entender devidamente a ubiquidade de Deus ou sua presença em cada coisa, necessariamente dever-se-ia penetrar a natureza íntima da vontade divina, pela qual criou as coisas e pela qual as procria continuamente; como isso supera a compreensão humana, é impossível explicar de que maneira Deus está em toda parte. (PM, PII, cap. III).

Nas *Contribuições à Crítica da Economia Política*, Marx afirma que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social o que determina sua consciência” (Marx, 2008, p. 47). Na *Ética*, Espinosa demonstra que o “que, primeiramente, constitui o ser atual

da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” (EIIP11). À luz da perspectiva espinosana de indivíduo, nota-se, dado que a toda a extensão é composta apenas por corpos, ou seja, partes individuais e partes individuais justapostas que, por sua vez, constituem *indivíduos* (que se diferenciam pelo *movimento e repouso*)<sup>6</sup>. Ao longo da história, uma pluralidade de indivíduos simples se desenvolveu, inicialmente, a partir da formação da vida por meios unicelulares, estruturas rudimentares, que possuíam poucas possibilidades de responder aos estímulos ambientais simples. Com o tempo, a evolução favoreceu o desenvolvimento de organismos, de indivíduos, todavia, mais complexos capazes de processar informações de maneira mais eficiente, o que levou à formação de estruturas mais especializadas, como sistemas nervosos primitivos.

Os seres humanos, em Espinosa, precisam ser compreendidos dentro dos limites das relações sociais e das condições materiais de existência, das leis naturais. A *multidão* que possui uma história, que se organiza como produz e que existe no ato da sua existência: nos organizamos como produzimos. “Eis por que Espinosa pode buscar o fundamento natural da política na instauração de direitos comuns e, portanto, na *multidão*” (Chauí, 2003, p. 178). Os humanos, pelas suas relações, engendram uma realidade sócio-humana que transcende a natureza e através da história definem o seu lugar no universo; mas sempre o fazem dentro da natureza e como parte dela. A aparente contradição entre, de um lado, a perspectiva infinita da natureza e, do outro, de um ser humano finito que age de acordo com sua própria natureza, em função de sua própria utilidade, como quer que seja, “Deus é a única causa de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência” (E2P10esc). A passividade só existe como algo relativo ao indivíduo específico, a um modo finito existente, ao qual faz sentido a ideia de uma redução da atividade. Um indivíduo passivo ou um indivíduo constrangido é determinado por algo que não ele mesmo a produzir um efeito, mas esse efeito participa da substância. Essa causa não é o indivíduo singular em questão, e o efeito produzido não é explicado por seu poder de agir, mas pelo poder de outra coisa,

6 Cf. EIIP13.

por um poder que passa por ele, atravessando o indivíduo, mas não começando com ele.

## CONCLUSÃO

É admirável que se tenha prevalecido na história, como Gainza explicitou, “uma compreensão idealista ou intelectualista do pensamento de Espinosa, chegando a conformar-se uma espécie de marco instituído da interpretação” (Gainza, 2011, p. 15). Diante algumas passagens centrais da *Ética*: como a E2P7, a “ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”; a E2P11, “*Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis*”, ou seja, o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato; a E2P13, o “objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”; o E2P13esc, “ninguém será capaz de compreender essa união [da mente e corpo] adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo” ou, ainda, na Definição Geral dos Afetos na parte três da *Ética*: “pois, quando disse que a potência de pensar da mente era aumentada ou diminuída, não quis dizer senão que a mente formava, de seu corpo ou de alguma de suas partes, uma ideia que expressava mais ou menos realidade do que a que afirmava a respeito de seu corpo”. Pois a superioridade das ideias e a potência atual de pensar avaliam-se pela superioridade do objeto, evidencia-se o inegável caráter materialista de sua tese. A extensão assume um lugar de importância primária, que condiciona a experiência unificada depende do conhecimento preliminar – *primum* – adequado da extensão. Nós, como materialistas dialéticos, “afirmamos que a consciência é determinada pela existência; a aplicação correta desse princípio metodológico deve nos levar à conclusão de que em toda manifestação da consciência, por mais complexa que seja, a existência é revelada” (Askerod, 1952, p. 66). Para o espinosismo, a ideia adequada é a ideia inicial com a qual o método começa. O objeto da ideia mais clara e distinta é a substância ou Deus; e a mente do homem possui esta ideia adequada. “A mente humana tem um conhecimento adequado da

essência eterna e infinita de Deus”, diz a E2P47. Este conhecimento de Deus é para Espinosa a fonte fundamental da verdade. Todas as ideias, na medida em que se referem a Deus, são verdadeiras” (E2P31). No BT, Espinosa repete diversas vezes: “a ideia nasce de um objeto que é existente na natureza” (BT2Apen12).

Procuramos descobrir algumas trilhas de leitura, que nos permitem vislumbrar, na filosofia espinosana, uma síntese poderosa entre a dialética e o materialismo, transcendendo as dicotomias tradicionais e estabelecendo uma abordagem que abarca tanto o aspecto racional quanto o afetivo do conhecimento humano. Em Espinosa, a convergência da dialética e do materialismo se manifesta na identificação da vontade com o intelecto, onde o desejo e a razão não são separados, mas sim integrados em um único processo de compreensão e ação. A fusão entre o finito e o infinito reflete-se na visão espinosana do universo como uma substância única e infinita, na qual todos os seres e eventos são modos finitos dessa substância. Assim, a convergência entre o objetivo e o subjetivo, a negação específica e a afirmação infinita, se revela em Espinosa como a unidade essencial que permeia toda a realidade, oferecendo uma perspectiva filosófica rica e complexa que transcende dualismos simplistas.

Há uma quantidade razoável de autores que buscaram e que buscam uma aproximação entre o espinosismo e o marxismo. Em “The only Materialist Tradition”, Louis Althusser fala de uma história materialista “através de Pascal, Espinosa, Hobbes, Rousseau e, talvez, especialmente, Maquiavel” (Althusser, 2013, p. 1). Georgi Plekhanov, que junto com Deborin, são os principais pensadores espinosistas russos do início do século XX, foi também “o pai do marxismo russo, foi quem introduziu o termo materialismo dialético na literatura marxista” (Maisuria, p. 186). Negri, em *Kayròs, Alma Vênus e Multitudo*, afirma que, sem dúvida, “a filosofia moderna, de Maquiavel, Espinosa e Marx, construiu as premissas de uma nova definição de materialismo” (Negri, 2003, p. 87). Em *Anomalia Selvagem*, o autor apresenta Espinosa como responsável pela “fundação do materialismo histórico, de sua beleza” (Negri, 1993, p. 31). Um autor contemporâneo estadunidense, Jason Read, lançou recentemente a obra *The Double*

*Shift: Spinoza and Marx on the Politics of Work*. Nesta esteira, este artigo procura contribuir aos estudos, jogando luz sobre alguns fundamentos teóricos metodológicos, que podem nos auxiliar a pensar em algumas estruturas da teoria do conhecimento de Espinosa, que compõem as bases do marxismo, ou seja, encontrando o espinosismo na origem do materialismo histórico-dialético.

Portanto, apenas identificamos e exploramos, brevemente, alguns caminhos teórico-metodológicos que aproximam o espinosismo da origem do materialismo histórico-dialético ou, ao menos, demonstram como Espinosa assentou o terreno para a sua posterior fundação no século XIX. Sabemos, no entanto, que estes pontos necessitam de uma análise e um desenvolvimento mais aprofundado que pudesse, de fato, consolidar estas ideias que propomos, mas, entretanto, os limites de um artigo não permitiriam. Todavia, ao evidenciar a concepção de *idea rei alicuius singularis actu existentis*, a dialética de negação do infinito, a centralidade do afeto para o conhecimento, a dinâmica entre o movimento e o repouso – alicerces que fizeram com que o espinosismo se distanciasse da matriz filosófica predominante de sua época, e que caracterizaram o pensamento de Espinosa como uma espécie de anomalia na história do pensamento ocidental –, desejamos apenas expor algumas entradas de possíveis caminhos, que trilhados e explorados corretamente podem revelar a filosofia de Espinosa como germe do materialismo histórico-dialético. Marx assume em meados do século XIX, a cadeira marginal da História, que pertenceu à Espinosa desde o século XVII, como Arnold Zweig afirma, em *O Pensamento Vivo de Spinoza*: somente os homens de hoje em dia podem medir o que, realmente, significou a palavra *espinosista* à época: traduzindo-a por *bolchevique* (Zweig, 1941, p. 23).



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- AKSELROD, L. I. **“Spinoza and materialism”**. Kline, George Louis Spinoza in Soviet philosophy: a series of essays, selected and translated, and with an introduction. Westport, CT: Hyperion Press, 1952.
- ALTHUSSER, Louis. **Posições II**. São Paulo: Graal, 1978.
- ALTHUSSER, Louis; ESTABLET, Roger. **Ler O Capital**. São Paulo: Zahar, 1980.
- ALTHUSSER, Louis. **“The Only Materialist Tradition, Part I: Spinoza.”** In The New Spinoza, edited by Ted Stolze and Warren Montag, 3–19.
- BALIBAR, Etienne. **Spinoza and Politics**. Translated by Peter Sonwdon. London, Verso, 2008.
- BALIBAR, Etienne. **Masses, Classes and Ideas studies on politics and philosophy before and after Marx**. NY: British Library, 1994.
- BALIBAR, Etienne. **Spinoza, from individuality to transindividuality**. London: Eburon Delff, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- DEBORIN, Abram. “Spinoza’s World-View” in: **Spinoza in Soviet Philosophy: A Series of Essays**, selected and translated, and with an introduction by George L. Kline (London: Routledge and Paul, 1952), pp. 90-119.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o Problema da Expressão**. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ENGELS, Friedrich. **A Dialética da natureza**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- ENGELS, Friedrich. **Princípios da Filosofia do Futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2002.
- FISCHBACH, Franck. **Marx with Spinoza: Production, Alienation, History**. Edinburgh University Press, 2023.
- GAINZA, Mariana. **Espinosa, uma filosofia materialista do infinito positivo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Fapesp, 2011.
- GUEROULT, Martial. **“Spinoza”**. Paris: Aubier Montaigne, v. 2 (*Analyse et Raisons*). v. 1 (Dieu), 1974.
- KOSIK, Karel. **A Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- LLOYD, Genevieve. **Spinoza: critical assessments**. New York: Routledge, vol. IV, 2001.
- MACHEREY, Pierre. **Hegel or Spinoza**. Minnesota: Univ Of Minnesota Press. 2011.
- MARX, Karl. **Teses sobre Feuerbach**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MARX, Karl. **18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. **O Capital vol. 1**. São Paulo: Boitempo, 2023.
- MONTAG, Warren e TZOZE, Ted. **The New Spinoza**. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.
- NEGRI, Antonio. **Anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- NEGRI, Antonio. **Kairòs, Alma Venus, Multidão**. São Paulo: Lamparina. 2003.
- PEÑA, Vidal. “El Materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista”. **Revista de Occidente**, Madrid 1974, n. 5, p.1-190, 1974.
- PLEKHANOV, Georgi. **A Concepção materialista da História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- PLEKHANOV, Georgi. **“Fundamental Problems of Marxism”**, 1907.
- PRADO, Caio. **Dialética do Conhecimento**. São Paulo: Brasiliense, 1952.
- SÉVÉRAC, Pascal. “Conhecimento e afetividade em Spinoza”. Trad. Homero Santiago. In: MARTINS, A (Orgs.). **O mais potente dos afetos**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 17-36.
- STELLA, Daniela. “Interpretations of Spinoza in early Russian Marxism”. **Stud East Eur Thought** 74, pp. 279–296, 2022.

VINCIGUERRA, Lorenzo. **Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination.** Paris: Vrin, 2005.

VINCIGUERRA, Lorenzo. 2012. "Mark, Image, Sign: A Semiotic Approach to Spinoza". **European Journal of Philosophy**, n. 523, p. 130-144, 2012.

WIENPAHL, Paul. **The Radical Spinoza.** New York: New York University Press, 1979.

ZWEIG, Arnold. **O pensamento vivo de Spinoza.** São Paulo: Martins, 1941.





# SPINOZA EXPLICADO PARA MINHA TURMA DE ENSINO MÉDIO

Nilton Pereira \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.12915>

## INTRODUÇÃO

A escrita deste artigo decorre de uma tentativa de imaginar como seria explicar o pensamento de Spinoza para jovens da escola básica. Portanto, o texto procura mostrar as ideias do filósofo como elementos importantes para a condução da vida, de maneira que os estudantes consigam aproveitar os ensinamentos de Spinoza para pensar e imaginar a vida. A escrita é de um professor, preocupado em permitir o acesso à complexidade do pensamento da ontologia spinozana para os jovens.

Como pensa Deleuze (2002), a filosofia de Spinoza é prática e, estranhamente, simples. O método geométrico de apresentação e demonstração, na *Ética* (2017), assusta, mas tudo o que o filósofo pensou foi para este mundo, o que existe necessariamente e que não pode ser julgado por um Ser superior ou extra mundo.

## OS ENCONTROS NECESSÁRIOS

Vamos imaginar que nosso dia inicia, saímos de casa e, ao dobrar a esquina, tropeçamos em uma pedra e caímos com o rosto no chão, temos dor e uma certa vergonha de seguir adiante. Sentados no fio da calçada pensamos, mas afinal de contas, o que é nosso corpo? O que é essa pedra? E o que é essa sensação de vergonha e de dor que senti?

Eis as perguntas que nos levam para o centro do pensamento de Spinoza. Um exemplo tão trivial parece ter pouca relevância filosófica, mas, tal exemplo nos levará direto para 1) a

univocidade do ser; 2) para a imanência; 3) para a ética e para os afetos; e mais.

Tudo se passa como se o Chão, a pedra, o meu corpo, o vento, o ar que respiro, fossem corpos. E tais corpos simplesmente existem. Sim, apenas existem, eles não têm qualquer finalidade. A pedra não existe com o fim de me machucar, meu corpo não existe com a finalidade de alcançar o paraíso, em algum lugar que não sabemos bem onde fica, o chão não tem por finalidade me causar dor. Tudo é simples. Mas, simples e necessário. Ou seja, no mundo nada está devendo ou mesmo inacabado, as coisas apenas existem. Logo, a essência de qualquer coisa é resumida à sua existência. Ou seja, existir é necessário.

Os encontros são necessários. Só existimos na medida dos nossos encontros. Encontro com a pedra, com o ar que respiro, com o chão, com o vento. São os encontros com outros corpos que criam marcas em mim, que me tocam, que me afetam. Esses encontros são também necessários e não existem por alguma razão de um Ser superior que lhes determina, eles apenas existem e ponto. É muito simples.

Os corpos, que se encontram, continuamente, são compostos, composições, de infinitos outros corpos, nossos corpos humanos, por exemplo, são constituídos de infinitas células, átomos, veias e etc.... E, além disso, nossos corpos se compõem, constantemente, a cada átimo de segundo, com outros corpos e, digamos que essas composições são uma espécie de nossa história, de nossos modos de ser. Então, se nos perguntam o que somos, poderíamos bem responder, somos composições, devires, porque a todo o momento nos compomos, pelos encontros que temos, desde com o ar que respiramos até as pedras que tropeçamos.

Os encontros que temos com outros corpos, como dissemos, produzem marcas, nos

\* Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1992), Mestre em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1998) e Doutor em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2004). Pós-doutorado em História Medieval, na UFRGS. Atualmente é professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), da área de Ensino de História. Pesquisa o Ensino de História como arte de criar encontros alegres o Medievalismo e o Neomedievalismo no ensino de História.

afetam, e daí, temos ideias sobre os encontros que temos. Criamos ideias sobre as coisas. Representamos as coisas. Imaginamos as coisas. Quando tropeçamos na pedra, criamos uma ideia do ato de tropeçar, ideia da pedra, ideia da dor que sentimos, criamos ideias, pensamos. Daí que enquanto nosso corpo, a pedra e mesmo o ar que respiramos estão na extensão do tempo, ou seja, estão no presente, isto é, são metrificados, mensuráveis, tem tamanho, tem quantidade; as ideias existem no pensamento, na intensidade, são incorporais. De certo que estamos ao mesmo tempo na extensão do tempo, no mundo concreto palpável e sensível e também, no pensamento, no mundo das intensidades. Somos corpo e pensamento; ideia e extensão; mente e carne; memória e matéria. É o que somos. Mas, o corpo não é exterior à mente, ao pensamento. Não há, em Spinoza, qualquer relação de submissão entre corpo e mente, pois o que o corpo sente a mente sente, o que a mente sente o corpo sente. O que acontece no corpo acontece na mente. Eles são apenas dois atributos da natureza.

#### O SER E A ÉTICA

Contudo, quando tropeçamos naquela pedra e demos de cara no chão, o enredo era constituído daqueles corpos e das ideias que fizemos sobre todo aquele encontro, dos afetos que tivemos. Daí que cada corpo ali, o nosso, a pedra, o vento, o chão, não era um ser, nós não somos o Ser. Existimos e é isso. E isso acontece, porque somos uma maneira do ser, SER. O ser é uma substância infinita e absoluta. Causa de tudo o que existe. Não é um Ser extra mundo, o BEM, DEUS, RAZÃO, nada disso, o SER de Spinoza é o próprio mundo se desdobrando e se diferenciando. A Natureza ou Deus, como ele chamou. Então, cada corpo é uma singularidade, é o próprio ser se diferenciando, é uma maneira de ser, uma maneira do ser, ser. Porque SER é existir. Então, cada momento de uma existência é a manifestação do EXISTIR, do ser. Logo, nada há de misterioso aí. Essa substância infinita e absoluta, nos mostra que as maneiras de ser, os modos, nossos corpos, são infinitos, e cada maneira de ser é singular e não há uma maneira de ser modelar, de onde se possa julgar cada modo. Logo, não há moral na filosofia de Spinoza. O que temos aqui é que a substância infinita e absoluta, DEUS ou Natureza, somente

é em ato, no ato de existir de cada modo. Então, a causa da existência, se desdobra no seu efeito, existir. Imanência. O ser só é no seu efeito. A natureza só é nos seus modos. Não há um Deus ou Natureza ou SER exterior aos seus modos de Ser. Então, a pergunta, Deus existe? Do que é feito Deus? Não tem sentido ou se pode dizer: Deus é a própria existência em ato. Ele é feito dos seus modos de existir. Imanência. Então, eis a fórmula: DEUS, seus atributos infinitos – dos quais dois conhecemos, EXTENSÃO (Corpo) e PENSAMENTO (ideias) – seus modos de existir, também infinitos e enredados em composições (encontros) infinitas. Eis o mundo.

Univocidade do SER. Se o ser fosse equívoco, teríamos que supor que há diferentes seres e um deles é o modelo, a partir de onde se julga os outros. Compreender o SER como unívoco é simplesmente supor que nada há além da existência, nenhum modelo, nenhuma entidade ou SER superior. O SER é unívoco porque ele é em ato e cada ato é a expressão do SER, de SER, ou seja, são modos do SER, SER. O SER não é a medida transcendental dos outros seres, mas ele é o próprio mundo, a própria natureza, em um contínuo desdobrar-se, diferenciar-se. Se disséssemos que o SER é a diferença, não estaríamos errados. Pois, a diferença se expressa em cada modo de ser. SER é EXISTIR e nada há além do existir. Do ato de existir. Somos, logo, o ser se expressando, se desdobrando, se diferenciando. Somos a diferença em ato.

Então, não há CRIADOR e CRIATURAS (o que seria o mesmo que um ser modelar e outros a serem cópias daquele, sendo julgados se são mais ou menos seres). Há diferentes e infinitos modos de SER. De EXISTIR. Se existisse o CRIADOR e as CRIATURAS, teríamos aí uma MORAL. Ou seja, as criaturas são julgadas conforme sua semelhança com o criador. O mesmo ocorre em relação à ideia de essência: a ideia de homem racional seria o modelo desde onde se julgaria todos os humanos, que estariam realizando mais ou menos essa essência. Eis o mundo da moral.

Mas, Spinoza não é um moralista, ao contrário, ela pensa em uma ética: diferentes modos de ser (expressões e desdobramentos do ser) que tem diferentes graus de potência. Daí a IMANÊNCIA. Se não existe um DEUS, ou SER,

que transcende seus modos, logo, o SER, o que Spinoza chama de DEUS ou substância infinita e absoluta, é a causa que se realiza nos seus modos, seus efeitos. Ou seja, causa e efeitos não se discernem, temos aí um pensamento imanentista. Quando a causa se desdobra em seus efeitos. Não há uma causa exterior ou superior aos efeitos. Ou seja, todos fazemos parte da mesma substância, o que existe é uma única substância, da qual somos modos de expressão. Univocidade do Ser.

### O CONATUS E A ESSÊNCIA

Cada corpo, cada modo de existir, existe. Isto é, tudo se passa como se existir fosse uma força, uma potência. Vivo e continuo a viver, em função da força que tenho, do desejo, da potência que sou. É como se cada modo insistisse em continuar a viver, a cada minuto, a cada átimo de tempo que existe. *Conatus*. Insistimos em nos manter em nossa existência, em nosso corpo. Cada inspiração de oxigênio que realizamos é uma força que fazemos para nos mantermos vivos, existindo. Então, se somos essa singularidade de força. Tudo se passa como se Deus, a Natureza, a substância infinita e absoluta, fosse uma potência absoluta e infinita, que se diferencia nos seus modos, singulares, de existir. Logo, o que somos, os modos dessa substância ser, são potências, forças de existir e de ser. Somos variações dessa potência infinita e absoluta, que somente é infinita e absoluta, porque seus modos de expressão e existência são infinitos. Somos variações de potência. Graus da potência infinita e absoluta. Ora, se a potência não fosse infinita, como poderíamos, como graus de potência aumentar ou diminuir nossa potência, sem diminuir ou aumentar a dos outros modos? Então, não se trata de quando um modo aumenta sua potência outro diminui. Não é isso. Todos os modos de existir (que são infinitos) poderiam aumentar sua potência ao mesmo tempo, isso porque a potência é infinita e absoluta.

Então, qual é nossa essência? Como modos humanos ou não humanos? Estivemos acostumados a imaginar que a essência que temos é o que nos liga à espécie ou ao gênero. Ou seja, nossa essência como humanos seria o conceito “homem racional”. Desse modo, ficamos a vida inteira à procura e tentando realizar essa essência, de nos tornarmos homens racionais. Assim, todas as irracionalidades e loucuras que realizamos durante a vida seriam modos

errados de ser, pois não estaríamos realizando nossa essência, ao invés de nos aproximarmos dela, estaríamos nos distanciando. O que temos aí? Moral e juízo. Somos constantemente julgados em razão de nossa essência (no caso, a de homens racionais). Essa moral, essa filosofia moralista criou o julgamento moral. Se temos uma atitude irracional, somos julgados a partir dessa essência “homem racional”, e somos excluídos ou apreendidos ou outra coisa. Mas, essa essência aparentemente nunca se realiza inteiramente em nós, então, é como se sempre estivéssemos devendo, em falta, sempre incompletos.

Spinoza, distancia-se dessa Moral, tão característica da filosofia ocidental. Ele pensa em termos de uma ética e pergunta: O que nós podemos? Qual nosso grau de potência? Logo, a essência, a nossa essência, não é uma figura de razão, uma abstração ou um conceito, como “o homem racional”, uma generalização. A nossa essência é o que nós podemos. É nosso grau de potência. Logo, não há um modelo ou um grau superior a partir de onde devemos ser julgados. Nem mesmo estamos em falta ou incompletos, somos o que podemos, o resultado dos encontros que temos, as composições que fazemos. Nosso grau de potência. Podemos aumentá-lo ou diminuí-lo.

### Os AFETOS

Então, se ao saímos de manhã e ao dobrar a esquina, tropeçarmos em uma pedra, temos aí, como dissemos no início, um encontro com a pedra (também com o chão, com o vento, mas vamos ficar com a pedra). Esse encontro nos deixa marcas, não apenas marcas visíveis no rosto, mas nos afetam, nos tocam, intensivamente, nos coloca em variação. O encontro com a pedra diminuiu a força, pois nos sentimos mal, tivemos dor, ficamos com vergonha, ficamos tristes. A partir das afecções que tivemos com a pedra, fizemos uma ideia sobre a pedra e sobre a composição que fizemos com ela, aí tivemos um encontro triste, pois ele diminuiu nossa potência de existir, nossa força de ser. Dizemos, portanto, que tivemos um afeto triste, pois, quando temos um afeto triste, diminuímos nossa potência de ser e de existir.

Se, por outro lado, dobrarmos a esquina e, ao invés de tropeçarmos na pedra, um amigo passa e nos diz: “Como você está animado,

está com cara de quem viu passarinho verde, parabéns!”. Saímos cantantes e cheios de energia para o dia. O fato é que tivemos um encontro com um amigo, um encontro com suas palavras animadoras, e a composição que fizemos com ele e suas palavras, aumentam nossa potência, logo, tivemos encontros alegres. Nossa força de existir aumentou. Eis, portanto, o afeto como variação da nossa força de existir.

