

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

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES **

INTRODUÇÃO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1 O PROBLEMA DA SERVIDÃO HUMANA NA ÉTICA DE SPINOZA

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

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

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

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

2 O QUE OS AFETOS TÊM DE BOM E RUIM

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

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

5 Idem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 Cf. DELEUZE, 2009, p. 31.

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

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

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

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

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

4 A VIRTUDE DO HOMEM

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

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

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

5 HUMANAE EXEMPLAR: UMA NOÇÃO COMUM

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA LIBERDADE NA ÉTICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7 DA LIBERDADE HUMANA OU A POTÊNCIA DO INTELECTO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

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

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

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



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