Lembramos que somos graus de potência de uma potência eterna e infinita, logo, aumentamos ou diminuimos nossa potência, em função das afecções que temos continuamente, vivendo, existindo. Tal que existir é estar nesse movimento ininterrupto de encontros, afetando e sendo afetado pelos modos de ser e de existir, infinitos, porque modos de ser da substância infinita e absoluta, Deus ou Natureza.

Da mesma maneira que outros modos nos afetam, também afetamos outros modos, logo, causamos tristeza ou alegria. Nossa força de existir, nossa alegria ou tristeza, está relacionada aos encontros que temos, às afecções que temos (as marcas que os outros modos deixam em nós), no decorrer da nossa vida. A questão é como compreendemos os encontros que temos e as nossas próprias variações de potência, uma vez que tais encontros são casuais e absolutamente necessários?

## O CONHECIMENTO

Conforme vimos, viver, existir, é necessário, não temos como recorrer ao fato de existir e existir é ter encontros, desde com o ar que respiramos, o colchão que dormimos, até pessoas, histórias, pedras e etc.... Quando dobramos a esquina não escolhemos tropeçar na pedra e ter um encontro triste, a pergunta que fica é, temos como compreender porque temos encontros tristes? Temos como pensar que havendo uma pedra vamos tropeçar? Spinoza pensa que temos três modos de conhecer as razões dos nossos encontros. Ele chama isso de três níveis do conhecimento.

No primeiro nível estamos soltos ao acaso dos encontros. Não compreendemos as razões dos encontros que temos. Logo, fazemos ideias inadequadas ou ideias afecção sobre o que nos acontece. Imaginamos, por exemplo, que a pedra foi a causadora da nossa dor, que ela, uma pedra, fora responsável pela tristeza que nos abateu. Isso quer dizer que ainda estamos

em uma situação de imaginar e não avaliar racionalmente porque as coisas acontecem. Eu ainda não consigo saber o que pode a pedra, quais suas relações características e também ainda não entendo o meu poder de ser afetado, quais as minhas relações características. Desse modo, estou sempre à mercê das coisas exteriores e não busco em mim mesmo as razões dos meus encontros. Assim, o conhecimento que tenho das coisas ocorre apenas pelos efeitos que as coisas causam em mim, meu corpo. Então, conheço apenas os efeitos, não as causas. Eu sinto a pedra e a dor que ela me causa, o efeito da pedra sobre mim, sobre meu corpo. Ainda que não saiba o que é o meu corpo, o que é a pedra, a relação entre esses dois corpos, ou seja, não sei por que a pedra produz esse efeito em mim. Então, eu padeço, porque estou entregue às paixões, sou servo dos efeitos dos outros corpos sobre o meu. As ideias afecção ou inadequadas são “representações de efeitos sem as suas causas”. (Deleuze, p. 45, 2019).

No segundo nível do conhecimento, eu passo a ter ideias adequadas, porque consigo dissociar a imagem do afeto, ou seja, a dor não será simplesmente um efeito que a pedra causa sobre o meu corpo, mas ocorre em razão dos encontros necessários que tenho com os outros corpos, no curso da vida. Porque, ao formar noções comuns ou ideias adequadas eu conseguirei entender as relações características da pedra e as minhas relações características e formar noções sobre essas relações e isso vai me permitir saber o que pode me causar a pedra, o chão, o vento, ao encontrar-se com meu corpo. Do mesmo modo, se me sentir alegre pelo elogio de um amigo, não vou tributar a essa causa exterior, meu aumento de potência, ou seja, não vou tributar ao elogio do meu amigo, minha alegria. Mas, vou compreender que os elogios dos meus amigos e uma série de outras coisas me afetam alegremente, de certo que me alegro com inúmeras coisas, mas, ao mesmo tempo, não dependo mais delas para poder expandir minha força, para me alegrar. Porque, eu estarei alegre porque consigo agir sobre a natureza, porque não estou mais apenas e simplesmente, a mercê das paixões, de causas exteriores. Eu consigo, inclusive, provocar encontros que me deem alegria, porque sei do meu poder de ser afetado. Desse modo, minha alegria passa a

ser vista como algo que me vem em função da minha própria força de afetar e ser afetado, de minha energia de viver e de agir na natureza, e não simplesmente de objetos exteriores como uma pedra ou um amigo.

Eu consigo, assim, efetuar minha potência no mundo, sem ser servo do acaso dos encontros, eu procuro os encontros alegres e, ao mesmo tempo, eu posso experimentar a tristeza, não achando que minha tristeza foi causada pela pedra, porque sei que esse encontro se refere à ordem da natureza. Nesse sentido, a tristeza não necessariamente me destrói, mas consigo conviver com ela, sem perder tanta força, uma vez que conheço as causas. Como menciona Spinoza, “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece”. (E3P1).

Logo, uma ideia adequada não é uma abstração, uma vez que consigo formar noções comuns sobre os corpos que me convém e que não me convém, eu não crio uma abstração, mas o conhecimento das causas, do que me convém ou não me convém. Ao mesmo tempo, estou pronto para experimentar diversas e infinitas relações, pois vou sempre procurar entender as relações características dos corpos que se combinam com o meu.

Então, em termos de afeto, como eu conseguiria formar mais ideias adequadas do que inadequadas? Ora, um afeto de tristeza, como tropeçar na pedra e quebrar o rosto, significa que o fato de estar triste vai dificultar a minha potência, minha força, para aprender. Eu serei menos ágil. Mas, os afetos de alegria me permitem aprender mais, pois estou mais potente e forte. Além disso, compor com outro corpo que me afeta alegremente, significa que aquele corpo tem relações características que me convém, logo, posso formar daí uma noção comum. Quanto mais alegrias, mais noções comuns eu formo e mais eu compreendo as relações características dos corpos que se combinam com o meu. De certo modo, eu, como o trabalho de uma vida, vou buscar o contentamento, no sentido de provocar encontros alegres, de diminuir os encontros tristes. E de entender que a alegria não decorre

de uma causa externa, mas da minha própria ação, do meu agir, da minha potência.

E é por isso que as noções comuns não são abstrações, porque não há um homem em geral, um humano em geral, há o que pode cada corpo. E pronto. Mas, a tristeza também é necessariamente parte da vida. Ou seja, continuaremos a ter encontros tristes, com corpos que não convenham com o nosso. Desse modo, formaremos sim noções comuns que decorrem de corpos de não convém com o nosso. Se, com a alegria eu formo noções comuns acerca do que me convém na natureza, também preciso formar noções sobre coisas, corpos, que não convém com o meu, na natureza.

Há ainda o terceiro gênero do conhecimento. É o momento no qual percebo não mais as causas exteriores, mas, vejo em minha própria potência a causa do que me acontece. Isso ocorre porque compreendo que sou parte de uma essência eterna, infinita e absoluta, um ser unívoco, causa de todas as coisas. Tudo se passa como se, agora, eu pudesse e conseguisse ser a causa das modificações que ocorrem em mim. Uma espécie de artista de mim mesmo. Uma vez que consigo saber minha potência de ser afetado.

Ao invés de estar entregue às paixões, sou ativo, me autoproduzo como uma potência que age, que provoca e inventa novas formas de ser afetado por outros corpos, outras ideias. Assim, sou capaz de experimentar o mundo, longe de toda moral e de todas as regras morais, simplesmente experimento, a procura de combinações, de composições que aumentem minha potência de ser e de existir.

O terceiro gênero me leva para a intuição, para o conhecimento intuitivo. Não apenas formando noções comuns e ideias adequadas sobre os corpos que me afetam, suas partes extensas, mas conheço minha essência, tenho posse dela, como pura intensidade. O terceiro gênero, diz Deleuze, é o mundo das intensidades puras. Onde o que existe é a potência. Pura intensidade. Conheço a minha essência, meu grau de potência e conheço a essência do universo, de Deus, da Natureza. Desse modo, ao invés do afeto ser uma paixão, ele é ação, e eu sou capaz de me auto afetar, na esteira de um afeto ativo.

## CONCLUSÃO

Não foi uma tarefa fácil procurar explicar a complexidade do pensamento de Spinoza para jovens da escola básica, talvez este pequeno texto possa ser menos um manual e mais um instrumento para que se possa pensar, explorar, especular, mas, com o intuito de fazer do pensamento spinozano uma filosofia prática, um lugar de onde criar experimentações e novas relações entre os seres do mundo. Sempre na perspectiva da beatitude, ou seja, de se tornar uma obra de arte de si mesmo, uma força que se auto afeta, uma vida ativa.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DELEUZE, G. **Cursos sobre Spinoza:** Vincennes, 1978-1981. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior, Jefferson Alves de Aquino. 3. ed. Fortaleza: EdUECE, 2019. (Coleção *Argentum Nostrum*).
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática.** São Paulo: Escuta, 2002.
- SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Belo Horizonte: Autêntica, 2019.



# ANOTAÇÕES PARA UMA CLÍNICA DO IMPROVISO COM BARUCH SPINOZA

Taís Carvalho Soares \*

Luciene de Fátima Rocinholi \*\*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13676>

## INTRODUÇÃO

**A** Psicologia, ao realizar procedimentos ligados ao suposto estudo da mente, que neutralizam a participação do corpo, assim como a Psicanálise, imobiliza o corpo para que os afetos possam aflorar em uma mente desempedida de paixões, portanto, propriamente cartesiana. Assim, nosso problema emerge dessa ruptura moderna do corpo e da mente, que decorre outras divisões, como entre sujeito e objeto, em relação às quais nos opomos radicalmente, considerando a realidade afetiva como matéria prima para se pensar uma vida ética afirmativa.

Considerando que objeto, sujeito e conhecimento são efeitos coemergentes do processo de pesquisar, apoiamos nossa pesquisa no próprio modo de fazer e gerar conhecimento através de uma direção clínico-política (Passos, Kastrup e Escóssia, 2015). Não só o objeto seria construído, mas o sujeito e o sistema conceitual com o qual ele se identifica, estes seriam efeitos emergentes de um plano de constituição que não possui homogeneidade, sendo formados

por componentes teóricos, éticos, estéticos, políticos. (Passos e Barros, 2000).

Para a compreensão acerca das rupturas com um tipo de conhecimento fundado na concepção cartesiana de corpo e mente enquanto modos dicotômicos, partiremos de uma perspectiva histórica não linear e pesquisa bibliográfico-analítica dos pensadores da imanência. Os mesmos situam-se em um tipo de pensamento monista acerca do corpo-mente, distintamente da tradição histórica e que ainda persiste na contemporaneidade.

A partir do quadro teórico da filosofia de Benedictus de Spinoza, corpo e mente não são compreendidos separadamente, mas enquanto dois modos distintos de efetuação. Um se daria pela modificação do atributo pensamento (mente), o outro por meio da extensão (corpo). Os modos são as modificações dos atributos de uma única substância (natureza). Embora haja diferenças em seus modos de efetuar, ambos estão, para Spinoza, intrinsecamente conectados, sendo que um só existe através do outro de maneira correlata e simétrica.

Embora a doutrina do paralelismo seja nociva à compreensão da unidade psicofísica e não conduza a um entendimento adequado do monismo de Spinoza (D'Ambros, 2012), Deleuze (2002) apresenta uma visão interessante acerca da passagem do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico. Em “Espinosa. Filosofia Prática”, o filósofo afirma que o paralelismo da mente e do corpo é o primeiro caso de um paralelismo epistemológico, em geral, entre a ideia e seu objeto, mas que esse paralelismo entre a ideia e seu objeto implica apenas a correspondência.

O que funda a passagem do paralelismo epistemológico ao paralelismo ontológico é ainda, para Deleuze (2002), a ideia de deus ou natureza, porque somente ela autoriza a

\* Psicóloga, Doutora em Psicologia e Pós-doutoranda em Psicologia Clínica, todos pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Mestra Interdisciplinar em Artes, Urbanidades e Sustentabilidade pela Universidade Federal de São João del-Rei. Membro do Grupo de Estudos Teoria do Estado e Filosofia Política (GETEFIP) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Pesquisa na área do corpo, dança, clínica, improvisação, esquizoanálise, cartografia e Baruch Spinoza. Contato: taiscarvalhoares@gmail.com

\*\* Psicóloga. Professora Associada do Departamento de Psicologia e do Programa Pós-Graduação em Psicologia, Supervisora de Estágio e Pesquisadora em Psicologia Clínica – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ. Doutora em Psicobiologia e Pós-Doutora em Clínica Médica – USP/Ribeirão Preto e Pós-Doutora em Neurociências - PUC-Rio. Esquizoanalista – Formação Livre em Esquizoanálise – FLEA. Atualmente, desenvolve pesquisas na área de psicologia clínica de inspiração esquizoanalítica, utilizando o método da cartografia com interesse em literatura, narrativas, escritas e arte na promoção de saúde. Contato: lurocinholi@gmail.com

transferência da unidade da substância para os modos. Para Deleuze (2002), a fórmula final do paralelismo seria uma mesma modificação expressa por um modo em cada atributo, cada modo formando um indivíduo com a ideia que o representa no atributo pensamento.

Além da superação do dualismo, que caracteriza sua obra, o filósofo holandês compreende o intelecto humano como um exercício que ultrapassa potencialmente sua capacidade intelectual na medida em que aprende e realiza modificações. Para Spinoza, as boas condições de funcionamento da imaginação e da razão se dariam sob a determinação ou tutela do intelecto (Rezende, 2023). Como o mesmo afirma, “visto que a potência da mente é definida pela só inteligência, determinaremos pelo só conhecimento da mente os remédios para os afetos e desse conhecimento deduziremos tudo o que toca sua felicidade”. (Espinoza, 2018, p. 523).

Deleuze (2002) afirma que todo o esforço da “*Ética*” consiste em romper o vínculo tradicional entre liberdade e vontade, seja concebida como o poder de uma vontade de escolher ou criar ou como o poder de se regular por um modelo e de o realizar. A grande clínica de Spinoza consiste, ainda, em desvincular os afetos das ideias confusas ou inadequadas que nascem das relações exteriores. Mas não há como compreender os aspectos mais cotidianos sem um salto metafísico do infinito e sem compreender o plano de imanência.

O pensamento de Spinoza se opõe ao método de René Descartes. Embora tivessem sido contemporâneos, em algum momento, todo o pensamento científico que daí emerge se funda sob a concepção cartesiana. Descartes elabora e apresenta duas possibilidades metodológicas: a análise e a síntese. Segundo Chauí (1978), a análise consiste em partir do conhecimento das coisas particulares e rumar para o seu princípio universal. E a síntese, ao contrário, consiste em partir do princípio universal e por dedução obter as coisas particulares a ele submetidas.

Descartes afirma, segundo a filósofa, que os dois procedimentos seriam reversíveis, isto é, tanto um quanto o outro alcançam as mesmas verdades. Descartes demonstra essa reversibilidade na matemática. No entanto, na metafísica os dois procedimentos não são

reversíveis. E nada nos impediria, em princípio, de usar a síntese em metafísica, de ir do universal ao particular. Mas, para a filosofia cartesiana, na metafísica seria melhor usar a análise porque seu poder demonstrativo seria muito maior do que o da síntese. (Chauí, 1978).

No entanto, Spinoza não emprega a análise, mas a síntese para a exposição das ideias filosóficas. Chauí afirma que a síntese implica estabelecer uma continuidade sem nenhuma ruptura entre o princípio universal e as coisas particulares que são retiradas dele. Segundo a filósofa, em linguagem metafísica, entre o infinito e o finito não existe separação. O finito é um modo, uma modificação, ou manifestação do próprio infinito em carne e osso. E a síntese supõe, exige e demonstra a passagem do infinito às coisas finitas sem hiatos. (Chauí, 1978).

Neste ensaio nos concentramos especialmente nos estudos da obra principal de Spinoza, a *Ética* e em seu “Tratado da Reforma do Intelecto”, fazendo uso dos spinozistas, Gilles Deleuze e Félix Guattari, em “Mil Platôs” e no livro de Deleuze intitulado “Espinoza. Filosofia Prática”. Trataremos de pensar a prática clínica a partir da esquizoanálise à luz de Benedictus de Spinoza, com o intuito de compreender as influências epistemológicas da esquizoanálise e pensar em suas possíveis implicações na clínica psicológica. Construimos um percurso de pensamento sobre a clínica no encontro com a imanência, em especial, na prática de improvisar na dança, constituindo o que chamamos de “clínica do improviso”.

#### **DUAS FILOSOFIAS E UM DEVIR-OUTRO**

Benedictus de Spinoza teria levado uma vida simples, embora tenha sido um reconhecido polidor de lentes para telescópios e microscópios procuradas por todos os cientistas de sua época. Sua família pertencia ao grupo abastado da comunidade judaica (Chauí, 2003). O filósofo abria mão de sua herança e de outros bens materiais, vivendo a maior parte de sua vida em pensões que o “libertarian” das burocracias imobiliárias. Recusara diversos convites para lecionar em Universidades importantes para que não se submetesse aos programas vigentes de ensino que divergiam daquilo que ele estava preocupado em conhecer (um bem maior).

Para Spinoza, a natureza é natureza naturante, e cada modo de apresentação das

coisas é natureza naturada. Então, o que nós alcançamos, aquilo que nos parece ser, é natureza naturada. Mas que está sempre em vias de transformação, porque o todo é a natureza naturante. A natureza dita naturante (como substância e causa) e a natureza dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência (Deleuze, 2012).

Considerando que há duas filosofias na origem da história da filosofia: a do Parmênides de Eleia e a do Heráclito de Éfeso. A filosofia do Parmênides dizendo que nada do que é pode deixar de ser e que nada do que não é pode vir a ser. E, em contraste com Parmênides, a filosofia de Heráclito que afirma que tudo flui, que o que é pode deixar de ser e que o que não é pode vir a ser. Esta última constitui a matriz de todo o pensamento que abraça a possibilidade de uma transformação no campo real, sendo Spinoza seu devedor.

Partindo dessa compreensão e através do percurso traçado até o momento, alargamos o tema da presente reflexão no que diz respeito ao domínio das práticas estéticas, em especial a improvisação na dança. Entendemos o improvisar como dispositivo clínico para modificação da potência dos corpos, pensando a partir dos autores da esquizoanálise, os quais se opõem a um tipo de pensamento que submete o corpo ao domínio do pensamento, ou *cogito*, conforme Descartes, e afirmam o primado da experiência em um plano de imanência.

Spinoza foi o primeiro grande filósofo a sustentar um conhecimento acerca da afetividade humana que rompesse radicalmente com a dicotomia corpo-mente. Ao mesmo tempo, fora classificado como um racionalista ateu, chegando a ser excomungado de sua comunidade judaica. O pensador, contudo, estava, de fato, denunciando dogmas religiosos, baseados na imaginação passiva e superstição das ideias. O filósofo estava realmente interessado em desenvolver um método que possibilitasse os homens de alcançar uma alegria verdadeira e uma vida livre.

Em seu “Tratado da Emenda do Intelecto”, Espinosa (2023) teria questionado se levando uma vida comum, entregue aos prazeres, ele seria capaz de realizar seu ambicioso projeto. O filósofo compreendera que para, de fato, concretizar tal empreendimento deveria se

abster do prazer lascivo, riquezas e honras. Estas seriam distrações que impediriam a mente de pensar no sumo bem, um bem duradouro. E, então, Spinoza dedica o resto de sua vida na produção de sua obra prima, presenteando-nos não só com uma epistemologia ou ontologia, mas com uma verdadeira ética!

Torna-se evidente a necessidade da inclusão da dimensão afetiva, envolvendo a conexão corpo-mente na base de uma filosofia prática. Não há, em Spinoza, explicações para a vida e o mundo fora da matéria e mesmo uma proeminência da teoria sobre a prática. Uma práxis filosófica que opera de modo imanente não separa o mundo físico do mundo mental, mas objetiva aliar afeto e razão. Para pensar uma clínica dos afetos que se constitui na prática sensível do corpo na improvisação, destruímos falsas oposições e hierarquias para produzir novos sentidos.

Como propõe Suely Rolnik, o afeto traz para a nossa subjetividade-corpo a presença viva do outro. Para a autora o efeito dessa presença viva em nós não tem linguagem que o expresse; teremos que criá-la em um processo cujo resultado é sua performatização numa obra de arte, num modo de existir (Rolnik, 2021). Segundo a filósofa e psicanalista, é o acontecimento que faz do mundo, por princípio, um mundo-em-obra (Rolnik, 2021).

Na relação com o outro como forma de expressão da força vital, “o sujeito se orienta no espaço de sua atualidade empírica podendo situar o outro e a si mesmo na cartografia sociocultural que ambos compartilham” (Rolnik, 2021, p. 30). Já na relação com o outro como força, “o sujeito se orienta no diagrama de afetos – efeitos da presença viva do outro que passa a compor o corpo e o transforma” (Rolnik, 2021, p. 31). Para Rolnik (2021), seria justamente na tensão da relação entre estas duas potências do sujeito que este se orienta na temporalidade de seu movimento pulsional e se define enquanto acontecimento, devir-outro.

#### ARTES DO CORPO, PERCEPÇÃO E DESEJO (PRÁTICAS ESTÉTICAS)

A relevância da estética como reflexão sobre a arte ocorre no século XVIII, posterior a vida de Espinosa (Santos, 2018). Como na maior parte de seus contemporâneos, não há, não pode haver estética em Spinoza, ao menos

no sentido que esse termo acabou assumindo para nós. No entanto, seus textos oferecem de modo farto matéria para uma reflexão sobre a arte (Vinciguerra, 2010). Amante de teatro, Spinoza se dedicou à arte do desenho. Sendo, seu interesse pela arte, antes de tudo, prático. Prática essa que parece confundir-se com seu projeto ético e sua realização da vida feliz. (Vinciguerra, 2010)

Segundo Vinciguerra (2010), em Spinoza, o termo *ars* designa uma técnica inata ou aprendida, às vezes compreendida como capacidade de tornar fácil o que é difícil, um saber fazer ou saber produzir. Espinosa (2018) afirma que muitas coisas que são difíceis tornam-se fáceis pela arte. O filósofo destaca ainda o corpo humano “que de muito longe supera em artifício tudo que é fabricado pela arte humana, para não mencionar, que da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas” (E3P2S1).

Considerações estéticas sobre as artes, no entanto, são raras no corpus spinozano. Segundo, Vinciguerra (2010), o filósofo não se interessa pela sua classificação e nem opõe as artes liberais às artes mecânicas, entretanto, apresenta crítica radical a toda substancialização e ontologização do belo. Vinciguerra (2010) aponta que para Spinoza, a arte em sua essência é *ars corporis*, enquanto expressão do corpo, não podendo ser confundida com suas propriedades miméticas, e que a potência do corpo é a única causa adequada da arte.

Para Vinciguerra (2010), arte como arte do corpo, em Spinoza, é uma arte da imaginação, pela qual o corpo passa por uma potência maior, sobretudo se essa faculdade de imaginar depende apenas de sua natureza. “A arte estaria, antes de tudo na maneira, antes mesmo de dever ser julgada por seus resultados” (Vinciguerra, 2010, p. 6-7). E, assim como a arte se compreende totalmente pela potência genética do corpo, a filosofia está inteiramente compreendida na potência da mente. (Vinciguerra, 2010).

A arte do corpo, afirma Vinciguerra (2010), não está no objeto, nem no sujeito, mas na maneira que tem o corpo de modificar os objetos e de ser modificado por eles no sentido de sua maior potência. O autor defende que a arte como prática corporal constitui a virtude do corpo ativo e realiza

uma forma de liberdade própria à imaginação, segundo uma necessidade interna que pertence ao corpo enquanto corpo (Vinciguerra, 2010). Para Vinciguerra (2010), o que Spinoza chama de “*ethica*” é a arte de pensar (*ars excogitandi*) e a arte de imaginar como arte do corpo que constituem em conjunto a arte de viver.

A arte, quando entendida sob a potência da mente para pensar, opera com a imaginação e quando entendida sob a potência do corpo para se estender, opera com o golpe. Segundo Santos (2018), o golpe é entendido como meio para o corpo de um indivíduo aumentar a própria potência de se estender. Já a impotência para pensar decorre, para o autor, em não saber que imagina, da mesma forma que a impotência em golpear ocorre em romper relações e causar entristecimento nos demais corpos.

O essencial é a diferença de natureza que Spinoza estabelece entre os conceitos abstratos e as noções comuns. Segundo Deleuze (2002), uma noção comum consiste na ideia de que há algo de comum entre dois ou vários corpos que são convenientes, isto é, que compõem as suas respectivas relações segundo leis e que se afetam de acordo com essa conveniência ou composição intrínsecas.

A noção comum exprime também nosso poder de ser afetados e explica-se pela nossa potência de compreender. Deleuze (2002) defende que existe ideia abstrata quando, excedido o nosso poder de sermos afetados, contentamo-nos em imaginar, em vez de compreender. Para ele, “a abstração supõe a ficção, dado que consiste em explicar as coisas por imagens e em substituir a natureza interna dos corpos pelo efeito extrínseco que têm sobre o nosso”. (Deleuze, 2002, p. 52).

As afecções, em Spinoza, são os próprios modos e possuem um grau que designam o que acontece ao modo. Essas afecções-imagens ou ideias formam certo estado do corpo e da mente afetados, que implica mais ou menos perfeição que o estado precedente. Havendo transições, passagens vivenciadas, durações. Essas durações ou variações contínuas de perfeição são chamadas afetos ou sentimentos. (Deleuze, 2002).

O bom e o mau exprimem, pois, os encontros entre modos existentes. Não há dúvida de que todas as relações de movimento e de repouso compõem-se no modo infinito mediato

(Deleuze, 2002). Ainda que em qualquer encontro haja relações que se compõem, e todas relações se compõem infinitamente no modo infinito mediato, temos de evitar dizer que tudo é bom, que tudo é bem. Em Spinoza, é bom todo aumento da potência de agir. (Deleuze, 2002).

É nesse sentido que a razão, em vez de flutuar ao acaso dos encontros, procura unir-nos às coisas e aos seres cuja relação se compõe diretamente com a nossa. Precisamente, o bom se diz em relação a um modo existente, e em relação a uma potência de agir variável e ainda não possuída, não se pode totalizá-lo. (Deleuze, 2002).

Para Deleuze e Guattari, os movimentos e os devires, isto é, as puras relações de velocidade e lentidão, os puros afetos, estão abaixo ou acima do limiar de percepção. Sem dúvida, segundo eles, os limiares de percepção são relativos, havendo sempre, portanto, alguém capaz de captar o que escapa a outro (Deleuze e Guattari, 2012). Deleuze e Guattari (2012) afirmam que a percepção não estará mais na relação entre um sujeito e um objeto, mas no movimento que serve de limite a essa relação, no período que lhe está associado.

Percepção de coisas, pensamentos, desejos. Nada mais que o mundo das velocidades e das lentidões sem forma, sem sujeito, sem rosto. Todo um trabalho rizomático da percepção, o momento em que desejo e percepção se confundem (Deleuze e Guattari, 2012). A experiência afetiva dos corpos é o que caracteriza as máquinas desejantes e na dança instaura um plano de composição na relação com outros corpos que vai na direção oposta da gestão de populações. A improvisação acontece em algum lugar e em algum instante que antecede o espaço subjetivo e, tal como na clínica, de uma coisa passa a outra.

O homem, segundo Deleuze (2002), é o mais potente dos modos finitos e livre quando entra na posse da sua potência de agir. Deleuze (2002) afirma que Spinoza sempre concebeu as essências de modos como singulares. Sendo o *conatus*, desejo, determinado pelas ideias adequadas de onde decorrem afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. E a razão irá permitir construir uma norma de vida para que haja maior abertura para se deixar afetar por determinados afetos.

### IMPROVISANDO – DE QUALQUER COISA, FAZER UMA MATÉRIA DE EXPRESSÃO

Para Deleuze e Guattari (2012), o território é um ato, que afeta os meios e os ritmos, que os territorializa. É o produto de uma territorialização dos meios e dos ritmos. Segundo os autores, há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para devirem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para devirem expressivos. Deleuze e Guattari (2012) afirmam, ainda, que há território a partir do momento em que há expressividade do ritmo. E que é a emergência de matérias de expressão (qualidades) que irá definir o território.

Os filósofos consideram que um componente de meio, devém ao mesmo tempo qualidade e propriedade. E que em muitos casos, constata-se a velocidade desse devir, com que rapidez um território é constituído, ao mesmo tempo em que são produzidas ou selecionadas as qualidades expressivas. Segundo eles, o território não é primeiro em relação à marca qualitativa, mas é a marca que faz o território. (Deleuze e Guattari, 2012). A prática do corpo na improvisação não seria um corpo-território, ou podemos dizer que não seria a própria dança uma qualidade expressiva do ritmo?

Em Deleuze e Guattari (2012), as funções no território não seriam primeiras, mas supõem antes uma expressividade que faz território. É bem nesse sentido que, para eles, o território e as funções que nele se exercem são produtos de territorialização. Assim, a territorialização seria o ato do ritmo devindo expressivo, ou dos componentes de meios devindo qualitativos. E a marcação de um território, eles consideram dimensional, mas não enquanto uma medida, senão um ritmo.

Segundo Deleuze e Guattari (2012), a territorialização conserva o caráter mais geral do ritmo, o de inscrever-se num outro plano que o das ações, o plano de consistência. Para os filósofos, o plano das expressões territorializantes distingue-se do plano das funções territorializadas. Este coincide com o plano de organização, espaço estriado ou plano das formas dadas, aquele se refere ao plano de composição, espaço liso e aberto, constituído por forças instituintes e devires desviantes. Os autores se questionam se poderíamos chamar

de arte esse devir, pois para eles, o território seria o efeito da arte e o artista seria o primeiro homem que faz uma marca.

O expressivo é primeiro em relação ao possessivo e as qualidades expressivas ou matérias de expressão são, para Deleuze e Guattari (2012), forçosamente apropriativas, constituindo um ter mais profundo que o ser. Os autores ponderam, contudo, que não se refere ao sentido em que essas qualidades pertenceriam a um sujeito, mas no sentido em que elas desenham um território que pertencerá ao sujeito que as traz consigo ou que as produz. Essas qualidades são assinaturas sem sujeito. Entendemos a dança como a marcação de um território que no ato de improvisar adquire um ritmo singular e pelos desvios agencia passagens.

Deleuze e Guattari (2012) afirmam que aquilo que chamamos de *art brut* não tem nada de patológico ou de primitivo e que seria essa constituição, a liberação de matérias de expressão, no movimento da territorialidade, a base ou solo da arte. O corpo em sua qualidade expressiva constitui-se não mais assinaturas, mas um estilo. Para Deleuze e Guattari (2012), as qualidades expressivas entram em relações variáveis ou constantes umas com as outras.

Os filósofos defendem que quanto mais uma obra se desenvolve, mais os motivos entram em conjunção, mais conquistam seu próprio plano e tomam autonomia em relação à ação dramática, aos impulsos, às situações. No entanto, eles afirmam que os motivos seriam independentes dos personagens e das paisagens, para devirem eles próprios paisagens melódicas, personagens rítmicos que não param de enriquecer suas relações internas. (Deleuze e Guattari, 2012).

Deleuze e Guattari (2012) afirmam que somos sempre reconduzidos ao devir-expressivo do ritmo, que aqui estamos pensando a partir da improvisação na dança. Para os autores, o devir-expressivo é a emergência das qualidades-próprias expressivas e a formação de matérias de expressão que se desenvolvem em motivos e contrapontos. Compreendem as qualidades expressivas como chamadas estéticas, não enquanto qualidades simbólicas, mas como qualidades-próprias apropriativas. Passagens que vão de componentes de meio a componentes de território. Sendo o próprio território lugar de passagem. (Deleuze e Guattari, 2012).

## PLANO DE IMANÊNCIA DA IMPROVISAÇÃO

Para Bardet (2014), é pensando concretamente a partir da experiência gravitária, da repartição dos pesos e da escrita que estria-se o presente em um afastamento, restaurando incessantemente o risco do imprevisível que trabalha toda duração criadora. Bardet (2014), afirma que a improvisação é uma experiência, jamais totalmente realizada, dessa duração singular. É afirmação de questões e a imprevisibilidade de uma composição sobre as sensações presentes.

Segundo a filósofa, a improvisação toma o partido de viver a des-possibilidade que torna a ser colocada em jogo a cada instante, à beira de não acontecer (Bardet, 2014). Pensando o corpo em movimento na criação de um ritmo singular no presente, a improvisação, para Bardet, não define tanto uma forma de dança quanto, talvez, a experiência do grau de imprevisibilidade de todo ato criador (Bardet, 2014). Tudo seria possível? Para Bardet (2014), nada era possível antes de, parcialmente, acontecer.

Bardet propõe que um deslocamento profundo da linha entre o possível e o real, que move ao mesmo tempo a possibilidade de um todo, seria possível. Bardet afirma que, nada seria, ao contrário, possível, antes de ocorrer, do mesmo modo, incessantemente inacabado. Para a filósofa, mesmo que fosse o término do acontecimento que serviria para designar essa bifurcação, ele não seria o surgimento do sentido excepcional sobre a linha do desenrolar normal do tempo. Mas, antes, um afastamento que se determinaria ao atualizar-se. (Bardet, 2014).

O término do acontecimento, para Bardet, não exprime os possíveis estáticos preexistentes, mas trabalha o mais próximo possível do real. É um presente atravessado pelos acionamentos dos impossíveis e dos imprevisíveis, uma temporalidade na qual se compõem sensações, passos, direções. Para a filósofa, a improvisação é a oportunidade de tornar evidentes as concepções temporais de uma arte que compõe sensações, gestos, imagens. (Bardet, 2014).

A improvisação não pode ser pensada, segundo Bardet, senão por seus limites, ou seja, seus paradoxos. Ao mesmo tempo que a improvisação explora os limites de composição entre sensação e gesto, entre passividade e atividade, situando-se sempre à beira de não fazer nada, para a filósofa, a improvisação se

encontra no limite de sua própria definição (Bardet, 2014). A atividade do corpo ao improvisar é correlata ao agir da mente que é capaz de construir noções comuns e pela ciência do processo passar das paixões alegres às alegrias ativas. Improvisar é criar zonas de passagem para os desejos.

O clínico dá passagem aos devires ativos. A clínica do improviso possuiria tangenciamentos com a clínica transdisciplinar, a qual se forma como um sistema aberto onde o analista não apenas cria intercessores, elementos de passagem de um território a outro, mas onde ele próprio é o intercessor (Passos e Barros, 2000). Entendemos a improvisação como mais uma ferramenta sofisticada para uma clínica outra capaz de abrir o desejo para todas as dimensões.

Bardet afirma que as experiências de improvisação passam fundamentalmente por um enriquecimento de um trabalho sensível de uma temporalidade singular, através da relação gravitária. Segundo a filósofa, abrem-se alguns caminhos de saída da falsa dicotomia entre liberdade absoluta do instante de improvisação e um suposto determinismo feroz da linha de criação (Bardet, 2014). O trabalho do sensível produz seus próprios critérios à medida que se realiza, levando a experiência indeterminada à sua determinação.

Mais do que a expressão da autenticidade, da natureza do eu, o paradoxo de uma composição imediata, entre os movimentos presentes, faria nascer, como propõe Bardet, uma apreensão diversificada e movente de uma subjetividade em devir. O que entraria, segundo a autora, em ressonância com alguns dos deslocamentos fundamentais da filosofia contemporânea em seu exercício nos limites com a arte (da dança) e particularmente naquilo que concerne à questão da subjetividade. (Bardet, 2014).

Para Deleuze e Guattari (2012), é a diferença que é rítmica. E não a repetição que, no entanto, a produz. A repetição produziria a diferença rítmica, mas, segundo os filósofos, essa repetição produtiva não teria nada a ver com uma medida reprodutora. Efetivamente, improvisar é, para Bardet (2014), em certo sentido, não re-fletir, não retornar para uma ideia ou uma sensação para revisá-la, corrigi-la, selecioná-la. Embora fosse bom pensar aquilo

que se faz, ou mesmo, de preferência, pensar fazendo aquilo que se está em curso de fazer.

Bardet (2014) admite que a composição no imediato do improviso está na dependência de apostas propriamente temporais da subjetividade. E que parece mesmo que a experiência da improvisação trabalha em uma temporalidade específica. Essa seria a experiência da clínica. O que nos interessa são modos de subjetivação e poder traçar as circunstâncias em que eles se compuseram, suas forças e efeitos ao se dar (Passos e Barros, 2000). Passos e Barros (2000) defendem que as sensações seriam um bom exemplo, enquanto perceptos presentes nas situações clínicas que não ganham a palavra.

Novamente, a experiência da improvisação deslocaria radicalmente a ideia de substrato fixo a priori de um eu. Improvisar, para Bardet (2014), é supor que ver já é sempre fazer cortes na paisagem e compor, montar esses cortes livres. Os deslocamentos identificados no encontro entre dança e filosofia funcionam, segundo Bardet (2014), no terreno da temporalidade de uma duração ao mesmo tempo contínua e heterogênea, tal como na experiência clínica. O que, para ela, recolocaria em jogo o problema do imprevisível na tecedura de suas percepções e de seus efeitos.

Bardet (2014), considera que se um ato inaugural para a improvisação é o deslizar como experimentação sensível da relação gravitária, seria porque essa relação se torna sensível no presente, fazendo do presente um processo de continuidade e diferenciação. Ao mesmo tempo faz da presença uma atenção à realidade em curso.

Segundo a filósofa, tomar a relação gravitária como operante e operada, ainda mais em algumas situações de improvisação na dança, nas quais a temporalidade e os deslocamentos no espaço passam pelo prisma sensível dessa relação contínua e cambiante, seria voltar a sua atenção para esta duração. Bardet (2014) propõe voltar a atenção para a duração cambiante, contínua e heterogênea e para a materialidade desse contato da pele com o solo e para a expansão das diferentes intensidades de movimentos a partir da sensação no corpo e entre os corpos.

Segundo Bardet (2014), no momento de improvisar, o trabalho do dançarino, que percebe e produz o presente, é colocar sua atenção em uma branda persistência, uma

resistência à duração. Para além do trabalho de atenção refinada na dança, Bardet afirma que, é entrando na consciência física íntima do arranjo gravitatório que pode-se pouco a pouco notar os diferentes movimentos que sempre ocorreram. Eis o movimento de interiorização da experiência externa e exteriorização do sentido obtido no pensamento acerca de si mesmo. Isso é o que se faz na clínica psicológica com proposta esquizoanalítica.

Passos e Barros (2000) afirmam que fazer variar um certo domínio por interferência de um outro, tal como a clínica pode sofrer o intercessor artístico, não é imitar algo de outro sistema, mas uma relação de perturbação, e não de troca de conteúdos. A relação afetiva aparece como fundante da experiência clínica que entra em ressonância com a arte ou o fazer estético. “Emerge, na cena analítica, a diferença, produzindo novos efeitos-subjetividade” (Passos e Barros, 2000, p. 78).

Para Bardet (2014), de pé, com os olhos fechados, procurando não fazer nada, reduzindo a amplitude do movimento a quase nada, ampliam-se os detalhes e revelam-se as dinâmicas que atravessam o corpo, no laço entre percepção e ação. Segundo a filósofa, o processo composicional para a dança, e singularmente na improvisação, seria diferenciação. E o rearranjo gravitatório permanente tecido com mil pequenas diferenças qualitativas. (Bardet, 2014).

A prática da improvisação (na dança), segundo Bardet (2014), é considerada uma exploração atenta dos diferentes processos em curso, em especial, os múltiplos arranjos gravitatórios, ali onde os exercícios sobre o deslizar adquirem toda a sua amplitude composicional. A dança se apresenta, assim, como um modo de fazer-se, um modo de fabricar movimentos singulares, um modo de sentir e compor relações.

Andar e deslizar sobre o solo são duas posturas desses deslocamentos das temporalidades na dança e na vida, possibilitando ideias distintas no pensamento sobre o corpo. Bardet (2014) refere-se à equalização de um espaço qualquer, por diferenciação de uma duração que não é linear, enquanto processos de composição que salientam os paradoxos enunciados. Para a filósofa, estar no presente, perceber e compor no presente, na presença, esboça um trabalho de atenção.

Enfim, o presente dura, a improvisação é uma presença real disso, e essa duração não tem nada a ver com uma constância idêntica, assim como não tem nada a ver com justaposições de instantes enquadrados (Bardet, 2014). Nada temos a ver com formas acabadas, queremos durar em uma relação singular e, no percurso do pensamento, improvisar algumas pistas acerca do que seria uma “clínica do improviso”.

#### CONSTRUÇÃO DA CLÍNICA DO IMPROVISO

A construção de uma clínica do improviso da forma como pensamos, se constitui tanto na duração do pensamento quanto do corpo e do desejo nos acontecimentos. Duração que sustentamos nas releituras que fizemos dos autores discutidos, bem como no improviso do corpo no ato desta escrita e de seus movimentos. Além da escuta dos filósofos, a escuta do nosso próprio corpo na autoconstituição entre conhecimento e sujeitos cognoscentes.

Compreendemos que o fazer desta clínica envolve o ritmo de uma escuta sensível do corpo pela atenção aos movimentos e pela percepção dos gestos na composição de imagens sensoriais que fazem durar. Envolve da mesma forma a desconstrução de ideias separadas da experiência do corpo (universalizantes e transcendentais). Trata-se de uma desconstrução das formas acabadas dos corpos e pensamentos, muitas vezes enrijecidos pelos modelos exteriores.

O improvisar da clínica se dá também através da criação de valores próprios e comuns rigorosamente ligados às experiências singulares e coletivas. O que inclui a construção de valores que se constituem em um corpo social e histórico organizado por estruturas macro e micropolíticas. Consideramos, assim, que o componente ético-político é clínico nesta prática analítica.

Construir uma clínica do improviso requer experimentar e criar desvios que produzem modificações na potência dos corpos desejantes. Para tanto, os estímulos sensoriais e cognitivos, ao se agenciarem, podem construir relações transversais nas práticas em grupo, constituindo um rizoma. Além da improvisação em si, o fazer clínico pode conduzir a um movimento de criação de um estilo, enquanto um modo de vida singular capaz de afirmar um ritmo e produzir diferença qualitativa.

Como criar um estilo singular e construir um ritmo próprio e comum capaz de comunicar com os outros corpos? Não buscamos uma resposta para esta questão mas apostamos no investimento do corpo que passa pelas improvisações, em especial na dança, e o próprio movimento de performar a vida. Pelo deslocamento ou gesto sutil, a partir de um lugar ético, identificamos dimensões clínicas que se fabricam nas experiências estéticas.

Em um processo de ampliar a capacidade de interação entre os corpos, envolvendo o corpo e o pensamento na experiência afetiva e no próprio experimentar dos afetos, seus efeitos e durações. Vai se produzindo um mapa dinâmico dos afetos pelo próprio exercício do pensamento e do corpo no espaço relacional de um plano instaurado pelo componente ético.

Estar com o corpo presente e instituir um território aberto para construir relações em um acontecimento indeterminado se trata mesmo de uma relação particular com o tempo e de sentir cada vez mais o próprio tempo como produção de sentido na fabricação de um espaço tempo que conecta desejo e vida.

Enquanto vamos experimentando essas modificações tempo-espaciais vamos transformando o modo como percebemos o ambiente, o nosso corpo, os outros corpos, as imagens, os afetos. Improvisar é entrar em um devir dançarino. Nas relações menores, nas micro relações políticas do corpo, em sua composição com outros corpos, se engendram campos de força capazes de desestabilizar as estruturas de dominação e servidão.

Ao mesmo tempo em que pensamos um processo analítico do desejo, também desenvolvemos um pensamento acerca de uma operacionalidade clínica da improvisação, aproximando a clínica psicológica das práticas estéticas. A clínica do improviso não se faz simplesmente a partir da execução de um método previamente determinado, mas antes necessita de um movimento de transversalização nas relações entre aquele que o propõe e os corpos moventes.

Para Guattari (1981), a transversalidade é uma dimensão que pretende superar os impasses de uma pura verticalidade e de uma simples horizontalidade. O filósofo afirma que ela tende a se realizar quando uma comunicação máxima

se efetua entre os diferentes níveis e sobretudo nos diferentes sentidos. Simonini e Romagnoli (2018) afirmam que a transversalidade, em Guattari, constitui-se na própria dimensão esquizoanalítica, uma vez que segue as coordenadas de subjetivação e de singularização, na composição de sentido-ações.

Seguir o tempo do pensamento. Acelerar, diminuir radicalmente o ritmo do tempo, fazer durar. Como ganhar um ritmo nos gestos sutis ampliados no tempo e no espaço? Como experimentar um corpo intensivo que se sustenta na experiência clínica? Ou, ainda, como escutar o próprio corpo, senão em sua afetividade e expressividade?

Pensamos a experiência do corpo na improvisação como modo de análise e criação, no entrecruzamento dos saberes, buscando fabricar um corpo potente. Produtor de sua própria capacidade de responder aos impasses do viver. Na prática do improviso estamos lidando com a produção de realidade. Nas palavras de Bardet (2014, p. 158), improvisar é estar “à beira de não acontecer, de não se mover, de não *fazer* nada e lidar com o fato de que não há justamente nada a *fazer*.”

Quanto mais uma potência se efetua, mais torna-se capaz de efetuar. É pelos encontros com os outros corpos que aumentamos nossa potência de efetuar, ampliando, modificando os próprios movimentos e refinando a relação com o tempo. Uma relação mais trabalhada com os gestos e mais íntima, desacelerando e podendo intensificar o ritmo ao deslizar em uma superfície lisa. Giramos e provocamos torções no pensamento, assim como a dança, em cada momento, torna possível entrar em relação de composição com os outros corpos e definir contornos.

Compreendemos, finalmente, o trabalho clínico operado nas experiências corporais e de improvisação na dança em articulação com os estudos de filosofia prática. Durante o processo de atenção ao presente, desconstruimos idealizações e ampliamos as possibilidades de perceber a continuidade e extensão da vida nos ritmos operantes. Uma duração não sem intervalos, não sem rupturas. Dançar com o tempo é cortar e fazer durar.

Eis que efetuamos um corte, um rasgo, no tempo e no espaço com os corpos, dos quais não

pretendemos dizer mais do que de seus desvios e deslocamentos. Deixamos o convite para uma dança em toda a complexidade que envolve a presença sensível e atenta do corpo.

#### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos circuitos de desejos encontramos algo que faz diferenciar a potência. O que ocorre quando entramos em devir dançarino? Assim como uma dança, a diferenciação da potência é algo que não se pode capturar. A dança, enquanto dissolução dos códigos corporais faz com que o desejo escorra por toda parte. Spinoza ao propor a imanência do desejo nos convida a experimentar com o mundo. A improvisação, ou o ato de improvisar, traz o corpo para a superfície do acontecimento e permite a intensificação da presença.

Ao dissolver a experiência do corpo na composição de sabedorias celulares, a ativação da respiração sem função pré-estabelecida leva fluxos para o corpo, mudando o modo de viver. No curso da experiência, nas práticas de improvisação, a imprevisibilidade dos gestos adquire ritmo e constitui um território no movimento de deslocamento espaço-temporal. As práticas estéticas conduzem a um processo de diferenciação que, na dança, pode produzir intensidade e estilo. E os processos que se constituem na imanência das relações abrem passagens para os desejos que colocam elementos em conexão e podem construir outras imagens, cenas, mundos.

Quando transformamos o que sentimos em afetos-imagem conseguimos estar ativos para agir e criar a realidade. Se o protocolo da clínica é dar passagem ao desejo, a dança com suas qualidades expressivas instaura um território ou plano de consistência que se desloca para uma ética do desejo nas relações micromoleculares da pele. Todo caminho da ética se faz na imanência, sendo a subjetividade enquanto efeito da duração um ato imanente ao tempo e à experiência. Com a ética compreendemos inseparável as dimensões estético-políticas da clínica.

Quanto ao problema de assegurar a liberdade das relações em comunidade, pensamos a ética no encontro com a prática e entendemos o corpo como passagem necessária para compreender a mente. Entendemos a ética como o caminho que nos leva a orientação do desejo e que esta só acontece no improviso,

na imprevisibilidade. Se o desejo é aquilo que impulsiona a ação e dançar é construir uma noção comum, entendemos quais corpos se compõem com o nosso e as relações características de cada corpo na medida em que dança e desejo se entrelaçam. Em nossa reflexividade dos afetos podemos, ainda, afirmar e pensar a potência de saúde que decorre das ideias adequadas enquanto operam conforme nossa natureza.

Finalmente, afirmamos a improvisação na dança como um fazer estético-político que se mostra de grande importância para a prática clínica psicológica, pois permite ordenar a vida e compor sem deformar. Possibilita encontrar no outro algo que faz diferenciar a própria potência e constrói uma razão de composição, na medida em que reconhece que o desejo quer fazer conexões. Considerando que improvisar é compor relações com outros corpos exteriores e interiores.



## REFERÊNCIAS

- BARDET, Marie. **A filosofia da dança: um encontro entre dança e filosofia**. São Paulo: Martins Fontes – Selo Martins, 2014.
- CHAUI, Marilena. Saber x Poder. Em Busca do Espaço da Reflexão. **Revista do Centro Unificado Profissional - CUP**. Em Pauta: Cultura e Poder - 1. s. l., s. ed., Ano 1, n. 1, s.d. 1978.
- CHAUI, Marilena. **Espinosa: Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 2003.
- D'AMBROS, Bruno. Resenha: A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, n. 26, p. 197-206, 2012.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 1970/2002.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012. v. 4.
- ESPINOSA, Bento de. **Tratado da Emenda do Intelecto; Medicina da mente; Correspondência completa entre Espinosa, Tschirnhaus e Schuller e outras cartas conexas**. Prefácio, preparação dos textos latinos, tradução e notas de Samuel Thimounier Ferreira. Introdução e posfácio de Cristiano Novaes de Rezende. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- ESPINOSA, Bento de. **Ética**. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: edusp, 2018.
- GUATTARI, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. **A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade**. *Psicologia: teoria e pesquisa*, v. 16, p. 71-79, 2000.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliane da (org.). **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- REZENDE, Cristiano Novaes de. Introdução e Posfácio: In Spinoza, B. **Emenda do Intelecto, Medicina da Mente**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.
- ROLNIK, Suely. **Antropofagia zumbi**. São Paulo: n-1 edições; Hedra, 2021.
- SANTOS, Leonardo Souza dos. É possível uma teoria estética na filosofia de Espinosa?. In: Carlos Wagner Benevides Gomes; Emanuel Angelo da Rocha Fragozo; Francisca Juliana B. de Sousa Lima; Henrique Lima da Silva. (Org.). **VI Colóquio Benedictus de Spinoza**. 1 ed. Fortaleza: EDUECE, v. 1, 2018, p. 429-448.
- SIMONINI, Eduardo; ROMAGNOLI, Roberta Carvalho. Transversalidade e esquizoanálise. **Psicologia em Revista**, v. 24, n. 3, p. 915-929, 2018.
- VINCIGUERRA, Lorenzo. Arte como ética. Por uma estética da produção. Breve reflexão spinozista. **Viso: Cadernos de estética aplicada**, v. 4, n. 8, p. 1-9, 2010.





# A REFUTAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO E DO LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Viviane Silveira Machado \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.14925>

## INTRODUÇÃO

Um fato inegável é o de que a filosofia de Benedictus de Spinoza<sup>1</sup> possui algumas influências do pensamento cartesiano. Ora, a clareza e a distinção para a compreensão de uma ideia, por exemplo, são indícios fortes dessa influência. No entanto, o pensador holandês seiscentista construirá as bases de seu sistema filosófico em sua obra maior, *Ética*<sup>2</sup>, de forma bastante peculiar e bem distanciada do pensamento filosófico de Descartes. Em sua obra magna além do rigor matemático serem imprescindíveis, também, as regras do rigor geométrico euclidiano serão de suma importância para a afirmação e demonstração de sua teoria filosófica imanentista.

\* Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Bolsista, cuja pesquisa e produção filosófica de dá através do incentivo da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico- FUNCAP. Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Licenciada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE e licenciada em História pela FAVENI. Membro do GT Benedictus de Spinoza desde 2018. Email: [vivianemachado10@gmail.com](mailto:vivianemachado10@gmail.com)

1 Sobre a vida de Spinoza, cf. COLERUS, Jean. A Vida de Spinoza por Colerus. Fortaleza - CE: **Revista Conatus** — Filosofia de Spinoza, 2010, Disponível em: [www.benedictusdespinoza.pro.br/revista\\_conatus\\_](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/revista_conatus_). Acesso dia 23 de dezembro de 2024.

2 Para citação da obra magna *Ética*, será utilizada a *Ética* cuja tradução realizou-se por meio do Grupo de Estudos spinozanos, sob a coordenação de Marilena Chaui, pela Editora da Universidade de São Paulo, 2021. Portanto, além das normas vigentes da ABNT para referência (autor, ano e página), utilizaremos o modelo segundo as siglas utilizadas por estudiosos (as) spinozanos (as), a saber, E = *Ethica ordine geometrico demonstrata* e as seguintes abreviaturas: Partes I, II, III, IV e V = E1, E2, E3, E4, etc., Prefácio = Pref.; Axiomas I, II = Ax1, Ax2, etc.; Definição 1, 2, etc. = Def1, Def2, etc.; Proposição I, II, III, etc. = P1, P2, etc.; Demonstração = D; Escólio = S; Corolários = C; Postulados = Post; Definição dos Afetos = AD; Apêndice e capítulo = A1, A2; etc.; Introdução antes das definições = I; Lema I, II = L1, L2, etc.; Explicação I, II, etc. = Ex1, Ex2, etc. Exemplo: (E2P13D) = *Ética*, Parte II, proposição 13, demonstração.

Para compreendermos seu pensamento filosófico será preciso observarmos como na filosofia de Spinoza a infinita liberdade de Deus e potência desembocam em um monismo substancial e absoluto. Pois segundo o autor, “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva” (E1P18). Por isso, a demonstração do conceito de causa de si (*causa sui*) é fulcral para entendermos por que Deus é causa imanente de todas as coisas e por que não pode haver duas ou mais substâncias, e, que sua causa é imanente. Isso ocorre porque suas expressões são efeitos de sua potência infinita. Além do mais, Deus não se separa de seus efeitos, mas produz seus efeitos de maneira certa e determinada. Portanto, é também causa imanente eficiente de todas as coisas.

## DUAS CONCEPÇÕES DISTINTAS

Para observarmos melhor a filosofia de Spinoza<sup>3</sup>, primeiramente será necessário

3 Spinoza escreveu um total de oito obras, a saber, o *Breve Tratado de Deus, do Homem e do Bem-Estar* (*Korte Verhandeling*). *Tratado da Emenda do Intelecto* (*Tractatus de Intellectus Emendatione*). *Princípios da Filosofia Cartesiana* (*Principiorum Philosophiae*), seguido de seus *Pensamentos Metafísicos* (*Cogitata Metaphysica*). *Tratado Teológico-Político* (*Tractatus Theologico-Politicus*). A obra magistral *Ética* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*) e, por fim, o *Tratado Político* (*Tractatus Politicus*). Este último ficou incompleto devido seu precoce falecimento. Foram também contabilizadas um total de 88 correspondências. Ressalta-se que no mesmo ano da morte de Spinoza (1677) foi publicado em idiomas distintos um conjunto de todas as obras do autor. Sendo uma em língua latina sob o título *B. de S. Opera Postuma* e a outra em língua holandesa com o título *De Nagelate Schriften van B. d. S.* Por fim, além dessas obras, nosso autor também produziu um *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* (inacabado) que, por um bom tempo, permaneceu desconhecido. Ambas publicadas por Jarig Jelles e Lodewijk Meijer, amigos de muita estima e confiança do pensador Spinoza em *Opera Posthuma* no ano de 1677. No entanto, a *Gramática* não teve a mesma notoriedade que as demais obras.

apontar que o filósofo moderno<sup>4</sup>, Descartes, de quem nosso autor recebe grandes e importantes influências, pontua em alguns de seus escritos observações importantes acerca do conceito de Deus. Inclusive isso pode ser observado no *Discurso do Método* (1637), cujo francês aponta alguns esclarecimentos onde a questão de Deus é abordada, mais precisamente, na Quarta parte. Posteriormente, também é possível observarmos nas *Respostas às Objeções* (1641) que o Descartes trata essa questão tanto na primeira como também na segunda parte. Além disso, em suas *Meditações Metafísicas*<sup>5</sup> (1641) essa questão é abordada nos dois primeiros argumentos da Terceira parte. Já na Quinta parte, isso será observado como uma forma de trazer uma solução para o terceiro argumento. Além do mais, na obra *Princípios da Filosofia*<sup>6</sup> (1640), Descartes observa essa problemática na Primeira Parte. E, por último, e não menos importante que as obras supracitadas, o pensador francês também discute essa questão em algumas de suas correspondências.

É interessante ressaltar que Descartes e Spinoza se distanciam em relação aos métodos. Por exemplo, em relação às demonstrações do método geométrico<sup>7</sup> utilizado por Spinoza, em

sua *Ética*, esclarecemos que nosso autor utiliza o método da síntese. Dito de outra forma, Spinoza parte do todo, isto é, da ontologia de Deus, para que assim, seja possível chegar ao homem, observando que este é um modo finito que age de forma determinada, e, que além disso, é parte da potência de Deus. Em se tratando de Descartes, o autor segue o método da análise, onde primeiramente, utiliza o *cogito* até chegar ao conhecimento de Deus. Para explicar sua decisão no que diz seu método analítico, Descartes escreve, em suas *Objeções e Respostas*<sup>8</sup>, por exemplo, que compreende que enquanto o método analítico utiliza-se da “análise ou resolução”, o método sintético, por sua vez, utiliza-se da “síntese ou composição”. Ora, segundo o pensador francês:

[...] a análise mostra o verdadeiro caminho pelo qual uma coisa foi metodicamente descoberta e revela como os efeitos dependem das causas; [...] No entanto, o autor adverte aos leitores que, “tal espécie de demonstração não é capaz de convencer os leitores teimosos ou pouco atentos: pois se deixar escapar, sem reparar, a menor das coisas que ela propõe, a necessidade de suas conclusões não surgirá de modo algum; [...] A síntese, ao contrário, por um caminho todo diverso, e como que examinando as causas por seus efeitos (embora a prova que contém seja amiúde também dos efeitos pelas causas) demonstra na verdade claramente o que está contido em suas conclusões, e serve-se de uma longa série de definições, postulados, axiomas, teoremas e problemas [...]. (Descartes, 1973c, p. 176 -7).

No que diz respeito à Substância e seus Atributos, ainda que Deus<sup>9</sup> seja único – como bem afirma Descartes – não há somente uma única Substância, mas várias. Conforme o autor

8 Cf. DESCARTES, René. *Objeções e respostas*. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, p. 83-152. (Coleção Os Pensadores).

9 “As provas cartesianas da existência de Deus não partem, como as vias tradicionais, das criaturas, do mundo e do movimento para a causa primeira. As provas cosmológicas e teológicas pressupõem a existência do mundo, que neste lugar do itinerário cartesiano é ainda duvidosa. O ponto de partida das provas cartesianas serão as conclusões do *cogito*: a existência dos meus pensamentos e do eu que os possui” (Jesus, 1998, p. 348). Cf. JESUS, Luciano Marques de. As provas da existência de Deus em Descartes. **Revista Veritas** Porto Alegre. v. 43, n. 2, p. 347–364, 1998. DOI: 10.15448/1984-6746.1998.2.35406. ISSN: 1984-6746 Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/35406>. Acesso em: 29 abr. 2023.

4 Segundo Luciano de Jesus: “subjetividade tornou-se o novo ponto de partida de toda filosofia, e se dá sobre tudo a partir de René Descartes” (Jesus, 1997, p. 10). Entretanto, para Urbano Zilles: “talvez nossos manuais de história da filosofia tenham exagerado a originalidade de Descartes na questão do antropocentrismo moderno, pois, no mínimo tem um longínquo precursor no Cardeal Nicolau de Cusa (1404-1464) [...] Todos os seus escritos têm como centro de interesse e força motora o homem”. (Zilles, 1993, p. 11 *apud* Jesus, 1997, p. 10). Acerca desse assunto, cf. JESUS, Luciano Marques de. **A questão de Deus na Filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

5 Cf. DESCARTES, René. *Meditações*. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, p. 83-152. (Coleção Os Pensadores).

6 Cf. DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).

7 Acerca do *More Geometrico Demonstrata*, Emanuel Fragoso defende “a hipótese de que Spinoza fazia distinção entre a demonstração pelo ‘Método Geométrico’ (*More Geometrico Demonstrata*) e pela ‘Ordem geométrica’ (*Ordine Geometrico Demonstrata*)”. (Fragoso, 2010, p. 11). Para uma melhor compreensão acerca dessa terminologia, Cf. FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Uma análise do “método” empregado na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**. v. 7, n. 14, p. 11–32, 2010. ISSN 1984-9206. DOI: 10.23845/kalagatos.v7i14.5977. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5977>. Acesso em: 26 jan. 2024.

cita na obra *Princípios da Filosofia* (1640), por exemplo: “cada substância tem um atributo principal; o da alma é o pensamento, o do corpo é a extensão<sup>10</sup>”. (Descartes, 1997, artigo 53, p. 46). Além disso, para o pensador francês, *res cogitans* e *res extensa* são substâncias criadas que podem existir de formas independentes.

Na *Ética* o pensador holandês inicia seu edifício filosófico a partir do conceito de causa de si (*causa sui*) na definição 1 da Parte 1 do *De Deo*. O autor demonstra-nos que a causa de si é “aquilo cuja essência<sup>11</sup> envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (E1Def1). Em seguida, será demonstrado na definição 2 o conceito do que é finito em seu gênero, ou seja, “aquela coisa que pode ser delimitada por outra da mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos um outro sempre maior” (E1Def2). Nessa definição, Spinoza estabelece que não pode haver superioridade da mente sobre o corpo, mas de um pensamento sob outro pensamento e de um corpo sob outro maior, ou mais potente. Ora, segundo esclarece-nos na mesma definição “um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, “um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo” (E1Def2). Sendo assim, jamais um corpo poderá ser delimitado por um pensamento ou vice-versa. Ora, inicia-se o percurso que desembocará nas afecções de seus atributos. Entretanto, para Chauí<sup>12</sup> será a

10 “Podemos, portanto, ter duas noções ou ideias claras e distintas: uma de uma substância criada que pensa e outra de uma substância extensa, desde que separemos cuidadosamente todos os atributos do pensamento dos atributos da extensão. Também podemos possuir uma ideia clara e distinta de uma substância não-criada que pensa e que é independente, isto é, de um Deus, [...]” (Descartes, 1997, artigo 53, p. 46).

11 No escólio da proposição 11 da parte 1 da *Ética*, o pensador holandês esclarece-nos que a essência de Deus “exclui toda imperfeição e envolve absoluta perfeição, por isto mesmo suprime toda causa de duvidar de sua existência” (E1P11S).

12 “Na tradição aberta por Avicena e prosseguida por Tomás, a definição da essência não inclui sua existência, está vindo se acrescentar a ela pelo ato criador, havendo, portanto, distinção real entre ambas, seja como distinção entre matéria e forma, seja como distinção entre essência e *esse*. Deus, como diz Tomás, é *ipsum esse*, atualidade pura da essência existente *a se* (isto é, sem causa); as criaturas, porém, recebem o ser para que suas essências passem à existência, isto é, subsistam fora de sua causa, pois existir é separar-se da causa, uma vez que a perspectiva criacionista exige que a causa da existência

composição da Parte 1 da *Ética* o maior percurso para demonstrar a univocidade do ser de Deus que é causa absoluta de todas as coisas e que todas as coisas são em Deus.

Em seguida, o autor esclarece-nos o conceito de substância na definição 3 que a substância é “aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado<sup>13</sup>” (E1Def3). Posteriormente, o autor apresenta-nos na definição 4 que atributo é “aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (E1Def4). Respectivamente, o autor esclarece-nos o que são os modos na definição 5. Conforme cita, “por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido” (E1Def5). Por conseguinte, Spinoza esclarece-nos na definição 6 o conceito de Deus, ou seja, “por Deus, compreendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita<sup>14</sup>”

seja radicalmente extrínseca à essência. Antes da criação, a essência é neutra, isto é, indiferente à existência. Pode-se, porém, manter a distinção real entre ambas após a criação? Avicena a mantém, definindo a existência como um acidente da essência ou aquilo que, comunicado é a essência possível, acompanha a essência atual por toda a duração; mas Tomás não a conserva, pois a existência não é acidente ou predicado acrescentado a essência e sim o ato da essência ou o ato de existir. E isso, porém não impede que as coisas existentes, deixadas a si mesma, efetuem a propriedade característica das essências finitas, a vertiginosa inclinação para o nada, sustado apenas pela ação providencial de Deus, o único que é *ipsum esse subsistens*” (Chauí, 1999, p. 389). Cf. CHAUI, Marilena de Souza. Prolegômenos à substância e ao modo. In: **A Nervura do Real: imanência e liberdade em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 383-435.

13 “*Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat*” (E1Def3, SO2, p. 45). Observa-se que na *Ética*, a definição 3, escrita na língua latina, no que concerne a preposição **in**, bastante utilizada nessa língua, a tradução **em** está no ablativo (quando empregada com “um verbo de movimento ou permanência circunscrito”). No entanto, as preposições podem se reger em outra forma, ou seja, no acusativo (quando utilizada com um “verbo de movimento”). Neste caso, o **in**, certamente pode ser traduzido nas seguintes formas: **para, a, contra**. Para uma maior compreensão da gramática latina, consultar: ALMEIDA, Napoleão Mendes de. **Gramática Latina**: curso único e completo. 25ª ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 144.

14 “*Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*” (E1Def6).

(E1Def6). Na definição 7, o autor reflete acerca do que é a coisa livre (*res libera*). Sendo assim, o autor da *Ética* demonstra enfaticamente aos seus leitores que “é dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária ou antes, coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada” (E1Def7). E, por fim, Spinoza conceitua na definição 8 por eternidade “a própria existência enquanto concebida existir necessariamente da só definição da coisa eterna<sup>15</sup>” (E1Def8).

O conceito de Deus, conforme observado, dá-se na definição 6 da parte 1 da *Ética*. Portanto, o que o autor tratará primeiramente será a definição de “causa de si”. Dado o exposto, lançamos a seguinte indagação: por que Spinoza segue esse rigor de pensamento? Ou seja, por que o autor começa pela definição do conceito de “causa de si”? Acerca dessa questão, segundo Deleuze, “tradicionalmente, a noção de causa de si é usada com muitas precauções, por analogia com a causalidade eficiente (causa de um efeito distinto). E, portanto, em um sentido apenas derivado: causa de si significaria ‘como por uma causa’” (Deleuze, 2002, p. 62). Entretanto, no *De Deo*, segundo Deleuze<sup>16</sup>, Spinoza “desarticula esta tradição e faz da causa o arquétipo de toda a causalidade, seu sentido originário e exaustivo<sup>17</sup>”. Da mesma forma, conforme nos esclarece Chaui “essa definição cumpre a exigência de começar pela causa, fundadora de

todo conhecimento verdadeiro” (Chaui, 1999, p. 62). E, por isso, incomensuravelmente nessa definição se dá a “subversão espinosana<sup>18</sup>, porque, contrariando toda a tradição e afastando dificuldades e escrúpulos cartesianos<sup>19</sup>, Espinosa afirma ser necessário que tudo tenha causa e que o que é absolutamente seja causa de si” (Chaui, 1999, p. 62). Inclusive, para Rizk, “Spinoza considera a *causa sui* como a condição de toda inteligibilidade da substância” (Rizk, 2010, p. 29). Ora, efetivamente isso significa que primeiro “a existência se desdobra como a produtividade, a fecundidade da essência concebida como potência, quer dizer, como a plenitude afirmativa, infinita do ser<sup>20</sup>”. Retomando o pensamento de Chaui, segundo a autora, “se não houver causa determinada, não há efeito nenhum<sup>21</sup>”. Por exemplo, os efeitos da Substância absolutamente infinita são os

18 Um grande crítico da filosofia de Spinoza será o francês Pierre Bayle (1647-1706). Para ele, a teoria de Spinoza é para o pensamento moral “uma abominação execrável”. É com ele, ou seja, a partir de seu *Dicionário histórico e crítico*, como bem apresenta-nos Chaui, “que nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo” (Chaui, 1999, p. 281).

19 Acerca desse assunto, segundo Chaui, Bayle também observa que “os novos filósofos (os cartesianos) negam a distinção real e a separação entre substância e acidente, e para marcar sua posição, chamam os acidentes de modos, modalidade e modificações, afirmando que há apenas substâncias e modos”. Entretanto, Spinoza, ainda que cartesiano, não irá “empregar os conceitos de substância e de modo à maneira cartesiana”. Sendo assim, segundo a autora, Bayle conclui que “tendo Espinosa definido a substância como o que existe por si mesmo, independentemente de toda causa eficiente, de toda causa material e de todo sujeito de inerência, para ele matérias e almas humanas não poderiam ser substâncias em sentido estrito”. Ora, afirmar que apenas uma substância única existe traz como efeito a negação de Deus como criador do mundo coloca-o como sendo imanente e não transcendente ao mundo. Tal assertiva de Spinoza, conseqüentemente, no pensamento de Bayle anula a possibilidade de fazer o que os cartesianos explicitavam: ou seja, “substâncias criadas ou substância em sentido lato”. Por isso, para a pensadora spinozana, Spinoza traz como grande subversão colocar os modos assim como as modalidades e modificações tanto para as substâncias criadas como também para os modos. Conforme cita: “em outras palavras, para Espinosa os modos não se distinguem realmente de Deus, não existem fora dele nem subsistem sem Ele, não atuam fora dele, pois fora de Deus não há nada. [...]”. Cf. Chaui, 2016, p. 54-55. Acerca desse assunto, cf., CHAUI, Marilena de Souza. A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa. In: CHAUI, Marilena de Souza. **Em busca da essência de uma coisa singular**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Cap. 1, p. 51-73.

20 Rizk, 2010, p. 33.

21 *Ibid.*, p. 29.

15 Além das 8 definições supracitadas na Parte I da *Ética* Spinoza nos traz 7 axiomas que configuram seu alicerce filosófico em ordem geométrica. Ora, as definições e axiomas são demonstrações que se sustentam segundo o rigor da matemática e geometria euclidiana, ou seja, são demonstrações autossuficientes e apoiadas *per se*. Mesmo assim, nosso autor utilizará várias proposições, demonstrações, escólios, etc., para demonstrar que suas ideias correspondem ao rigor de seu pensamento. Por exemplo, segundo Chaui, “no Apêndice da Parte I da *Ética*, a matemática é prezada por haver trazido aos homens uma outra norma de verdade, que os libera do peso da superstição [...]. Segundo a autora, “deve haver alguma necessidade ligando ordem geométrica e *mea philosophia*, pois a expressão norma da verdade refere-se à potência do intelecto para o verdadeiro” (Chaui, 1999, p. 565).

16 “Já se pode prever a transformação que Espinosa, contra Descartes, vai impor às provas da existência de Deus. Isso ocorre porque todas as provas cartesianas procedem pelo infinitamente perfeito. E não somente procedem assim, como também se movem no infinitamente perfeito, identificando-o à natureza de Deus. [...]” (Deleuze, 2017, p. 75).

17 Deleuze, 2002, p. 62.

modos que se exprimem através dos infinitos atributos infinitos<sup>22</sup> uma diversidade de coisas determinadas e distintas.

As definições e os axiomas do *De Deo* são alicerces importantíssimos para compreendermos todo o sistema filosófico da *Ética* de Spinoza. Sendo assim, vejamos mais uma vez o que nos diz a definição 6 da Parte 1 do *De Deo*. Segundo o autor, Deus é o “ente absolutamente infinito, isto é, a Substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (Spinoza, 2021, p. 45). Exemplificando, Deus é simultaneamente *Natureza Naturante* (*per si*) e *Natureza Naturada* (*in alio*). Dessa forma, observando a definição acima citada é possível refletir como podemos compreender a ideia de Deus-Natureza em Spinoza a partir da explicitação de Chaui. Conforme cita a pensadora, “o que vem a garantir a identidade Deus-Natureza é a ideia do ser absolutamente infinito como complexidade de uma substância cuja essência é constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero” (Chaui, 1999, p. 799).

Sendo assim, é imprescindível observar que na *Ética*<sup>23</sup> indubitavelmente a Substância, isto é, Deus, por ser ente absolutamente infinita e *causa sui* exprime-se de maneira certa e determinada em todos os seres existentes e porque é “causa eficiente imanente<sup>24</sup>” necessariamente causa todas

22 Segundo Rizk, “o ser infinito da causa de si implica uma diversidade infinita de modos: pertence, pois, à causalidade imanente do infinito exprimir num mesmo processo o caráter absoluto do real, bem como uma certa alteridade de coisas singulares, as quais se explicam pela potência de ser que a sua essência singular diversifica. Numa palavra, a novidade absoluta da *causa sui* consiste realmente em que Deus é causa de si no mesmo sentido que é causa de todas as coisas” (Rizk, 2010, p. 33).

23 A *Ética* é um livro simultaneamente escrito duas vezes. Uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explica os grandes temas especulativos com todos os rigores do raciocínio; outra, na cadeia quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sobre a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses práticas de denúncia e libertação. Todo o caminho da *Ética* se faz na imanência; mas a imanência é o próprio inconsciente e a conquista do inconsciente. A Alegria ética é o correlato das afirmações especulativas” (Deleuze, 2002, p. 34-35).

24 Ainda sobre o conceito de causa de si, segundo Chaui, “o princípio de razão (de tudo se deve oferecer a razão ou a causa; do que não houver causa ou razão não segue nenhum efeito e nenhuma consequência) coincide com o princípio dos seres (a causa de si), e por isso o princípio das ideias e o das coisas é um só e o mesmo. Sustentáculo das demais definições e dos axiomas,

as coisas<sup>25</sup>. E, por ser livre, “existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir” (E1Def7). Ora, além da Substância ser “causa de si, isto é, sua própria essência envolve necessariamente existência, ou seja, à sua natureza pertence existir” (E1P7). E, simultaneamente existe em si mesma e não carece de nada, pois é causa autoprodutora e não transitiva, assim, produz necessariamente infinitas coisas, pois sua essência e potência fazem parte de sua natureza a qual “pertence existir”.

Por certo, observa-se que a subversão de Spinoza em sua *Ética*, qual seja, de que a essência de Deus envolve necessariamente existência. Ora, isso ocorre porque à natureza de Deus “pertence existir<sup>26</sup>”. Cabe mencionar ainda que, segundo Deleuze, “a essência de Deus, isto é, sua natureza, foi constantemente ignorada; e isso porque foi confundida com os próprios” (Deleuze, 2002, p. 110). Só que, em Spinoza a essência ou natureza de Deus corresponde à “composição de relações” ou às leis necessárias de causa e efeito que se dão em simultaneidade. Assim, podemos observar que em Spinoza certamente ocorre o contrário da tradição, pois a natureza de Deus não é ignorada. Desse modo, compreendemos que a Substância por existir em si mesma, necessariamente, não pode ser produzida nem pode existir através de outra coisa, pois “toda substância é necessariamente infinita” (E1P8). Logo, o ser infinito da Substância é senão uma “afirmação absoluta da existência de alguma natureza”

fundamento da demonstração da infinitude e unicidade da substância, essa definição sustentará a demonstração da reversibilidade necessária entre a causa de si e a causa eficiente imanente de todas as coisas, isto é, que no mesmo sentido em que Deus é dito causa de si deve ser dito causa eficiente imanente de todas as coisas” (Chaui, 1999, p. 62 - 63).

25 “Somente a sexta, a definição de Deus, necessita de provas e será demonstrada nas proposições seguintes da Parte I. Entretanto, a necessidade de demonstrá-la não implica na sua exclusão das *notions communes*; o motivo citado por Spinoza para esta necessidade é devido à falta de atenção dos homens que não atentam na natureza da substância e somente por isto hesitam em considerá-la como axioma ou noção comum ou a preconceitos, que fazem com que eles não atentem na natureza da substância, hesitando em considerá-la como axioma ou noção comum” (Fragoso, 2004, p. 14). Cf. FRAGOSO. Emanuel Angelo da Rocha. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos** - Revista de filosofia do Mestrado acadêmico em filosofia da UECE, Fortaleza, v.2 n.4, 2004. p. 11-31. ISSN 1808-107X.

26 “À natureza da substância pertence existir” (E1P7).

(E1P8). Entretanto, a natureza da qual o autor concerne à natureza da Substância, isto é, às leis de sua natureza. Conforme cita, “[...] da só necessidade da natureza divina ou (o que é o mesmo) somente das leis de sua natureza” seguem-se “infinitas coisas” (E1P16D). Além do mais, na proposição 15 da Parte 1 “tudo o que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido” (E1P15). Sendo assim, “Deus age somente pelas leis de sua natureza” (E1P15S). Logo, as leis de Deus são leis eternas e imutáveis<sup>27</sup>. Assim, a ideia de Deus-Natureza se dá necessariamente.

Ora, na filosofia de Spinoza, nada sem Deus pode ser dado como existente. Conforme cita, “além da Substância e dos modos nada é dado” (E1P28D). Em vista disso, segundo o autor “tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa” (E1P29). Inclusive, não há transcendência em sua filosofia, mas uma causa eficiente e imanente para as coisas serem como são. Além disso, sua filosofia está fundamentada sobre a física (causas e efeitos). Segundo demonstra-nos, em sua *Ética*, “na natureza das coisas nada é dado de contingente” (E1P29). Portanto, tudo é produção de Deus porque tudo ocorre “[...] da só necessidade da natureza divina” (E1P17D). Logo, tudo é efeito da Substância imanente e absolutamente infinita, Deus.

Portanto, na filosofia de Spinoza há apenas uma única Substância, isto é, Deus<sup>28</sup>,

27 Diferentemente, para o filósofo e teólogo Tomás de Aquino Deus age por “livre vontade”. Segundo nos demonstra no capítulo 96 de seu *Compêndio de Teologia* (1979), “Deus não opera por necessidade, mas em virtude de sua livre vontade” (Aquino, 1979, p. 97). Ainda, segundo o autor demonstra-nos no parágrafo 185 do capítulo 97, “efetivamente, a diferença entre o que age por necessidade e o que age livremente está no seguinte: o primeiro age sempre da mesma forma, enquanto que o segundo age cada vez como quer” (Aquino, 1979, p. 98). Além do mais, o autor conclui no capítulo 100 da obra supracitada que “Deus faz tudo em vista de um fim” (Aquino, 1979, p. 101). Por conseguinte, no capítulo 35, parágrafo 69, da obra supracitada, Tomás de Aquino afirma que “Deus é uno, simples, perfeito, infinito, dotado de inteligência e de vontade” (Aquino, 1979, p. 85). Em suma, em sua teologia há um “querer de Deus”, “vontade de Deus”, “desejo de Deus”, etc. Inclusive, o autor aponta ainda no parágrafo 190 do capítulo 99 que “a fé católica não admite nada de eterno afora Deus” (Aquino, 1979, p. 100).

28 Na definição 6 da Parte I da *Ética* Spinoza compreende por Deus “o Ente absolutamente infinito, isto é, é a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. (*Per Deum intelligens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem*

como causa de todas as coisas. Seus infinitos atributos infinitos são expressões da Substância, dos quais nosso intelecto percebe dois: Atributo Pensamento e Atributo Extensão. Para o autor, não há Substâncias, mas a Substância (Deus), ou o que é o mesmo, há univocidade do Ser. Acerca dessa questão, Lívio Teixeira (2001) <sup>29</sup> diz o seguinte,

Espinosa não pode aceitar a doutrina cartesiana da substância em consequência de sua visão monista da realidade, que é a intuição fundamental de seu sistema. Descartes, ao contrário, em uma visão pluralista da realidade postula a pluralidade das substâncias, resultando, aliás, que no seu sistema a concepção de substância não tenha um caráter unívoco. Há a substância divina, substância por excelência, que Descartes define em termos semelhantes aos do próprio Espinosa, e há também as substâncias criadas, o pensamento e a extensão. [...]” (Teixeira, 2001, p. 117-118).

Mas, para compreendermos melhor esses termos, vejamos o que o próprio Spinoza nos demonstra na obra *Princípios da Filosofia Cartesiana*<sup>30</sup> e o que nos oferece acerca do

*in infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit*). Diferentemente, na tradução de Tomás Tadeu da *Ética* utilizaram-se os artigos indefinidos, “um” e “uma” no lugar dos artigos definidos “o” e “a” acerca do conceito de Deus ficando da seguinte forma, “por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, é uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1Def6).

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

30 A presente obra de Spinoza advém de um curso de física cartesiana ministrado pelo autor ao seu aluno, Johannes Caseário. Seu intuito era o de demonstrar maiores explicitações sobre questões ainda assaz complexas sobre a metafísica geral e especial. Spinoza toma como norte a obra de René Descartes (1596-1650). *Princípios da Filosofia* (1644) para explicar as problemáticas propostas pelo pensador francês ao passo que ministra ao seu aluno o presente curso. A obra será muito importante para observarmos até onde alcança a forma filosófica analítica de Descartes observada à luz do pensamento de Spinoza, entretanto, de forma sintética. Algumas explicitações, posteriormente, serão pensadas na *Ética* para, a partir de seu método sintético, examinar “as causas por seus efeitos”. Além do mais, teremos como observar (a título de pesquisa) as diferenças entre seu pensamento e o pensamento cartesiano. Acerca da publicação completa das obras de Spinoza após seu falecimento, citamos Luís Meyer (Lodewijk Meijer) que nascera e falecera em Amsterdã (1629-1681). Meyer foi amigo de Spinoza e, provavelmente, quem se encarregou de organizar os textos para publicá-los posteriormente. Destarte, o opúsculo está composto das Partes I e II dos *Princípios da Filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica* seguida de

pensamento de Descartes. Conforme a definição 6 do PPC: “a substância em que o pensamento está imediatamente chama-se mente” (PPC1Def6). Em seguida, na definição 7, Spinoza demonstra-nos que “a substância que é sujeito imediato da extensão, como os da figura, da situação, do movimento local, etc., chama-se corpo” (PPC1Def7). Por fim, na definição 8 é demonstrado que “a substância que entendemos ser por si sumamente perfeita, e na qual não concebemos absolutamente nada que envolve algum defeito, ou seja, limitação de perfeição, chama-se Deus” (PPC1Def 8). Além disso, na demonstração da proposição 8 explicita que “a mente e o corpo são substâncias que podem existir uma sem a outra; logo, a mente e o corpo distinguem-se realmente” (PPC1P8D). Ora, em relação à Substância, segundo Mariana Gainza (2011), “devido ao fato de Descartes manter a noção de substância como sujeito de inerência de predicados, sua concepção dos atributos e os modos acaba sendo equívoca” (Gainza, 2011, p. 131). E, como bem podemos observar, em uma carta de Descartes<sup>31</sup> enviada a Elisabeth, (junho de 1643) essa questão de união entre corpo e mente é um tanto problemática. Segundo cita: “as coisas que pertencem à união da alma e do corpo não são conhecidas senão obscuramente pelo entendimento só, ou mesmo pelo entendimento com o auxílio da imaginação; mas são conhecidos mui claramente pelos sentidos [...]”<sup>32</sup>.

Por conseguinte, é possível observar no capítulo 1 da Parte 2 do Apêndice dos *Pensamentos Metafísicos*<sup>33</sup> que Spinoza<sup>34</sup> expõe

um pequeno fragmento da Terceira parte que trata sobre “o mundo visível” e, por fim, de dois Apêndices dos *Pensamentos Metafísicos* (CM). Além disso, o prefácio é redigido por Meyer no qual explicita-nos a importância da Filosofia de Descartes no que concerne aos sólidos fundamentos das ciências, das problemáticas da metafísica universal e da especial, dentre outras questões. Para uma análise da publicação da obra a partir das correspondências de Spinoza, cf., **Spinoza**: obra completa II: correspondência completa e vida. São Paulo: Perspectiva, 2014. p. 84-96.

31 Cf. DESCARTES, René. Cartas. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973e, p. 307-336. (Coleção Os Pensadores).

32 DESCARTES, ref.138, p. 313.

33 Ademais, Spinoza apresenta-nos “as principais questões que vulgarmente ocorrem na parte especial da metafísica acerca de Deus e seus atributos e da mente humana”. (PPC2Ap).

34 “Ao mesmo tempo [...] poderíamos não só considerar os *Pensamentos Metafísicos* como a apresentação de credenciais filosóficas para o meio acadêmico holandês, mostrando um

que as Substâncias são divididas em dois “gêneros supremos, a saber, a extensão e o pensamento, e o pensamento em criado, ou seja, a mente humana, e incriado, ou seja, Deus<sup>35</sup>” (CMII/1). Dita essas observações, demonstrar-nos-á nos *Cogitata* (CM) acerca da divisão dos entes. Conforme cita, “cabe dividir o ente que por sua natureza existe necessariamente, ou seja, cuja essência envolve existência, e ente cuja essência não envolve existência senão possível. Este último divide-se em substância e modo” (CM1/1/12). Acerca disso, para Marilena Chaui (1999) “o que se prepara nos *Cogitata* é a alteração da perseidade e inseidade substanciais” (Chaui, 1999, p. 398).

### ROMPENDO COM O DUALISMO CARTESIANO

Voltando novamente a *Ética* de Spinoza podemos perceber que seu edifício filosófico começa pela causalidade eficiente e necessidade absoluta de Deus conforme já observado. Rigorosamente, nosso autor nos esclarece que a *causa sui* é causa de todas as coisas que são e existem. Isso, não somente coloca como conceito imprescindível em sua filosofia para a conexão com todas as coisas que são e existem, mas também ao mesmo tempo demonstra-nos que essa causa não necessita de outra causa que a sustente. Sobretudo, Deus é a única substância imanente, isto é, causa e expressão de tudo (*Deus sive Natura*). Portanto, Deus “é o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (E1Def6).

De acordo com nosso autor “[...] além de Deus<sup>36</sup> nenhuma substância pode ser dada nem

autor familiarizado com as grandes questões da metafísica, como ainda compreender o empenho do filósofo em não se apresentar já tomando partido nas disputas metafísicas do tempo” (Chaui, 1999, p. 332).

35 Deus, segundo o filósofo Descartes, está para além da razão. Conforme cita: “é necessário acreditar em tudo o que Deus revelou, embora Ele esteja para além do alcance do nosso espírito. Assim, se Deus nos concedeu a graça de descobrir coisas que ultrapassam o vulgar alcance do nosso espírito, como os mistérios da Encarnação e da Trindade, não oporemos qualquer dificuldade em acreditar neles, apesar de não os entendermos talvez muito claramente. Com efeito, não devemos achar estranho que na sua Natureza, que é imensa, e naquilo que fez, haja muitas coisas que ultrapassam a capacidade do nosso espírito” (Descartes, 1997, artigo 25, p. 36).

36 Para Lívio Teixeira, segundo Spinoza, “a ideia de um Deus enganador só pode vir de uma concepção abstrata de Deus, isto é, uma concepção que separa Deus e o universo, atribuindo substancialidade a Deus e também a coisas do

concebida; e daí concluímos que a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus. [...]” (E1P15S). Da mesma forma ocorre com o atributo Pensamento. Portanto, não existem duas substâncias, mas apenas a Substância absolutamente infinita, Deus. Ora, “como ser finito é deveras negação parcial, e ser infinito é afirmação absoluta da existência de alguma natureza<sup>37</sup>” podemos concluir que só existe uma única substância necessariamente infinita. Acerca disso, para Deleuze: “o argumento de Spinoza passa a ser o seguinte: os atributos são realmente distintos” (Deleuze, 2017, p. 37), além disso, “a distinção real não é numérica; logo, só existe uma substância para todos os atributos<sup>38</sup>”. Portanto, não se dão duas ou mais substâncias<sup>39</sup>, pois cada atributo “exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Logo, está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos” (E1P10S). Além do mais, os atributos, também exprimem necessidade, isto é, eternidade e infinidade ou, como bem demonstra-nos Carlos Wagner Benevides Gomes<sup>40</sup>: “o atributo enquanto gênero determinado de existência infinita exprime a existência de um gênero de ser a partir da potência infinita da Substância” (Gomes, 2021, p. 27).

Dessa forma, “a partir desta teoria dos atributos de uma única Substância, Spinoza rompe com a concepção cartesiana, ou seja, com

---

universo, tais como a extensão e a alma do homem. Essa é a concepção à qual se filia a ideia de criação, quer no mundo, quer das verdades eternas por um ato da vontade divina, concepção que por sua vez se encontra na base da hipótese cartesiana de Deus enganador” (Teixeira, 2001, p. 56). Cf. TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

37 E1P7S.

38 DELEUZE, 2021, p. 37.

39 “A operação spinozana de subversão das distinções cartesianas consiste, resumidamente, no seguinte: a separação da distinção real da distinção numérica, e a identificação da distinção real com uma distinção estritamente qualitativa ou formal. Graças a isso, sua filosofia permite pensar simultaneamente a multiplicidade e a unidade da substância: é a distinção real como distinção formal aqui, levada ao absoluto, torna-se capaz de expressar a diferença no ser, isto é, a irreduzibilidade formal de uma infinidade de atributos em sua identidade ontológica” (Gainza, 2011, p. 130).

40 GOMES, Carlos Wagner Benevides. **O papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política de Spinoza**. 2021. 271 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.

o dualismo substancial de Descartes, a saber, da substância pensante (mente) e da substância extensa (corpo)<sup>41</sup>”. Portanto, diferentemente de Descartes, Spinoza apresenta-nos em sua filosofia a univocidade do Ser que precede do monismo substancial e absoluto de Deus. O que exclui qualquer dualidade substancial, além dessa dualidade substancial apresentada por Descartes, no artigo 23 dos *Princípios da Filosofia*, o autor apresenta-nos certo “querer de Deus”. Conforme cita: “Ele não quer a malícia do pecado, visto que esta constitui a privação do bem” (Descartes, 1997, artigo 23, p. 35-6). Importa ressaltar ainda na obra *Princípios de Filosofia*, Descartes enfatiza que “a principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura” (Descartes, 1997, artigo 37, p. 40). Além disso, na obra *Paixões da Alma*, III, artigo 152, é possível notar ainda “apenas uma coisa que nos possa dar a justa razão de nos estimarmos, a saber, o uso de nosso livre-arbítrio e o império que temos sobre nossas vontades; pois só pelas ações que dependem desse livre-arbítrio é que podemos com razão ser louvados ou censurados e ele nos faz de alguma maneira semelhante a Deus, [...]” (Descartes, 1973d, p. 286). Nesse sentido, também podemos observar um distanciamento entre o pensamento de Spinoza e o de Descartes, isso porque, para Spinoza o homem não é um império num império.

Acerca desse assunto, por exemplo, Bartuschat aponta que “o cartesianismo é, para Espinosa, a variante de uma teoria antropomórfica de Deus” (Bartuschat, 2010, p. 29). Ora, vejamos, por exemplo, uma parte da correspondência entre Spinoza e Oldenburg acerca das diferenças entre sua filosofia e a de Descartes para observarmos com maior rigor seu pensamento ao declarar que, suas ideias, além de divergirem do pensamento do filósofo francês, também divergem do pensamento do

---

41 Contrariamente, na filosofia de Descartes, “mesmo que Deus tenha juntado tão estreitamente um corpo a uma alma sendo impossível uni-los mais, fazendo um composto dessas substâncias assim unidas, concebemos também que permaneceriam sempre realmente distintos apesar dessa união. Com efeito, independentemente da ligação que Deus estabeleceu entre eles, não conseguiu livrar-se do poder que tinha para separá-los, ou para conservar uma sem a outra. Ora, as coisas que Deus pode separar ou conservar separadamente umas das outras são realmente distintas” (Descartes, 1997, artigo 60, p. 49).

inglês Francis Bacon (1561 -1626). Portanto, conforme esclarece ao amigo Oldenburg:

Vós me perguntais em seguida quais erros observo na filosofia de Descartes e na de Bacon. Embora não esteja acostumado assinalar os erros cometidos por outros, me prestarei a satisfazer o vosso desejo. O primeiro e maior erro de ambos consiste em que estão muitíssimos distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas. A segunda é que não conhecem verdadeiramente a natureza da alma humana. A terceira é que jamais apreenderam a causa do erro. Ademais esses três conhecimentos que lhes faltam são sumamente necessários, e apenas homens privados de qualquer cultura e saber podem ignorá-los. [...]. De Bacon direi pouca coisa: ele fala muito confusamente sobre esse assunto e não prova quase nada, limitando-se a uma descrição. Com efeito, em primeiro lugar ele supõe que o entendimento humano, sem falar dos erros cujas causas são os sentidos, está, por sua própria natureza, condenado ao engano, forjando sobre todas as coisas ideias que, ao invés de se acordarem com o universo, só se conciliam consigo mesmas; tal como espelho que, refletindo desigualmente os raios luminosos, deformaria as coisas. Em segundo lugar, o entendimento humano conduzido naturalmente em abstração toma por propriedades imutáveis o que não é senão passageiro. E em terceiro lugar, a mobilidade própria ao entendimento o impede de fixar-se e jamais se deter. Essas causas dos erros e outras que ele indica podem facilmente se reduzir a causa única indicada por Descartes, a saber que a vontade do homem é livre e mais ampla que o entendimento ou, ainda, como diz o próprio, ver o lance em uma linguagem mais confusa (aforismo 49). O entendimento não é uma luz seca, mas impregnada de vontade (notar a esse respeito que Verulam toma o entendimento pela alma no que se diferencia de Descartes)<sup>42</sup>. (Ep2).

De acordo com Spinoza as concepções de Descartes são falsamente determinadas<sup>43</sup>,

42 Segundo Bartuschat, a crítica de Spinoza está relacionada à obra *Meditationes de prima philosophia* (1641). Segundo seu pensamento: “Descartes toma como ponto de partida a mente humana e encontra nela um princípio de certeza indubitável fundado em um ato de pensamento autorreferente. [...]” (Bartuschat, 2010, p. 29).

43 Ora, “partindo de um eu pensante concebido como não referido a Deus, Descartes chegar então a Deus como aquela instância que compensa a insuficiência que o eu tem de tornar compreensível, a partir de si mesmo, a relação com o mundo. Para Espinosa isso é um procedimento errôneo em princípio, pois ele não apreende o que é um princípio incondicionado. Partindo de um infinito, o incondicionado fica determinado pelo condicionamento do sujeito humano. Tal sujeito não pode jamais livrar-se de seu ponto de partida deficiente e

pois ambos, ou seja, Descartes e Bacon, “não observaram que entre a vontade, de um lado, e esta ou aquela volição, de outro, existe a mesma relação que entre a brancura e este ou aquele branco, ou entre a humanidade e este ou aquele homem” (Ep2). Além do mais, segundo Spinoza, não é possível conceber “a vontade como causa de uma volição determinada” (Ep2). Posto que a vontade é um modo de pensar, isto é, “é um ser de razão”. Dadas essas explicitações, o autor holandês conclui que “as volições particulares possuem uma causa de existência e não pode ser chamada de livres, pois são necessariamente tais como resultam das causas que as determinam” (Ep2). Importa ainda saber que o argumento utilizado por nosso autor em sua correspondência concerne ao que propriamente Descartes apresenta sobre as volições particulares, a saber, que “os erros são volições particulares”. Sendo assim, é possível compreender a assertiva de Spinoza ao apontar que “segue-se necessariamente daí que elas não são livres, mais determinadas por causa exteriores e, de maneira alguma, pela vontade” (Ep2).

Além do mais, segundo o pensamento filosófico de nosso autor, os indivíduos (modos finitos) ou as coisas singulares, sendo finitos, possuem liberdade finita. Logo, não há possibilidades de serem absolutamente livres. Sendo assim, somente e tão somente “Deus é causa livre<sup>44</sup>. E, mais do que isso, Deus ou a Substância existe e age pela só necessidade de sua natureza. Dito de outra forma, só a Substância ou Deus (o que é o mesmo) é causa

---

consequentemente o leva para dentro do incondicionado, o qual então é pensado a partir do condicionado e não como incondicionado. Pensado a partir do condicionado, o incondicionado não é concebido a partir dele mesmo, mas em um conteúdo que resulta da máxima intensificação possível daquilo que em nós, seres humanos, é imperfeito: aquilo que o homem possui em uma medida modesta (intelecto ou também vontade) pertence em máxima perfeição a Deus, o ser incondicionado. O cartesianismo é, para Espinosa, a variante de uma teoria antropomórfica de Deus” (Bartuschat, 2010, p. 30).

44 Por exemplo, no *Breve Tratado*, Spinoza enfatiza que “a verdadeira liberdade é apenas, e não outra 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 perfeição”. Cf. SPINOZA, Benedictus de. **Breve tratado**. Tradução, introdução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luiz César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filo/Espinosa).

livre<sup>45</sup> (E1P17C2). Portanto, o homem é um modo finito em seu gênero. Não é absolutamente livre. Contudo, sua liberdade não precisa se dar (manifestar) a partir de uma alegria ou desejo imaginário (passivo). Acerca disso, ao questionar a livre liberdade do homem, Chaui observa que não faz sentido algum colocar sobre o indivíduo, ou seja, modo finito ou coisa singular, uma liberdade absoluta, antes ela pode ser refletida, compreendida e determinada.

É interessante ainda esclarecermos que em sua doutrina filosófica “a essência do homem não pertence ao ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem” (E2P10). Ora, se pertencesse ao homem, ele existiria necessariamente. E tal hipótese, segundo o autor, seria absolutamente absurda. Entretanto, nosso autor afirma que o homem ao conhecer o que pode ser, isto é, ao compreender sua potência de agir e existir em ato, ainda que não seja absolutamente livre – pois “é dita livre aquela coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir<sup>46</sup>” – pode determinar-se, isto é, viver e agir virtuosamente em sociedade a partir de ideias e causas adequadas. Para a Chaui, por exemplo, sobretudo, é através da razão (noções comuns e ideias adequadas) que esse “processo liberador” é iniciado<sup>47</sup>. Em suma, para o autor

45 Também, no *Breve Tratado*, nosso autor opera uma forte crítica aos que acreditavam que Deus é livre porque pode fazer algo bom ou mau. Para o autor, “apenas Deus é a única causa livre, [...] porque fora d’Ele não existe nenhuma causa externa que o coaja ou necessite; tudo isso não tem lugar nas coisas criadas”. Cf. KV/1/4/5.

46 E1Def7.

47 Acerca do processo liberador, Marilena Chaui indicamos as quatro primeiras proposições da Parte V da *Ética* como partes fundamentais desse processo que se inicia no próprio interior das paixões. Vejamos o que nos dizem a seguintes proposições, a saber, a proposição 1 na qual Spinoza cita que “conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagem das coisas são ordenadas e concatenadas no corpo”. A proposição 2 que nos esclarece que “se afastarmos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento da causa externa e unirmos a outros pensamentos, então o amor ou ódio a causa externa, assim como as flutuações do ânimo que deixes se originam, serão destruídos”. Em seguida, a proposição 3 que afirma que “o afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele”. E, por fim, a proposição 4 que enfatiza que “não há nenhuma afecção do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto”. Portanto, conforme Chaui: “o que torna possível essas proposições é processo liberador iniciado no interior das paixões. À medida que

da *Ética*, o corpo e a mente estão unidos e agem ou padecem em pluralidade simultânea, pois “a mente é ideia do corpo. E, que, o corpo existe tal como o sentimos<sup>48</sup>”. Portanto, todas as coisas que existem e são têm como causa Deus, ou seja, tem como causa o Ente absolutamente infinito que “consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma certa essência eterna e infinita” (E1P10S).

## CONCLUSÃO

Em suma, no sistema filosófico de Spinoza, a Substância (Deus) é única e absolutamente livre e eterna. Logo, não pode haver duas ou mais substâncias. Por isso que na *Ética* nosso autor demonstra muito precisamente a imprescindibilidade de se conhecer adequadamente todas as partes de sua obra. Não é à toa que na Parte 1 nosso autor inicia com Definições e Axiomas para apresentar as bases que fortalecem e esclarecem seu sistema e só após esses esclarecimentos que surgem as proposições, as demonstrações, os escólios, os corolários etc. De fato, são muito ricas e pertinentes suas observações sobre Deus, seus atributos e modos. E, o mais interessante é que o encandeamento de ideias forma conexões bastante coerentes em seu sistema filosófico. Disso, conclui-se a necessidade de conhecer toda a obra, ou seja, tanto a parte que trata sobre a epistemologia ou teoria do conhecimento (Parte 2), como também a parte que trata acerca da “psicofísica dos afetos” (Parte 3) e, sobremaneira, suas ricas contribuições a despeito da liberdade, da servidão humana e da felicidade ou beatitude (Partes 4 e 5). Isso, sem dúvidas torna sua filosofia um divisor de águas para grande parte do pensamento moderno.

Dito isso, o presente estudo filosófico aponta sistematicamente o que são as expressões

as paixões tristes vão sendo afastadas e alegres vão sendo reforçadas e ampliadas, a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e nos prepararmos para a atividade” (Chauí, 2011, p. 99). Cf. CHAUI, Marilena de Souza. **Desejo, paixão e ação na ética de Spinoza**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

48 Segundo Chauí: “uma vez que a união dos atributos constitui a substância, a união do corpo e da mente constitui um modo humano singular a essa união, por ser constituição, é total, de sorte que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia, [...]”. Cf. CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real II – Imanência e liberdade em Espinosa**. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 206-207.

da Substância e porque só há uma única Substância (monismo absoluto) denominada Deus, ou seja, Natureza (*Deus sive Natura*) segundo as ideias filosóficas de Spinoza. Para o autor da *Ética*, os atributos exprimem o ser da substância divina e, portanto, exprimem a realidade de Deus de modos distintos e determinados. Em suma, de acordo com seu pensamento filosófico “é da natureza da Substância que cada um de seus atributos seja concebido por si” (E1P9S). Além disso, “visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância”, cada atributo é distinto e “exprime sua existência eterna” (E1P9S). Portanto, por ser Deus o Ente absolutamente livre os indivíduos (modos finitos) não possuem liberdade absoluta, mas somente determinada. Dessa forma, nosso autor refuta, a partir do conceito filosófico acerca de Deus e de seus atributos, o dualismo cartesiano e a ideia de livre-arbítrio.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Napoleão Mendes de. **Gramática Latina**: curso único e completo. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 1994, p. 144.
- AQUINO, São Tomás. **Compendio de teologia**. São Paulo. Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).
- BARTUSCHAT, Wolfgang. **Espinosa**. Tradução de Beatriz Ávila Vasconcelos. Porto Alegre: ARTMED, 2010.
- CHAUI, Marilena de Souza. **Desejo, paixão e ação na ética de Spinoza**. São Paulo: Companhia das letras, 2011.
- CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa**. v. 1 (Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, Marilena de Souza. **A Nervura do Real II — Imanência e liberdade em Espinosa**. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- COLERUS, Jean. A Vida de Spinoza por Colerus. Fortaleza - CE: **Revista Conatus** — Filosofia de Spinoza, 2010, Disponível: em: [www.benedictusdespinoza.pro.br/revista\\_conatus\\_](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/revista_conatus_). Acesso dia 23 de dezembro de 2024.
- JESUS, Luciano Marques de. **A questão de Deus na Filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Curso sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981). 3. ed. Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2019. (Col. *Argentum Nostrum*).
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da Expressão**. Tradução do GT Deleuze (coordenação de Luiz B. L. Orlandi). Rio de Janeiro: Editora 34, 2017. (Coleção TRANS).
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.
- DESCARTES, René. Discurso do método. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston

- Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973a, p. 33-80. (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, René. Meditações. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973b, p. 83-152. (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, René. Objeções e respostas. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973c, p. 153-222. (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, René. As paixões da alma. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973d, p. 223-306. (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, René. Cartas. In: **Descartes**. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 1. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973e, p. 307-336. (Coleção Os Pensadores).
- DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).
- ESPINOSA, Bento de. **Correspondência entre Espinosa e Oldenburg**. Tradução e notas de Samuel Thimounier Ferreira. Belo Horizonte: Autêntica 2021. (Filô Espinosa).
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **Biblioteca de Spinoza**. Disponível em: <<https://benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 04 jan. 2024.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. Uma análise do “método” empregado na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos**. v. 7, n. 14, p. 11–32, 2010. ISSN 1984-9206. DOI: 10.23845/kalagatos.v7i14.5977. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/view/5977>. Acesso em: 26 jan. 2024.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Revista Conatus** - Filosofia De Spinoza. v.1, n. 1. p. 27-36, 2007. ISSN 1981-7509. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/1650/1413>. Acesso em: 26 jan. 2024.
- FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. A definição de Deus na *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos** - Revista de filosofia do Mestrado acadêmico em filosofia da UECE, Fortaleza, v.2 n.4, 2004. p. 11-31. ISSN 1808-107X.
- GAINZA, Mariana de. **Espinosa: uma filosofia materialista do infinito positivo**. São Paulo: FAFESP, 2011.
- GOMES, Carlos Wagner Benevides. **O papel da finalidade imanente da ação humana na ética e na política de Spinoza**. 2021. 271 f. Tese (Doutorado em Filosofia) — Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2021.
- JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. (Coleção Filo/Espinosa).
- JESUS, Luciano Marques de. **A questão de Deus na filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia).
- JESUS, Luciano Marques de. As provas da existência de Deus em Descartes. **Revista Veritas** Porto Alegre. v.43, n.2, p.347–364, 1998. DOI: 10.15448/1984-6746.1998.2.35406. ISSN: 1984-6746 Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/35406>. Acesso em: 29 abr. 2023.
- Luciano Marques de. **A questão de Deus na Filosofia de Descartes**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. Tradução de Claudio Beliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução de Jaime A. Clausen. Petrópolis - RJ: Vozes, 2006.
- TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na**

**filosofia de Espinosa.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

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

SPINOZA. Benedictus de. *Pensamentos Metafísicos, Tratado da Correção do Intelecto, Ética*, In: **Espinosa.** Seleção de textos de Marilena Chaui. Tradução de Marilena Chaui et al. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção Os Pensadores).

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica/Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: EDUSP, 2021.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra completa II:** Correspondência Completa e vida. Tradução e notas de J. Guinsburg et al. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos.** Tradução de Homero Santiago e Luiz César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

ZILLES, Urbano. **A modernidade e a igreja.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.





**BOM DIA, PROFESSOR, E OBRIGADA PELA OPORTUNIDADE DE DIÁLOGO COM O CENTRO DE PESQUISA “SIVE NATURA”. GOSTARÍAMOS DE COMEÇAR COM UM DE SEUS RECENTES VOLUMES, *ENTRE SERVIDÃO E LIBERDADE* (SÃO PAULO, POLITEIA, 2019): COMO O RACIOCÍNIO EM TORNO DOS DOIS CONCEITOS INDICADOS NO TÍTULO SE DESENVOLVE?**

**B**om dia, eu é que agradeço por me convidarem para esta reunião. A perspectiva geral do volume é considerar os dois conceitos não como absolutos, mas como relativos. O fundamental para mim é a preposição “entre”, que expressa a possibilidade de transição de um ponto a outro. Em Espinosa, os afetos são apresentados como passagens (o termo latino chave é *transitio, transitiones*); a alegria, por exemplo, é a passagem ou transição de uma perfeição menor a uma maior, ao passo que a tristeza é a passagem ou transição de uma maior perfeição a uma menor. O desejo é a essência atual do homem quando este, determinado por um afeto, volta-se para a realização de algo. Como esclarecido no final da terceira parte da *Ética*, o desejo é qualquer tipo de impulso em relação à constituição variável de um ser humano que, nesse sentido, pode ser visto como um ser de passagem, de transição. A vida humana é sempre variação, e servidão e liberdade só fazem sentido nessa variação. Podemos conceber a servidão como a predominância – e não, note-se, a exclusividade – de passagens para uma menor perfeição, ou seja, como uma dinâmica de

diminuição do poder humano. A liberdade, por outro lado, pode ser entendida como a predominância de transições para uma maior perfeição, ou seja, como um aumento de potência. Entre esses dois polos surge um problema ético fundamental: como podemos aumentar a nossa potência e evitar a sua diminuição? A partir desse ponto de vista, busquei questionar qual seria a pior condição para uma vida humana. A resposta me pareceu ser o fatalismo: este é o bloqueio das variações e, portanto, da vida concebida em função dessas variações. Segundo uma ótica fatalista, é impossível mudar a vida, a qual se transforma em destino inevitável. Um ponto de vista semelhante me parece derivar da superstição, pois ela é um sistema da tristeza, constitui um medo que bloqueia a vida e suprime todas as possibilidades, resultando numa constante diminuição da potência humano.

**QUAIS FORAM OS PRINCIPAIS INTERLOCUTORES EM SUA REFLEXÃO?**

Além evidentemente de Espinosa, dois nomes me acompanharam. O primeiro, curiosamente, é Blaise Pascal. Simplificando, podemos dizer que com ele a determinação e a predeterminação são generalizadas no que concerne à salvação. Sua adesão ao jansenismo é interessante, especialmente pela doutrina da predestinação, segundo a qual Deus, desde o início, sabe quem será salvo e quem será condenado, e somente o criador pode fazer com que a graça toque o coração de uma pessoa. Tudo indica um caminho para o quietismo e, por conseguinte, certo fatalismo: não sabemos se estamos destinados à salvação e, de qualquer forma, não é possível mudar esse decreto. No entanto, Pascal desenvolve um projeto de apologética da religião cristã, colocando um problema fundamental: o que pode a ação humana dentro de um sistema da determinação? Somente Deus pode nos salvar, mas nós, não obstante, devemos trabalhar todos os dias e a todo momento como se estivéssemos salvos e como se todos os outros também pudessem estar.

\* A entrevista foi realizada em junho de 2023, no momento em que eu realizava um estágio de pesquisa financiado pela Fapesp (projeto 2018/19880-4), por Alessia Vanni e Margherita Bovo, pós-graduandas em Filosofia na Universidade de Bolonha, no quadro do projeto “Segnalibri Filosofici”, do Sive Natura, Centro internazionale di studi spinoziani. Agradeço imensamente à paciência e ao empenho das duas estudantes na transcrição e edição da gravação da conversa, que foi originalmente publicada em italiano em: <https://site.unibo.it/segnalibri/it/interviste/intervista-ad-homero-santiago>

\*\* Professor do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP; pesquisador do CNPq.

Para Pascal, isso é uma aposta: aposto em me salvar para poder realmente ser salvo, sem me limitar a esperar inerte que a escolha divina (já feita) nos seja favorável; do contrário, já estou derrotado desde o início. Ele parece sugerir ignorar a determinação, e nos exorta a agir da melhor maneira possível, apesar de nossa ignorância acerca das escolhas de Deus, trabalhando pelo incerto como se fosse certo. É assim que a apologética, a ação e, finalmente, a conversão podem ocorrer; entendida esta como a passagem de um estado de não crença para um estado de disposição para se salvar, para receber a graça divina; precisamente, a tarefa da apologética é predispor os corações dos homens para a salvação.

Ora, o mundo de Espinosa também é atravessado pela determinação, embora neste caso não se trate, diferentemente de Pascal, de predestinação. Não havendo transcendência no mundo da *causa sui* espinosana, tudo pode ser conhecido; no entanto, isso não significa que chegaremos a conhecer inteiramente a ordem infinita das causas. O lugar da ação humana permanece independente desse conhecimento que, do ponto de vista espinosano, é impossível, uma vez que nosso intelecto finito não pode abarcá-lo completamente. Convivemos necessariamente com uma parte de ignorância que é quantitativa, porque se deve não à transcendência, mas à infinitude do universo. Tudo isso pode facilmente levar ao fatalismo e à inação devido à tendência de pensar que a ação só pode ocorrer e ter sucesso através do conhecimento da determinação geral das coisas; é a perspectiva de uma prática intelectualista. E, no entanto, devemos viver, mesmo permanecendo na ignorância. Realizamos incessantemente ações que são incertas, apostamos num resultado positivo – é o que gosto de denominar “aposta na vida”. Eis Pascal. Nosso agir, então, não deriva do puro saber intelectual; é crucial lidar com uma ignorância que devemos esquecer, encarando as coisas como possíveis.

A noção de possível é um conceito fundamental em meu trabalho, em relação tanto a Pascal quanto às definições de contingente e possível presentes na quarta parte da *Ética*. Ambas são formas de ignorância, só que apresentam diferenças relevantes: a contingência é a ignorância sobre a essência de uma coisa; o possível é a ignorância sobre as causas que produzem a coisa. O possível surge quando não sabemos se há uma causa determinada a produzir um efeito; é uma dúvida que se volta para a causa

produtora e nos apresenta o que chamo de “forma da determinabilidade”: ignorando a determinação, a causa surge como determinável e podemos, então, tentar determiná-la, adquirindo assim a possibilidade de realizar ações que exigem esquecer a integralidade das causas. Se formos ao *Tratado teológico-político (TTP)*, notaremos que, no quarto capítulo, Espinosa afirma que, para a prática da vida, é melhor, na verdade necessário, considerar as coisas como possíveis. O fatalismo impede esse tipo de atitude. Precisamente essas coisas possíveis são os elementos decisivos no “entre”, ou seja, na dinâmica da vida. O diálogo entre Espinosa e Pascal foi fundamental para tentar entender o que podemos fazer dentro de um sistema de determinação, e um dos capítulos do livro está de fato intitulado “Por uma teoria espinosana do possível”.

Outro interlocutor importante do volume é Antonio Negri, cuja obra foi extremamente importante no Brasil entre 2000 e 2015. Em particular, me interessei por seus trabalhos com Michael Hardt, ou seja, a trilogia *Império*, *Multidão* e *Comum*, útil para pensar políticas do possível que, mesmo na ausência de certeza de resultado, podem abrir um campo de transformação da sociedade. Aqui fica bem claro por que a interpretação de servidão e liberdade como termos não absolutos é importante: se a liberdade for assumida como a meta final de um processo de conhecimento e um estado de sabedoria, haverá pouco espaço para avaliar a ação política, especialmente aquela que não está baseada no saber; é diferente do que acontece quando a liberdade é entendida como a predominância de transições que levam à libertação. Então a liberdade, em vez de um estado, é um processo, o qual pode ser desencadeado por políticas que ampliem o campo do possível e tornem os indivíduos e a sociedade mais predispostos – retomo a ideia pascaliana – à própria liberdade. Também me perguntei o que o espinosismo pode dizer com relação à importância de pensar o possível e os conceitos de servidão e liberdade de maneira a torná-los aplicáveis a determinadas situações sociais e a políticas públicas. Um capítulo de meu livro é dedicado a um programa de renda mínima do governo brasileiro, chamado Bolsa Família, criado na metade dos anos 2000 sob a gestão Lula. Tentei sugerir como uma renda regular para as pessoas é um elemento capaz de promover a disponibilidade à liberdade, pois abre o campo do possível, prepara para as mudanças e amplia o espectro das esperanças. Nada

disso garante que a liberdade virá; só que, sem isso, não há como pensar nela de maneira politicamente relevante. De certa forma, o livro foi uma tentativa, partindo de Espinosa, de refletir sobre um período de importantes transformações no Brasil. Pena que o final foi melancólico. O processo se encerrou, de fato, com o impeachment de Dilma Rousseff e a vitória de Jair Bolsonaro. Noutras palavras, seguindo o esquema que estabeleci, partimos de uma condição de liberdade (predominância das transições em direção a uma maior perfeição social) e caímos na servidão (predominância do medo e da tristeza, fechamento das possibilidades de transformações sociais).

### **NOTAMOS EM VOCÊ UM FORTE INTERESSE POR ESPINOSA PRECISAMENTE NO CONTEXTO DA REALIDADE BRASILEIRA ATUAL. DE QUE MANEIRA O PENSADOR EM QUESTÃO PODE DIALOGAR NESSE CAMPO?**

Meu trabalho *Entre servidão e liberdade* não é exatamente um livro sobre Espinosa, mas sobre o momento em que no Brasil ocorria o que se passou a denominar “lulismo”; tentei usar as categorias espinosanas para entender as transformações do país e as possibilidades que se abriam (embora publicado em 2019, o livro foi escrito entre 2005 e 2015). É importante lembrar o desenvolvimento do espinosismo no Brasil e, em geral, na América Latina. Muitas vezes, ele se apresenta como uma filosofia fortemente envolvida em discussões políticas, ao lado de suas interpretações acadêmicas. Um detalhe curioso que fornece uma ilustração desse contexto: após os anos mais duros da ditadura, os chamados “anos de chumbo” (assassinatos, tortura, extradições, etc.), entre 1976 e 1977, pela primeira vez, um coletivo de estudantes ousou ir para as ruas pedindo o fim do regime; bem, esse grupo se chamava “Liberdade e luta”, e parece que o nome fora sugerido por alguns estudantes que frequentavam um curso sobre Espinosa ministrado pela professora Marilena Chaui, no qual se afirmava que a liberdade depende da luta e é algo a ser conquistado. A figura de Chaui, aliás, foi fundamental para permitir que Espinosa dialogasse com os movimentos sociais e a política. Ela também foi uma personalidade importantíssima do PT (Partido dos Trabalhadores), além de ter desempenhado um papel como intelectual militante no período de redemocratização e como Secretária de Cultura da cidade de São Paulo por quatro anos, no primeiro governo de esquerda da cidade. Espinosa sempre esteve presente em seus discursos, em suas reflexões (por exemplo, sobre a

centralidade dos direitos na democracia); portanto, sempre me pareceu natural fazê-lo dialogar com a situação brasileira. Não que ele fosse considerado um profeta; sua contribuição vinha no sentido de Merleau-Ponty: o clássico nunca esgota o que tem a dizer, sempre nos ensina a pensar a partir de perspectivas inesperadas o que nos é habitual.

Para isso, outra figura importante – e daí o meu interesse teórico por sua obra, como relatado há pouco – foi também Antonio Negri. Nos anos em que a América do Sul enfrentava um processo de intensa transformação (estavam envolvidos nisso Brasil, Uruguai, Argentina, Bolívia, Equador, Venezuela), nos anos do lulismo, Negri foi uma presença constante. Lembro-me das “Jornadas Negri”, com a PUC-Rio, realizadas no Rio de Janeiro e em São Paulo, ou ainda dos três dias de colóquio intitulados “Diálogos com Negri”, realizados em 2016 em São Paulo, com a participação dos movimentos sociais. Negri serviu à guisa de modelo de como pensar, a partir da história da filosofia e principalmente de Espinosa, a contemporaneidade política.

### **DO PONTO DE VISTA ACADÊMICO, QUAL FOI A RECEPÇÃO DO ESPINOSISMO NO BRASIL?**

De maneira mais sistemática, os estudos sobre Espinosa começam nos anos 50 e 60. Antes disso, havia leitores que se dedicavam a escrever algumas coisas ou a traduzir Espinosa (é de notar que nos anos 30 apareceu a primeira tradução da *Ética* no Brasil, um trabalho admirável de Líbio Xavier); os estudos regulares começam, porém, mais tarde. Quanto a isso, vale a pena recordar um pouco da história da minha universidade. A Universidade de São Paulo nasceu em 1934 com a agregação de algumas escolas tradicionais (medicina, direito, engenharia) e a criação de uma faculdade nuclear englobando filosofia, ciências e letras. Para fundá-la, foram convidados vários professores europeus, alguns que se tornariam deveras famosos. Tomemos como exemplo Lévi-Strauss, que quando jovem foi professor de antropologia em São Paulo, ou Giuseppe Ungaretti, que ensinava literatura italiana. Foi também determinante a presença da escola francesa de história da filosofia, como no caso de Martial Gueroult, professor por alguns anos em São Paulo; seu assistente, Lívio Teixeira, um estudioso de Descartes e Espinosa, redigiu uma tese de livre-docência sobre os modos de percepção que, se não me engano, foi a primeira obra de análise sistemática sobre Espinosa no Brasil, publicada em 1957 (reedição: *A doutrina dos modos de percepção*

e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa, São Paulo, Ed. da Unesp, 2001). A partir desse momento, uma tradição de estudos espinosanos acabou se estabelecendo no país. É importante lembrar novamente o nome de Chauí, que dedicou seu doutorado e livre-docência a Espinosa nos anos 70, tornando-se assim o nome mais importante na interpretação do espinosismo no Brasil. Hoje existem centros de estudos espinosanos em São Paulo, no Rio de Janeiro, no Nordeste assim como em outras regiões do país.

**UM TEMA EM QUE VOCÊ SE CONCENTROU É O DA SUPERSTIÇÃO, CENTRAL TANTO EM ESPINOSA QUANTO NUM DISCURSO RELACIONADO À ATUALIDADE. NA SUA OPINIÃO, COMO A SUPERSTIÇÃO SE DELINEIA NOS GOVERNOS AUTORITÁRIOS CONTEMPORÂNEOS?**

O tema da superstição é central em minha produção e no volume ora considerado porque se vincula à produção determinada da transcendência dentro da imanência. A imanência radical exige que a transcendência seja concebida como seu produto. Se não há um Deus, de onde vem a transcendência? Com essa pergunta em mente, trabalhei o apêndice da primeira parte da *Ética* e o prefácio do *TTP*. Não há transcendência na realidade, mas ela emerge a partir de algo que acontece dentro da imanência e, mais precisamente, dentro de nosso próprio ser. Sempre me impressionou a afirmação espinosana de que todos somos naturalmente propensos à superstição; embora nem todos o façamos da mesma forma, há algo em nossa natureza que nos impulsiona para ela. Espinosa parte de dois dados fundamentais: em primeiro lugar, todos nascemos ignorantes das causas; em segundo, estamos cientes de procurar o que nos é útil. Dessas duas coisas surge a superstição, que se configura como a combinação de ignorância (que pode ser maior ou menor, mas sempre presente em nós, já que não podemos conhecer tudo) e desejo. Quando desejamos algo, estamos em geral cientes de desejar e sabemos o que estamos desejando, mas é muito raro entender por que desejamos o que desejamos. Assim nasce o finalismo. Não conhecemos todas as determinações e pensamos, então, que nossas ações dependem de causas finais, formando uma doutrina cujo ápice é a figura de um Deus criador e transcendente que teria criado o mundo segundo certos fins que são insondáveis para o homem, uma vez que derivam de um ser infinito. Surge a doutrina finalista, segundo a qual o mundo é estruturado tal como está porque é a vontade de Deus. As consequências para os afetos humanos são

nefastas; resulta daí um sistema de tristeza e medo (o medo de punições, o medo do inferno, e assim por diante) que abre um campo onde a superstição se torna uma questão de poder, poder teológico-político. Aquele que se arroga intérprete dos fins divinos (o teólogo, o padre, o pastor, tanto faz) obtém poder sobre outras pessoas, unindo em si teologia e política, dando vida à forma mais perfeita, conforme Espinosa, de dominar uma multidão. Hoje ainda a superstição age produzindo transcendência, sob todas as formas imagináveis. Um bom exemplo de autoritarismo que adotou esse paradigma apresentou-se recentemente na política brasileira: quando são propostos bordões como “o Brasil acima de tudo” ou “Deus acima de tudo”, insiste-se na transcendência da pátria e da divindade e, ato contínuo, produz-se a figura do inimigo a ser destruído. Evidentemente, muitas mediações são necessárias; para resumir, direi que o problema da superstição, o aspecto que me interessa especialmente, é constituir ela um produto de nosso próprio desejo.

**EM RELAÇÃO A ISSO, RECENTEMENTE VOCÊ SE INTERESSOU PELO TEMA DAS FAKE NEWS. PODERIAM SER CONSIDERADAS UMA FORMA DE SUPERSTIÇÃO CONTEMPORÂNEA?**

Eu diria que sim, no que diz respeito a dois aspectos principais: a falta de critérios compartilhados e o descrédito da racionalidade, o que culmina na impossibilidade de comunicar um mundo comum. Voltando ao apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa diz lá que quando os homens decidem que tudo, o mundo, a natureza e os próprios seres humanos são guiados por causas finais, a pergunta pelos fins divinos se torna então a mais relevante. Quando surge a figura de um ser transcendente, cujos fins são insondáveis, nossa única certeza é que não podemos ter certeza de nada, pois jamais conheceremos esses fins; os critérios comuns então desaparecem e deixam o campo aberto para qualquer um pensar qualquer coisa, o resultado é só confusão. Nessa situação de ausência de critérios compartilhados, uma base da racionalidade, o campo está aberto para o surgimento da figura do teólogo, isto é, aquele que manipula, que interpreta o mundo para a humanidade, que pretende revelar os fins da divindade. O discurso teológico se aproveita disso porque confere aos homens critérios pretensamente divinos, de modo que possa exercer poder sobre os homens, comandá-los.

Pensemos nas *fake news* e na falta de critérios: chegamos ao cúmulo de achar que não

há verdade, mas só diferentes versões das mesmas coisas. Não precisamos de uma teoria da verdade para reconhecer a mentira e os efeitos nefastos da ausência do verdadeiro. Para piorar, as *fake news* não são simplesmente mentiras ou falsidades. Se uma *fake news* fosse uma falsidade, a verdade bastaria para torná-la impotente. Não vemos isso acontecer. É quase sempre inútil apelar para a verdade. Lembremos a proposição 1 da quarta parte da *Ética*: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro”. A verdade é índice de si e do falso; na presença da verdade, o falso é suprimido; porém o falso, além da negatividade, também possui algo de positivo que não é removido pela verdade enquanto verdade. Esse positivo do falso é o que torna possível que uma falsidade se torne uma mentira (a mentira é diferente da falsidade) e se dissemine. As *fake news* parecem envolver algo positivo, o mesmo positivo do falso que também está presente no discurso teológico. Do que se trata? É o que me interessa entender. Por enquanto, arrisco: a capacidade de imitar a verdade, um trabalho da imaginação, um poder de camuflagem e simulação; uma *fake news* não é uma mentira ou uma falsidade; são essas descrições negativas; positivamente é um simulacro da verdade.

Em conclusão, o discurso teológico, como aparece no *TTP*, me parece ter uma semelhança crucial com o discurso das *fake news*. O que acontece nos dois casos é o mesmo. A verdade não elimina as *fake news*, pois estas têm a capacidade de atender ao nosso desejo: elas funcionam porque não as recebemos passivamente, mas as desejamos. Todos somos propensos a isso.

**SUA OBRA AMOR E DESEJO (SÃO PAULO, WMF MARTINS FONTES, 2011) É MOVIDA PELA QUESTÃO DE UMA POSSÍVEL DISTINÇÃO ENTRE AMOR E DESEJO, CUJA RESPOSTA É BUSCADA ATRAVÉS DO CONFRONTO COM VÁRIOS FILÓSOFOS. COMO ISSO SE RELACIONA COM ESPINOSA?**

A pergunta é um pouco difícil e não faz sentido racionalizar muito a resposta. O livro – um livrinho na verdade – nasceu do convite para uma série que se propunha apresentar conceitos filosóficos a alunos do ensino médio, jovens a partir dos 15 anos. Logo, primeiro ponto, eu não escolhi o tema. No entanto, decidi aceitar o convite e escrever por uma razão espinosana, mas não só. Sempre me incomodou certa exaltação do que eu chamaria de “desejo puro”, ou seja, o desejo *tout court*; parece-me errônea a ideia

de que considerar o objeto do desejo sempre nos leva a uma concepção negativa dele. Pelo contrário, é preciso admitir que Espinosa fala muito de amor e do objeto de nosso afeto. No *Tratado da emenda do intelecto*, ele diz que nossa felicidade depende da qualidade do objeto que amamos; portanto, o objeto do desejo é fundamental. Existe desejo sem objeto? Acredito que não. Espinosa nunca fala de um desejo puro; para ele, o amor é dado pela combinação de desejo, objeto e alegria. Isto me interessava: pensar o objeto do desejo, o objeto do amor, e com essa pergunta comecei a ler alguns textos clássicos. O percurso de *Amor e desejo* parte de Platão e chega a Freud, passando por São Paulo, Descartes e Espinosa, tocando também em poetas como Catulo e Dante.

Minha questão guia era entender por que tantas vezes se diz que há sexo com amor e sexo sem amor. Em ambos os casos, há desejo, mas não amor; o elemento distintivo deve ser o que chamamos de amor, a diferença específica do amor. Muito brevemente, propus o seguinte: podemos conceber o desejo como um movimento vertical de um ser humano que desperta para o mundo, que se lança para algo no mundo (como diz Espinosa, buscamos o útil) e que é consciente de desejar (todo ser humano é um ser desejante). Agora, esse voltar-se para algo no mundo pode acabar logo, como seria o caso do sexo sem amor. O que é diferente quando falamos de sexo com amor? Expressamos a persistência do desejo, um desejo que não termina imediatamente assim que é satisfeito, mas que perdura, que permanece (e isso vale também para outras coisas humanas, não apenas para o sexo). Logo, podemos ainda conceber um movimento horizontal subsequente ao vertical; o amor, pois, parece abarcar um duplo movimento. Imaginemos que o movimento desejante emerge; às vezes, ele avança, persiste e reaparece. O desejo se transforma assim em amor porque dura e tem uma história. Eis como busquei definir o amor: a história de um desejo; a temporalidade prolongada de um desejo que é pensado positivamente e que é inseparável de seu objeto, é isso o amor. Em suma, parti de Espinosa, mas a minha conclusão não é exatamente espinosana.

**QUAL É O PERCURSO FILOSÓFICO QUE O LEVOU A ESPINOSA? QUAIS FORAM SEUS AUTORES DE REFERÊNCIA?**

Me dediquei a Espinosa desde a graduação, fiz uma primeira pesquisa que continuei durante o mestrado. Sem dúvida, Descartes foi o primeiro autor que estudei realmente e, até certo, ponto,

foi a partir dele que primeiramente me orientei ao abordar Espinosa. O problema central para mim era o da imanência; nunca consegui acreditar em Deus e isso me incomodou durante algum tempo na adolescência; quando li Espinosa pela primeira vez, pareceu-me algo diferente de tudo o resto e isso me apaixonou. Merleau-Ponty é um autor que sempre li, em alguns momentos mais, noutros menos, mas sempre leio e releio, tentando acompanhar a publicação póstuma de seus textos. Um primeiro motivo decisivo é que tive a sorte de ter professores que ofereceram excelentes cursos sobre ele. Em segundo lugar, a professora que me formou, orientando minhas teses de mestrado e doutorado, foi Marilena Chauí, sempre interessada no pensador em questão (ela defendeu um mestrado sobre Merleau-Ponty em 1966; acredito que foi o primeiro trabalho sobre o filósofo no Brasil). Por conta dela, a mim o espinosismo veio naturalmente junto com Merleau-Ponty. Explicitamente, este último fala pouco de Espinosa, e quando o faz afirma não compartilhar seu pensamento. Na última nota d'*O visível e o invisível*, ele diz claramente que não quer assumir o enquadramento tradicional (homem, natureza, Deus) que seria o de Espinosa; às vezes fica a impressão de que sua leitura do espinosismo não vai muito além daquela de um estudante de ensino médio, algo meio manualesco. Pudera. Espinosa não era um nome que a fenomenologia, nem francesa nem alemã, apreciava; não o vemos aparecer de maneira relevante em Husserl, em Heidegger ou Sartre. No entanto, a questão da linguagem, o problema da leitura (aprender a pensar com os outros), essa maravilhosa ideia da carne do mundo, a alma e o corpo como dimensões de um indivisível que os precede... Pode-se dizer que meu mestrado e doutorado nasceram ambos de questões inspiradas em Merleau-Ponty.

#### **GOSTARÍAMOS DE SABER MAIS SOBRE A SUA FORMAÇÃO FILOSÓFICA. PODERIA FALAR MAIS DETALHADAMENTE SOBRE O SEU MESTRADO?**

No meu mestrado, estudei Espinosa como leitor de Descartes nos *Princípios da filosofia cartesiana*, mais especificamente o problema da ordem geométrica presente na obra. O trabalho foi publicado como *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana* (São Paulo, Humanitas, 2004), e só pelo título já se percebe que era um trabalho bastante técnico, buscando discutir (e oxalá resolver) um problema da interpretação crítica espinosana. Ainda

assim, de maneira mais ampla, tentei demonstrar que o livro de Espinosa era um exercício de formação filosófica a partir dos textos cartesianos. Muito me interessava pensar o lugar que a história da filosofia ocupa na formação filosófica. De início, há duas atitudes possíveis: rejeitar a história da filosofia, pensar que ela não faz mais do que repetir o que os filósofos já disseram, ou então fazer algo rigoroso, mas anódino, chato, que não nos leva a lugar nenhum. E, no entanto, talvez seja possível ler de outra forma, ler para aprender a pensar; em suma, uma alternativa àqueles extremos inférteis.

Para considerar a relação de Espinosa com Descartes, foi-me importante uma ideia de Merleau-Ponty à qual a professora Marilena Chauí me conduziu: aprendemos a pensar a partir do outro, não para repetir o que ele diz, mas porque um autor nos ensina a expressar o que queremos, nos mostra um estilo e nos abre possibilidades, nos faz refletir, não tanto pelo que conseguiu deixar à maneira de doutrinas, como pelo que enfrentou e deixou como problema, o que Merleau-Ponty chama de “impensado”. Bem, eu diria que o esforço de Espinosa nos *Princípios da filosofia cartesiana*, graças ao método geométrico empregado, é o de acertar as contas com quem tinha sido seu mestre em filosofia. Quando o jovem Espinosa começa a se interessar por filosofia, Descartes é o grande nome; ser moderno era, de certa forma, ser cartesiano. Sempre pensei que entre os dois houvesse uma relação semelhante à que existe entre Marx e Hegel: Marx não é um hegeliano *tout court*, mas aprende a raciocinar com Hegel, internaliza o hegelianismo de tal modo que reivindica aqui e ali também o direito de ser hegeliano. Como diz o espanhol Fernando de Rojas no genial *La Celestina*: “Que coisa miserável pensar ser mestre quem nunca foi discípulo”.

#### **E QUANTO À SUA TESE DE DOUTORADO?**

No doutorado, estudei o *Compêndio de gramática da língua hebraica* de Espinosa; a tese foi parcialmente publicada sob o título *Geometria do instituído: estudo sobre a gramática hebraica espinosana* (Fortaleza, Ed. UECE, 2014). O que me interessava era entender como o espinosismo (um determinismo e uma filosofia da substância única) podia voltar-se para a história, ou melhor, para as coisas atravessadas pela historicidade e para os objetos de cultura. Ali, o método geométrico ocupa um lugar importante, pois nas *Obras Póstumas* de Espinosa é dito que ele queria apresentar a gramática

hebraica *more geometrico demonstrata*. No entanto, surge um problema: que o método geométrico e todo o aparato da filosofia clássica se apliquem a seres como a substância, Deus, os atributos, etc., é normal; como, porém, aplicá-los a um objeto histórico cuja forma muda ao longo do tempo? É o caso da língua hebraica. Ademais, era de suma importância levar a sério a afirmação espinosana de que pretendia fazer a gramática da língua hebraica e não a gramática das Escrituras. A tradição sempre assumiu o hebraico como uma língua sagrada cujo estado de perfeição é o que aparece no Antigo Testamento; fazer a gramática do hebraico significava fazer a gramática de seu uso escriturístico, de uma língua, portanto, embalsamada, praticamente morta. Pelo contrário, fazer a gramática da língua, como pretende Espinosa, implica considerar o hebraico uma língua viva, uma língua que tem uma história determinada ligada a um povo determinado e que está vinculada a uma cultura determinada. O uso escriturístico é apenas um entre muitos possíveis. Desse modo, a perspectiva sobre a língua e sua gramática muda completamente. Alguns exemplos: Espinosa menciona a pronúncia particular do hebraico dos judeus ibéricos, os sefarditas; ele conecta o sistema verbal hebraico à maneira peculiar como o povo judeu concebe o tempo (e afirma que os usos hebraicos não devem ser medidos a partir dos usos latinos). Não é difícil compreender a importância de tudo isso para o método crítico de leitura da Bíblia formulado e aplicado no *TTP*. Logo, o primeiro ponto da minha tese de doutorado era concluir que o espinosismo é capaz de abordar um objeto histórico.

A segunda questão, por sua vez, era: isso pode ser feito geometricamente? Tentei demonstrar que sim. Espinosa se afasta de um projeto de gramática universal e racional como o de Arnauld e Nicole na chamada *Gramática de Port-Royal*. O hebraico é a língua de um povo específico, um objeto singular. O espinosismo estabelece o conhecimento das coisas singulares como o ponto mais alto da própria ciência; neste caso, um singular que tem uma história. Como se pode apreender geometricamente a história de um singular? Para simplificar muito: não se pode capturar a inteira história de um singular, mas se pode conhecer sua essência e entender os modos como ele se desdobra na história. Pode haver uma compreensão rigorosa disso. Pensemos n' *O capital*: Marx não nos apresenta a completa história do capitalismo, mas a essência mais íntima

do capital, e a partir disso podemos entender seu desenvolvimento.

Além disso, vale a pena lembrar que, após me formar em filosofia, fui estudar letras simultaneamente ao mestrado, pois estava muito interessado em linguística. Quando consideramos a formação dessa disciplina nos séculos XIX e XX, percebemos como um tratamento rigoroso e “matemático” das línguas é possível. Basta lembrar que Lévi-Strauss, se não me engano na *Antropologia Estrutural II*, dirá que as leis fonéticas promovem uma revolução no campo das ciências humanas ao permitir que estas assumam um estatuto “galilaico”. Como se chega a esse resultado? Através da dessubjetivação e da postulação da determinação dos fatos e de seu desdobramento (as pessoas não escolhem mudar uma língua à vontade, tal como Espinosa no *TTP* diz que ninguém muda arbitrariamente a língua), através da supressão de toda filosofia da história (as línguas não conhecem um progresso determinado por um fim), etc. Isso permite pela primeira vez, conclui o antropólogo, conceber leis no campo da cultura assim como se fala de leis no campo da natureza. Bem, tentei mostrar como já no século XVII o projeto gramatical de Espinosa estava muito próximo disso. Por esse motivo, a conclusão da tese afirmava incisivamente que podíamos considerar Espinosa um precursor das ciências humanas como as conhecemos pelo menos desde meados do século XX.

Mais importante do que isso, é claro, para mim foi a perspectiva que se abre para entender o trabalho de Espinosa sobre política, as Escrituras, as leis e as instituições, ou seja, tudo o que resulta do trabalho humano sobre a natureza; uma vez que não há ruptura com a natureza, o campo da cultura no espinosismo deve ser entendido como o campo da natureza trabalhada pelos seres humanos.

**BEM, ABORDAMOS TODOS OS PONTOS QUE MAIS NOS INTERESSAVAM. AGRADECEMOS MUITO PELA ENTREVISTA E PELO TEMPO QUE NOS DEDICOU.**

Obrigado a vocês.





# RESUMOS DOS ARTIGOS

## EL DETERMINISMO DE SPINOZA, EL CONTROL DE LA ORIENTACIÓN Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

Abraham Garcia Casillas

### RESUMEN

El determinismo de Spinoza es frecuentemente considerado como uno que no considera la responsabilidad moral. Este artículo se enfoca en establecer ese sentimiento como incorrecto. El determinismo de Spinoza es derivado de su concepto de Dios, y este concepto no niega la responsabilidad. En establecer la responsabilidad moral considerando el determinismo, este artículo usará lo que John Fischer nombra el ‘control de la orientación.’ Este control, el que se supone que Spinoza estaría de acuerdo, establece la responsabilidad moral.

### PALABRAS CLAVE

SPINOZA. DETERMINISMO. DIOS. RESPONSABILIDAD MORAL.

### RESUMO

O determinismo de Spinoza é frequentemente considerado como aquele que não considera a responsabilidade moral. Este artigo se concentra em estabelecer esse sentimento como incorreto. O determinismo de Spinoza deriva do seu conceito de Deus, e este conceito não nega a responsabilidade. Ao estabelecer a responsabilidade moral considerando o determinismo, este artigo utilizará o que John Fischer chama de “controle da orientação”. Este controle, com o qual Spinoza presumivelmente concordaria, estabelece a responsabilidade moral.

### PALAVRAS-CHAVE

Spinoza. Determinismo. Deus. Responsabilidade Moral.



## O CONATUS DO SAMBA

Alex Leite

Diana Calasans

### RESUMO

O objetivo deste trabalho é apresentar o samba como mais uma experiência apropriada à vida sábia, conforme elencado por Spinoza em E4P45S. Trata-se de experimentar um efeito que permite que cada um se refaça através de uma prática comum (*communi praxi*), orientada pelo princípio da alegria. O samba, portanto, é um recurso capaz de afirmar a vida em comum e será analisado em todos os seus atos: desde a sua composição até o encontro festivo, momento no qual é afirmado o princípio da alegria e dissipado os efeitos do ódio e da consequente divisão do corpo social. Através do samba,

será evidenciado como os escravos estavam organizados na libertação de sua existência, pois tanto quanto celebração, culto às divindades e lazer, o samba também era uma alternativa de vivência da liberdade, no qual o corpo rememorava a liberdade outrora furtada. Sendo assim, a associação entre o *conatus* pensado por Spinoza e a prática histórica do samba reside no ponto em comum de que a criação da vida coletiva requer a afirmação de laços sociais, que expressam a reciprocidade e o reconhecimento do outro, evitando assim a instrumentalização que retira a dignidade humana. Portanto, o propósito, desse estudo, é demonstrar uma articulação entre o conceito de *conatus* e o samba enquanto uma tática emancipatória.

#### **PALAVRAS-CHAVE**

Samba. *Conatus*. Alegria. Encontro. Afirmação.

#### **RESUMEN**

El objetivo de este trabajo es presentar la samba como una experiencia más propia del vivir sabio, tal como lo enumera Spinoza en el E4P45S2. Se trata de experimentar un efecto que permita a cada persona rehacerse a través de una práctica común (*communi praxi*), guiada por el principio de la alegría. La samba, por tanto, es un recurso capaz de afirmar la vida en común y será analizada en todos sus actos: desde su composición hasta el encuentro festivo, momento en el que se afirma el principio de la alegría y los efectos del odio y la consiguiente división del cuerpo social si disipan. A través de la samba se mostrará cómo se organizaban los esclavos en la liberación de su existencia, porque mucho más allá de la mera celebración y culto a deidades la samba era una forma alternativa de experimentar la libertad, en la que el cuerpo recordaba la libertad robada.

#### **PALABRAS-CLAVE**

Samba. *Conatus*. Alegría. Celebración. Afirmación.



#### **ACLARACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE CONATUS EN SPINOZA**

ÁNGEL VICENS SERANTES

#### **RESUMEN**

Este trabajo tiene el propósito de probar dos tesis fundamentales acerca del *conatus* en Spinoza, a saber: primero, que E3P6 no es ni añade nada distinto a E3P4 y E3P5; y segundo, que el *conatus* no es aquello que determina a las cosas a hacer lo que sirve para su conservación. Para probarlas, la investigación comienza con un repaso sucinto de las principales tesis de algunos de los más destacados defensores de la ya consuetudinaria interpretación del *conatus*, así como de los más célebres reproches que a dicha noción se dirigen, tales como el suicidio, la inconsistencia del argumento del *conatus* o la incompatibilidad de éste con un sistema filosófico eminentemente antiteleológico. Se mostrará que la lectura sobre la que se elevan estas críticas es errónea, para terminar presentado la aquí defendida como más coherente con el conjunto del pensamiento del hispanojudío, e inmune a los problemas mencionados.

#### **PALABRAS CLAVE**

Spinoza. Esfuerzo por perseverar. Teleología. Suicidio. Ontología.

**RESUMO**

Este artigo tem como objetivo provar duas teses fundamentais sobre o *conatus* em Spinoza, a saber: primeiro, que E3P6 não é e não acrescenta nada diferente de E3P4 e E3P5; e segundo, que o *conatus* não é aquilo que determina as coisas a fazerem o que serve à sua preservação. Para prová-las, a investigação começa com uma sucinta revisão das principais teses de alguns dos mais proeminentes defensores da agora costumeira interpretação do *conatus*, bem como das mais famosas censuras dirigidas a essa noção, como o suicídio, a inconsistência do argumento do *conatus* ou sua incompatibilidade com um sistema filosófico eminentemente antiteleológico. Mostrar-se-á que a leitura em que se baseiam essas críticas é errônea, para terminar apresentando a que aqui se defende como mais coerente com o conjunto do pensamento de Spinoza e imune aos problemas mencionados.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Esforço para perseverar. Teleologia. Suicídio. Ontologia.



### A CRÍTICA DO LIVRE ARBÍTRIO EM DEUS E NO HOMEM SEGUNDO BENEDICTUS DE SPINOZA NA ÉTICA

APARECIDA AGUIAR MORAES TORRES

**RESUMO**

Neste artigo propomos apresentar uma introdução à ontologia de Benedictus de Spinoza (1632-1677), destacando alguns de seus principais conceitos a partir de sua obra *Ética* – demonstrada em ordem geométrica, tais como: o rigor do sistema spinozano, a definição de substância, de atributo e de modos, o conceito de homem, a relação entre a mente e o corpo, o conceito de *conatus* e de Deus, enquanto substância absoluta. Além disso, apresentaremos a crítica spinozana ao conceito de livre arbítrio, a partir do conceito de Spinoza de liberdade. Nosso objetivo é construir uma argumentação que possibilite compreender porque Spinoza refuta o livre arbítrio para o homem e quais os elementos que apresenta para esta recusa.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. *Ética*. Liberdade. Livre Arbítrio. Homem.

**ABSTRACT**

In this article we propose to present an introduction to the ontology of Benedictus de Spinoza (1632-1677), highlighting some of his main concepts from his work *Ethics* – demonstrated in geometric order, such as: the rigor of the Spinoza system, the definition of substance, of attributes and modes, the concept of man, the relationship between mind and body, the concept of *conatus* and God, as an absolute substance. Furthermore, we will present Spinoza's critique of the concept of free will, based on Spinoza's concept of freedom. Our objective is to build an argument that makes it possible to understand why Spinoza refutes free will for man and what elements he presents for this refusal.

**KEYWORDS**

Spinoza. *Ethics*. Freedom. Free will. Man.



**O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA DE SPINOZA E O PERCALÇO COM O ESTOICISMO**

BRUNO ALONSO

**RESUMO**

A disposição dos homens na natureza é um tema fulcral para a filosofia de Spinoza. A *Ética* constrói uma visão totalizante da natureza, de uma unidade indissolúvel, a substância una que coincide com o próprio Deus. Os homens são partes da natureza, entrepostos em um arranjo de coisas que dirime o livre-arbítrio. Entretanto, o panteísmo metafísico de Spinoza revela uma peculiar afinidade com a física dos estoicos. Nesse sentido, é oportuno apurar a relação de Spinoza com o estoicismo, um ingrediente elementar, que permite explorar as fronteiras e o alcance da liberdade dos homens. O presente artigo realiza um estudo aprofundado da *Ética* de Spinoza para, em suma, confrontar os diversos pontos de sintonia e atrito entre a sua filosofia e o estoicismo.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Livre-arbítrio. *Ética*. Metafísica. Estoicismo.

**ABSTRACT**

The disposition of men in nature is a central theme for Spinoza's philosophy. Ethics builds a totalizing view of nature, of an indissoluble unity, the one substance that coincides with God Himself. Men are parts of nature, placed in an arrangement of things that would dictate free will. However, Spinoza's metaphysical pantheism reveals a peculiar affinity with the physics of the Stoics. In this sense, it is opportune to ascertain the relationship of Spinoza with stoicism, an elementary ingredient, which allows exploring the boundaries and the scope of human freedom. This paper conducts an in-depth study of Spinoza's Ethics to, in short, confront the various points of attunement and friction between his philosophy and Stoicism.

**KEYWORDS**

Spinoza. Free will. *Ethics*. Metaphysics. Stoicism.

**DEUS ENQUANTO FIM ÉTICO: UMA ANÁLISE SOBRE A FELICIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA**

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES

**RESUMO**

A felicidade é um dos temas mais relevantes para a metafísica e para a ética filosófica remontando desde a antiguidade grega, com a noção de *eudaimonia* aristotélica. Na modernidade, o filósofo seiscentista holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) apresentou uma concepção *sui generis* sobre felicidade ou beatitude (*beatitudo*) a partir de uma ontologia segundo a qual Deus aparece como uma causa imanente e autoprodutora da realidade. No pensamento spinozano, Deus e Felicidade tornam-se fins éticos imanentes para o homem, uma vez que este deve reconhecer sua necessária união com Deus, a substância absolutamente infinita, e, nesse sentido, ele pode ser feliz ao conhecer a causa de todas as coisas. Neste artigo, analisaremos a questão da felicidade segundo a leitura e perspectiva de três obras do pensador holandês: *Breve Tratado*, *Tratado da emenda do Intelecto* e *Ética*.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Deus. *Ética*. Felicidade.

**ABSTRACT**

Happiness is one of the most relevant themes for metaphysics and philosophical ethics, dating back to ancient Greece, with the Aristotelian notion of *eudaimonia*. In modern times, the seventeenth-century Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677) presented a *sui generis* conception of happiness or beatitude (*beatitudo*) based on an ontology according to which God appears as an immanent and self-producing cause of reality. In Spinoza's thought, God and Happiness become immanent ethical ends for man, since he must recognize his necessary union with God, the absolutely infinite substance, and, in this sense, he can be happy by knowing the cause of all things. In this paper, we will analyse the question of happiness according to the reading and perspective of three works by the Dutch thinker: *Brief Treatise*, *Treatise on the Emendation of the Intellect* and *Ethics*.

**KEYWORDS**

Spinoza. God. *Ethics*. Happiness.

**SISTEMAS AUTO-ORGANIZADOS E CONATUS: PARALELOS ENTRE HENRI ATLAN E SPINOZA**

CLÁUDIO DE SOUZA ROCHA

ELAINY COSTA DA SILVA

**RESUMO**

Este trabalho estabelece um diálogo entre o biofísico Henri Atlan e o filósofo seiscentista Benedictus de Spinoza. A análise traça um paralelo entre a teoria de autoconservação de Atlan e o conceito spinozano de *conatus*, considerado a essência atual da própria coisa, ou melhor, o esforço para perseverar em seu ser. Ao fazer uso de um referencial múltiplo, Atlan investiga a relação entre a auto-organização, no sentido moderno, e o processo de perseverar no ser em Spinoza. Os sistemas auto-organizados são um modo de descrever uma das propriedades dos organismos, ou seja, sua capacidade de auto-organizarem-se. O que implica dizer que o organismo humano, assim como outros organismos vivos, é um sistema auto-organizado. Posto isto, ousa-se afirmar que a auto-organização, aqui pensada como a natureza inteira, nada mais é que a causa de si mesmo, ou como diria Spinoza, a própria essência das coisas enquanto inseparáveis uma das outras. O esforço de perseveração no ser em Spinoza consiste na conservação da capacidade de ser ativo do indivíduo, o que implica em um esforço de aumento da sua potência de agir e de pensar (*conatus*). Portanto, seguindo as percepções de Atlan (2003), o *conatus*, enquanto desejo de devir ou desejo de perseverar no ser, é um esforço de permanecer em um estado dinâmico que, por sua vez, desenvolve-se por meio da dinâmica dos encontros. O mesmo ocorre nas estruturas de funcionamento e desenvolvimento dos organismos.

**PALAVRAS-CHAVE**

Sistemas auto-organizados. Teoria da autoconservação. *Conatus*. Atlan. Spinoza.

**ABSTRACT**

This work establishes a dialogue between the biophysicist Henri Atlan and the 17th century philosopher Benedictus de Spinoza. The analysis draws a parallel between Atlan's theory of self-preservation and Spinoza's concept of *conatus*, considered the current essence of the thing itself, or rather, the effort

to persevere in its being. By using a multiple framework, Atlan investigates the relationship between self-organization, in the modern sense, and the process of persevering in being in Spinoza. Self-organizing systems are a way of describing one of the properties of organisms, that is, their ability to self-organize. This implies that the human organism, like other living organisms, is a self-organized system. Having said this, we dare to affirm that self-organization, here thought of as the entire nature, is nothing more than the cause of itself, or as Spinoza would say, the very essence of things as inseparable from one another. The effort to persevere in being in Spinoza consists of conserving the individual's capacity to be active, which implies an effort to increase their power to act and think (*conatus*). Therefore, following the perceptions of Atlan (2003), *conatus*, as a desire to become or desire to persevere in being, is an effort to remain in a dynamic state which, in turn, develops through the dynamics of encounters. The same occurs in the functioning and development structures of organisms.

**KEYWORDS**

Self-organizing systems. Self-preservation theory. *Conatus*. Atlan. Spinoza



## A FUNDAÇÃO DA POLÍTICA E A INSTITUIÇÃO DO DIREITO A PARTIR DA CRÍTICA DE ESPINOSA AO UNIVERSALISMO MORAL KANTIANO

FRANCISCO YRALLYPS MOTA CHAGAS

**RESUMO**

A filosofia de Baruch de Espinosa (1632-1677), filósofo holandês do século XVII, é oposta à filosofia de Immanuel Kant (1724-1804), filósofo alemão do século XIX. Dentre outras razões, a filosofia espinosana refuta qualquer perspectiva que se baseie em fundamentos universalmente válidos para o ajuizamento das condutas humanas, como defendia Kant. O objetivo deste trabalho é expor a crítica de Espinosa ao universalismo moral kantiano e, partindo das premissas defendidas pelo filósofo, indicar parâmetros que torne possível defender uma teoria política e uma teoria do direito compatíveis com o sistema filosófico espinosano.

**PALAVRAS-CHAVE**

*Conatus*. Potência. Direito. Universalismo Moral. *Ética*.

**ABSTRACT**

The philosophy of Baruch de Spinoza (1632-1677), a Dutch philosopher of the 17th century, stands in opposition to the philosophy of Immanuel Kant (1724-1804), a German philosopher of the 19th century. Among other reasons, Spinoza's philosophy rejects any perspective that relies on universally valid foundations for judging human conduct, as Kant advocated. The aim of this paper is to present Spinoza's critique of Kantian moral universalism and, based on the premises defended by the philosopher, to outline parameters that make it possible to defend a political theory and a theory of law compatible with the Spinozist philosophical system.

**KEYWORDS**

*Conatus*. Power. Law. Moral Universalism. *Ethics*.



**“NÃO É DO PODER DO PRÍNCIPE EXAMINAR OS SEGREDOS DA ALMA”: CRÍTICAS AOS REGIMES TEOLÓGICO-POLÍTICOS IBÉRICOS E DEFESA DA LIBERDADE DE PENSAMENTO E DE CRENÇA EM BARUCH DE SPINOZA E MANUEL FERNANDES DE VILA REAL**

HANNAH DE GREGORIO LEÃO

**RESUMO**

O presente artigo possui o objetivo de analisar as convergências e divergências sobre a defesa da liberdade de pensamento e de crença por Manuel Fernandes de Vila Real e Baruch de Spinoza, ambos com histórico familiar sefardita e críticos dos regimes teológico-políticos ibéricos. Em um primeiro momento, será abordada a influência do marranismo em Spinoza a partir de Uriel da Costa e Juan de Prado. Posteriormente, analisar-se-á o caso de Manuel Fernandes de Vila Real, cristão-novo e diplomata extraoficial de D. João IV, atuando na França, que foi processado e morto pela Inquisição de Lisboa em 1652. Vila Real, em sua obra “El Político Cristianíssimo”, critica a Inquisição e a superstição, defendendo que a liberdade de crença dos súditos não é prejudicial para a estabilidade do reino, o que evidencia interessantes ressonâncias com a defesa da liberdade de pensamento e a crítica ao teológico-político feita por Spinoza no “Tratado Teológico-Político”.

**PALAVRAS-CHAVE**

Liberdade de pensamento e de crença. Baruch de Spinoza. Manuel Fernandes de Vila Real. *Tratado Teológico-Político*. Inquisição de Lisboa.

**ABSTRACT**

This article aims to analyse the convergences and divergences regarding the defence of freedom of thought and belief by Manuel Fernandes de Vila Real and Baruch de Spinoza, both with Sephardic family history and critical of the Iberian theological-political regimes. Initially, the influence of Marranism on Spinoza will be addressed from Uriel da Costa and Juan de Prado. Subsequently, we will analyse the case of Manuel Fernandes de Vila Real, a New Christian and unofficial diplomat of D. João IV working in France who was prosecuted and killed by the Lisbon Inquisition in 1652. Vila Real, in his work “El Político Cristianíssimo”, criticizes the Inquisition and superstition, arguing that the subjects’ freedom of belief is not harmful to the stability of the kingdom, which highlights interesting resonances with the defence of freedom of thought and the criticism of the theological-political made by Spinoza in the “Theological-Political Treatise”.

**KEYWORDS**

Freedom of thought and belief. Baruch de Spinoza. Manuel Fernandes de Vila Real. *Theologico-Political Treatise*. Lisbon Inquisition.



**A FELICIDADE NA COMPREENSÃO DE BENEDICTUS DE SPINOZA: DA SERVIDÃO À LIBERDADE UMA PASSAGEM DA PASSIVIDADE PARA A ATIVIDADE**

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, o que nos leva à servidão. O conceito de servidão é entendido como a impotência humana de regular e refrear a força dos afetos, de modo que o homem submetido a ela não domina a si mesmo, ficando à mercê da Fortuna. Assim, constatada a naturalidade dos afetos e sua inevitabilidade, como podemos ser causa adequada, mais potentes? Resumidamente, podemos constatar, com Spinoza, que nós podemos deixar de viver sob o domínio das paixões e se afastar da servidão a partir do conhecimento da rede causal dos afetos, encontrando meios para evitar as paixões tristes, buscando as paixões alegres e o afeto desejo, alcançando, assim, a tão almejada felicidade. Concluímos que a nossa tarefa é nos esforçarmos para ser essa causa adequada que eleva nossa potência e fortalece nosso *conatus*, por conhecer as causas das quais somos determinados a agir, e dessa forma, possamos ser felizes.

**PALAVRAS-CHAVE**

Spinoza. Afetos. Felicidade. Liberdade. Servidão.

**ABSTRACT**

Benedictus de Spinoza (1632-1677), a Dutch philosopher, when writing his *Ethics Demonstrated According to the Geometrical Order* (*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*), a work that will be our theoretical framework, broke with philosophical tradition on several occasions. One of these ruptures is announced in axiom 3 of part II, when the affects of the soul are categorized as modes of thinking (E2Ax3). However, it is part III that he dedicates to the nature and virtue of affects (*affectus*), and its definition is one of the most significant for understanding human nature. Thus, affect is understood by Spinoza as the affections (*affectio*) of the body that increase or stimulate, decrease or restrain its power to act and, at the same time, the ideas of these affections (E3Def3). These affects can be active and passive (E3Def3Exp). Passive affects are passions when we are the adequate cause of our affections, while active affects are actions, when we are the adequate cause of affections. When affects are related to imagination, the first kind of knowledge, according to Spinoza, they are passions. These make us the inadequate cause of our desires, since we are only partially the cause of what we feel, do and desire, which leads us to servitude. The concept of servitude is understood as the human impotence to regulate and restrain the strength of affects, so that the man subjected to it does not dominate himself, remaining at the mercy of Fortune. Thus, having confirmed the naturalness of affects and their inevitability, how can we be an adequate cause, more powerful? In short, we can see, with Spinoza, that we can stop living under the dominion of passions and move away from servitude by knowing the causal network of affects, finding ways to avoid sad passions,

seeking joyful passions and affection as desire, thus achieving the much-desired happiness. We conclude that our task is to strive to be this adequate cause that raises our power and strengthens our *conatus*, by knowing the causes that determine us to act, and in this way, we can be happy.

**KEYWORDS**

Spinoza. Affects. Happiness. Freedom. Servitude.



**MATERIALISMO HISTÓRICO-DIALÉTICO ESPINOSANO**

KISSEL GOLDBLUM

**RESUMO**

O método reflexivo do autor da *Ética* é considerado uma anomalia na constelação filosófica de seu tempo. Ao negar o estatuto da transcendência e recusar qualquer privilégio gnoseológico do cogito cartesiano, inaugurou uma matriz teórica inédita, que rejeita “qualquer dissociação entre direito e poder” (Montang, 1998, p. 17). Este artigo é um ensaio, que pretende contribuir com a história da filosofia materialista, nas palavras de Negri, ainda pouco divulgada, ao identificar algumas estruturas teórica-metodológicas da obra de Espinosa que, como propomos, são uma chave que nos auxiliam a compreender a novidade espinosana, como “antecessora do materialismo dialético” (Deborin, 1952, p. 14).

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinosismo. Marxismo. Materialismo, Dialética, Materialismo histórico-dialético.

**ABSTRACT**

The reflective method of the author of the *Ethics* is considered an anomaly in the philosophical constellation of his time. By denying the status of transcendence and refusing any gnoseological privilege of the Cartesian cogito, he inaugurated an unprecedented theoretical matrix that rejects “any dissociation between rights and power” (Montang, 1998, p. 17). This article is an essay that aims to contribute to the history of materialist philosophy, in Negri’s words, which is still little known, by identifying some theoretical-methodological structures in Spinoza’s work which, as we propose, are a key to helping us understand Spinoza’s novelty as “the predecessor of dialectical materialism” (Deborin, 1952, p. 14).

**KEYWORDS**

Spinoza. Marxism. Materialism, Dialectics, Historical-dialectical materialism.



**SPINOZA EXPLICADO PARA MINHA TURMA DE ENSINO MÉDIO**

NILTON PEREIRA

**RESUMO**

O artigo explora a *Ética* de Spinoza, criando um relato sobre os aspectos principais da filosofia do pensador. Trata-se de abordar, de maneira especulativa e exploratória, a ideia de Deus, seus infinitos atributos e modos de existir; de perceber como os modos de existir se encontram e se afetam; e uma noção dos três gêneros do conhecimento. A ideia do texto é oferecer uma leitura da

*Ética* para estudantes do Ensino Médio, de maneira que possam compreender a consistência da filosofia prática de Spinoza em suas vidas.

**PALAVRAS-CHAVE**

Afetos. Encontros. Univocidade. Imanência. Ensino Médio.

**RESUMEN**

El artículo explora la *Ética* de Baruch Spinoza, dando cuenta de los principales aspectos de la filosofía del pensador. Se trata de acercarse, de manera especulativa y exploratoria, a la idea de Dios, sus infinitos atributos y formas de existir; comprender cómo las formas de existir se encuentran y se afectan entre sí; y una noción de los tres géneros de conocimiento. La idea del texto es ofrecer una lectura de la *Ética* para estudiantes de secundaria, para que puedan comprender la consistencia de la filosofía práctica de Spinoza en sus vidas.

**PALABRAS CLAVE**

Afectos. Encuentros. univocidad. Inmanencia. Escuela Secundaria.



**ANOTAÇÕES PARA UMA CLÍNICA DO IMPROVISO COM BARUCH SPINOZA**

TAÍS CARVALHO SOARES

LUCIENE DE FÁTIMA ROCINHOLI

**RESUMO**

Neste ensaio trataremos de pensar a prática clínica a partir da esquizoanálise à luz de Benedictus de Spinoza, com o intuito de compreender as influências epistemológicas da esquizoanálise e pensar em suas possíveis implicações na clínica psicológica. Construimos um percurso de pensamento sobre a clínica no encontro com a imanência, em especial, na prática de improvisar na dança, constituindo o que chamamos de “clínica do improviso”. A improvisação na dança como um fazer estético-político se mostra de grande importância para a prática clínica psicológica, pois permite ordenar a vida e compor sem deformar. Possibilita encontrar no outro algo que faz diferenciar a própria potência, considerando que improvisar é compor relações com outros corpos exteriores e interiores.

**PALAVRAS-CHAVE**

Psicologia Clínica. Esquizoanálise. Dança. Improvisação. Spinoza.

**RESUMEN**

En este ensayo intentaremos pensar la práctica clínica desde la perspectiva del esquizoanálisis a la luz de Benedictus de Spinoza, con el objetivo de comprender las influencias epistemológicas del esquizoanálisis y pensar en sus posibles implicaciones en la psicología clínica. Construimos un camino de pensamiento sobre la clínica en el encuentro con la inmanencia, en particular, en la práctica de la improvisación en la danza, constituyendo lo que llamamos la “clínica de la improvisación”. La improvisación en la danza, cómo crear un proceso estético-político, es de gran importancia para la práctica clínica psicológica, ya que permite ordenar la vida y componer sin deformarse. Posibilita encontrar en el otro algo que hace diferenciar la propia potencia, considerando que improvisar es componer relaciones con otros cuerpos exteriores e interiores.

**PALABRAS CLAVE**

Psicología Clínica. Esquizoanálisis. Danza. Improvisación. Spinoza.



**A REFUTAÇÃO DO DUALISMO CARTESIANO E DO LIVRE-ARBÍTRIO NO PENSAMENTO FILOSÓFICO DE BENEDICTUS DE SPINOZA**

VIVIANE SILVEIRA MACHADO

**RESUMO**

O presente trabalho, através de uma análise sistemática filosófica, explicita as principais diferenças entre as ideias do pensador holandês, Benedictus de Spinoza (1632-1677), e do pensador francês, René Descartes (1596-1650) a despeito de Deus e da liberdade humana sobretudo no que diz respeito à noção de livre-arbítrio. Nossa hipótese é a de que para demonstrar o conceito de Deus de forma filosófica Spinoza o concebe como o Ente absolutamente infinito, e, fundamentalmente, como única Substância. E, por ser a Substância causa não transitiva e causa que se autoproduz, ao mesmo tempo, produz e causa todas as coisas de forma determinada. Conclui-se que Spinoza ao apresentar uma filosofia alicerçada em um monismo substancial e absoluto, além de refutar a ideia do dualismo cartesiano também refuta a noção de livre-arbítrio.

**PALAVRAS-CHAVE**

Deus. Descartes. Imanência. Substância. Spinoza.

**RÉSUMÉ**

Le présent ouvrage, à travers une analyse philosophique systématique, explique les principales différences entre les idées du penseur néerlandais Benedictus de Spinoza (1632-1677) et du penseur français René Descartes (1596-1650) malgré Dieu et les humains. liberté, notamment en ce qui concerne la notion de libre arbitre. Notre hypothèse est que pour démontrer le concept de Dieu de manière philosophique, Spinoza le conçoit comme une Entité absolument infinie et, fondamentalement, comme la seule Substance. Et parce que la Substance est à la fois une cause non transitive et une cause auto-productrice, elle produit et cause toutes choses d'une manière déterminée. On conclut que Spinoza, en présentant une philosophie basée sur un monisme substantiel et absolu, en plus de réfuter l'idée du dualisme cartésien, réfute également la notion de libre arbitre.

**MOTS-CLÉS**

Dieu. Descartes. Immanence. Substance. Spinoza.



**ATRAVÉS DO ESPINOSISMO**

HOMERO SANTIAGO

**RESUMO**

Na entrevista, concedida a pesquisadoras do Sive Natura, Centro de estudos espinosanos da Universidade de Bolonha, o autor busca apresentar, em linhas gerais e de maneira clara para um público não-especialista, o seu trajeto de pesquisa no interior da obra de Espinosa e, sob inspiração espinosana, noutros campos e autores.

**PALAVRAS-CHAVE**

Espinismo. Servidão. Liberdade.

**RÉSUMÉ**

Interview accordée à chercheuses de Sive Natura, Centre d'études spinozistes de l'Université de Bologne ; l'auteur cherche à présenter, de manière générale

et claire à un public non spécialisé, son parcours de recherche à l'intérieur de l'œuvre de Spinoza et, sous l'inspiration spinoziste, dans d'autres domaines et auteurs.

**MOT-CLÉS**

Spinozisme. Servitude. Liberté.



# 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. O texto pode ser 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 entrevistas que tenham interesse e se enquadrem no perfil editorial da revista, bem como artigos já publicados noutras revistas que não sejam de fácil acesso, ou que estejam esgotadas.

No caso de ensaios, artigos ou resenhas originais, ou ainda traduções inéditas em português ou castelhano, os Direitos Autorais para os textos publicados na **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** permanecem com o autor, havendo apenas a cessão do direito de primeira publicação à nossa revista. No caso do texto ser publicado noutras revistas ou livros, solicitamos que o autor cite a **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** como local original de publicação.

No caso de traduções solicitamos que sejam observados os dispositivos legais pertinentes, aplicados no país do tradutor, para os Direitos Autorais do autor a ser traduzido, evitando com isto o desrespeito aos direitos do autor. No caso do Brasil, deve-se consultar a *LEI 9610, DE 19 DE FEVEREIRO DE 1998*, que prevê no Capítulo III, Artigo 29, inciso IV a necessidade de autorização prévia e expressa do autor para a utilização da obra, por quaisquer modalidades, como por exemplo, a tradução para qualquer idioma. O Artigo 41, do mesmo Capítulo III, prescreve que os direitos patrimoniais do autor perduram por setenta anos contados de 1º de janeiro do ano subsequente ao de seu falecimento, obedecida a ordem sucessória da lei civil.

Como os textos da **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** são integralmente disponibilizados ao público, solicita-se que os mesmos sejam utilizados apenas em aplicações educativas, de pesquisa e absolutamente não comerciais. Além disso, solicita-se também que seja sempre citada a fonte, bem como o(s) autor(es).



## PERIODICIDADE E PRAZOS PARA SUBMISSÃO DE TEXTOS

A **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza** será editada anualmente, no mês de janeiro a março do ano seguinte. Os textos recebidos e aprovados

até o **DIA 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/about/submissions>>, seguindo as instruções ali descritas. Na eventualidade de qualquer dificuldade na submissão, pode-se entrar em contato com os Editores nos seguintes endereços eletrônicos: **revistaconatus@terra.com.br** ou **conatus@uece.br**

As submissões serão enviadas pelo Editor, após análise prévia pela COMISSÃO EDITORIAL, aos membros do CONSELHO EDITORIAL, que irão ler, podendo recomendar ou não a sua publicação, solicitando ou não correções.

Adotamos o sistema duplo-cego como critério para a avaliação dos textos enviados para publicação, por ser o mais democrático e com maior possibilidade de imparcialidade. Neste sistema, o texto é enviado sem nenhuma identificação do seu autor a dois pareceristas. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.



#### FORMATAÇÃO DO TEXTO A SER SUBMETIDO

Visando seguir uma padronização, e facilitar o trabalho de editoração final da *Comissão Editorial*, solicitamos aos autores que irão submeter seus textos à **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, que adequem seus artigos às seguintes orientações, conforme preconizam as Normas da ABNT:

- 1** Solicitamos aos autores/tradutores adequarem seus textos às novas regras da ortografia para a língua portuguesa.
- 2** Os textos devem estar digitados no formato A4, em espaço 1,5, fonte *CHARTER BT* (preferencialmente) ou *Times new-roman*, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas (DEVEM ESTAR SEM ASPAS) e 10 para as notas de rodapé (UTILIZAR OS RECURSOS DO PRÓPRIO EDITOR DE TEXTO). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,0 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., porventura empregados, deve-se consultar as normas da ABNT pertinentes.
- 3** Os artigos não devem exceder as 20 páginas e devem incluir na primeira página um RESUMO INDICATIVO (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 300 caracteres com espaço e cinco PALAVRAS-CHAVE, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto. Além disso, deve-se incluir um *Résumé* ou *Abstract* ou *Resumen* e *Mots-Clés* ou *Keywords* ou *Palabras clave* com as mesmas formatações.
- 4** No ato da submissão do texto, deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.
- 5** Para a citação das obras de **BENEDICTUS DE SPINOZA** recomendamos para a **ÉTICA** indicar as Partes em algarismos arábicos 1, 2, 3, 4 ou 5, seguida pela abreviatura das

divisões internas destas, como por exemplo, DEF para definições, AX para axiomas, P para proposição, S para escólio, C para corolário, etc. acompanhado dos números das mesmas também em algarismos arábicos. Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar o número dos capítulos e/ou dos parágrafos, conforme o caso. Por exemplo, para citar o escólio 2 da proposição 40 da parte três da **ÉTICA**, citamos entre aspas (menos de três linhas), com a referência logo após entre parênteses: “O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança.” (**E3P40S2**).

**6** Deve-se também acrescentar as REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, conforme os modelos a seguir:

### 6.1 LIVRO

FREUDENTHAL, Jacob. **Die Lebensgeschichte Spinoza's**. Leipzig: Verlag von Veit & Comp., 1899.

### 6.2 ARTIGOS EM PERIÓDICOS

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Espinosa a partir de um poema. **Revista Conatus - Filosofia de Spinoza**, Fortaleza, v. 1, n. 2, p. 61-68, Dez. 2007.

### 6.3 LIVROS ORGANIZADOS OU COLETÂNEAS

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Argentina): Altamira, 2006.

### 6.4 CAPÍTULO DE LIVROS SEM AUTOR ESPECÍFICO

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três *Éticas*. In: DELEUZE, Gilles. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170.

### 6.5 CAPÍTULOS DE LIVRO COM AUTOR ESPECÍFICO

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Spinoza, Descartes y Elisabeth. Una misma pregunta sobre el gobierno de los afectos*. In: FERNÁNDEZ, Eugenio; CÁMARA, María Luisa de la (Edición de). **El gobierno de los afectos en Baruj Spinoza**. Prólogo de Juan Manuel Navarro Cordón. Madrid: Editorial Trotta, 2007. (Colección Estructuras y Procesos). p. 495-508.

### 6.6 TEXTOS CONSULTADOS NA INTERNET

COLERUS, Jean. **Vida de Spinoza: por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://benedictusdespinoza.pro.br/biografias-de-spinoza-colerus.html>>. Acesso em: 18 dez. 2023.

### 6.7 PREFÁCIO E OUTRAS PARTES COM AUTOR ESPECÍFICO

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilingue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.



ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM  
ANTIQUE NO 14, CASLON OPEN FACE, BWGRKL, DAVYS  
DINGBATS 1, CHARTER BT, PCORNAMENTS E SIGNS MT  
EM FORMATO PDF PARA O GT BENEDICTUS DE SPINOZA EM  
FEVEREIRO DE 2025.