



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
CENTRO DE HUMANIDADES  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

***CONATUS: DA ESSÊNCIA HUMANA À  
FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO NA ÉTICA DE  
BENEDICTUS DE SPINOZA***

ELAINY COSTA DA SILVA

FORTALEZA

2011

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**

**Elainy Costa da Silva**

***CONATUS: DA ESSÊNCIA HUMANA À  
FUNDAMENTAÇÃO DO ESTADO NA ÉTICA DE  
BENEDICTUS DE SPINOZA***

Dissertação apresentada à banca examinadora do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, Programa de Pós-Graduação, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Filosofia, sob a orientação do professor Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso.

FORTALEZA

2011

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ**  
**Mestrado Acadêmico em Filosofia**

**Título da dissertação:** *Conatus*: Da essência humana à fundamentação do Estado na *Ética* de Benedictus de Spinoza.

**Autor:** Elainy Costa da Silva

**Professor-Orientador:** Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

**Exame de qualificação em** 27/04/2011

**Conceito Obtido:**

**Defesa da Dissertação em** 07/07/2011

**Nota Obtida:**

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso  
Orientador – UECE

---

Prof. Dr. Guilherme Castelo Branco  
1ª Examinador – UFRJ

---

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares  
2ª Examinadora – UECE

*Dedico esta dissertação aos meus pais, Antonio Farias e Fatima Costa, ao meu irmão, Tennyson Costa, e ao Grupo de Estudo em Benedictus de Spinoza.*

## AGRADECIMENTOS

A todos que participaram e contribuíram para a conquista de mais uma etapa da minha vida, e que juntos, ajudaram e apoiaram a consolidação de um sonho. Dentre várias pessoas, em especial, meus pais, pelas oportunidades oferecidas, meu irmão, pela paciência em momentos difíceis, e ao professor Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, pelos anos de trabalho e pela oportunidade de fazer parte do projeto de pesquisa em Benedictus de Spinoza, da qual tive o ensejo de entrar em contato com a filosofia deste grande pensador holandês.

Agradeço a todos os amigos integrantes do Grupo de Estudo em Benedictus de Spinoza, particularmente, Claudio Rocha, Alex Pinheiro Lima, Leonardo Ribeiro e José Soares, pelas discussões enriquecedoras, e aos demais amigos da Filosofia e da vida, pelo apoio oferecido.

Obrigada a Universidade Estadual do Ceará, ao Mestrado Acadêmico em Filosofia e a Capes.

## Spinoza

Gosto de ver-te, grave e solitário,  
Sob o fundo de esqualida  
candeia,  
Nas mãos a ferramenta de  
operário,  
Na cabeça a coruscante idéia.  
E enquanto o pensamento  
delineia  
Uma filosofia, o pão diário  
A tua mão a labutar granjeia  
E achas na independência o teu  
salário.  
Soem cá fora agitações e lutas,  
Sibila o bafo aspérrimo do  
inverno,  
Tu trabalhas, tu pensas, tu  
executas  
Sóbrio, tranqüilo, desvelado e  
terno,  
A lei comum, e morres e  
transmutas  
O suado labor em prêmio eterno.

Machado de Assis.

## SUMÁRIO

**RESUMO**

**RÉSUMÉ**

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>9</b>
<b>1. CAPÍTULO 1 – A RELAÇÃO CORPO-MENTE .....</b>	<b>16</b>
1. René Descartes .....	19
1.1 Substância pensante ou <i>res cogitans</i> .....	19
1.2 Substância extensa ou <i>res extensa</i> .....	24
1.3 Dualismo Cartesiano .....	30
2. Benedictus de Spinoza .....	36
2.1 Uma nova concepção de corpo .....	37
2.2 A relação corpo-mente: a mente como idéia do corpo .....	43
<b>2. CAPÍTULO 2 – CONATUS: A ESSÊNCIA HUMANA .....</b>	<b>53</b>
2.1 Vontade, apetite e desejo .....	58
2.2 Afeto e <i>conatus</i> : o desejo como fundamento .....	70
2.3 Autoconservação e liberdade .....	81
<b>3. CAPÍTULO 3 – POLÍTICA: FORMAÇÃO DO ESTADO .....</b>	<b>94</b>
3.1 Direito Natural e o Estado de Natureza .....	98
3.2 Direito Civil e o Estado Civil .....	107
<b>4. CONCLUSÃO .....</b>	<b>121</b>
<b>5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>127</b>

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo apresentar o percurso spinozista acerca do *conatus*, segundo a obra *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. Inicialmente iremos expor a relação entre o corpo e a mente, onde primeiramente serão expostas as noções de ambos os termos na tradição filosófica, em especial, Platão, Aristóteles e Descartes, para posteriormente iniciarmos o estudo em Spinoza. A relevância da análise da relação corpo-mente spinozista será o fundamento necessário para compreensão do *conatus*, enquanto essência humana, visto que este é traduzido como o eixo central que movimenta o comportamento humano na busca de sua autoconservação, que também expressa-se na política, enquanto fundamento do Estado.

Palavras-chaves: *Conatus* – Corpo – Mente – Estado – Spinoza.

## RÉSUMÉ

Le présent travail a comme objectif présenter le parcours spinozista au sujet du *conatus*, second la oeuvre *Éthique démontrée suivant l'ordre géométrique*. Initialement nous Irons exposer la relation entre le corps et l'esprit, où premièrement ils seront exposée les notions de les deux les termes en la tradicion philosophique, en particulier, Platão, Aristóteles et Descartes, pour postérieurement nous commencer le étude em Spinoza. La pertinence de la analyse de la relations corps-esprit spinozista será le fondement nécessaire pour compréhension du *conatus*, pendant que essence humain, vu que ce est traduit comme l'essieu central quel il déplace le comportement humain em la recherche de as autoconservation, quel aussi il s'exprime em la politique, pendant que fondement du État.

Mots-clés: *Conatus* – Corps – Esprit – État – Spinoza.

## Introdução

Nenhum filósofo torna-se um grande pensador sem ao menos ter lido outros, e neste sentido Benedictus de Spinoza<sup>1</sup> é inserido, pois realizou leituras acerca de Aristóteles, Epicuro, Cícero, Sêneca e, sobretudo, descobriu as obras de Descartes, Hobbes e Galileu, que desempenharam enorme importância em suas reflexões e em suas obras. A filosofia spinozista por muito tempo foi desprezada, não apenas por autoridades políticas e eclesiásticas, mas também por filósofos e cientistas contemporâneos a Spinoza, de sorte que poucos pensadores foram tão odiados quanto ele, mas também poucos têm sido tão admirados e amados, cujo pensamento até hoje gera polêmica e discussões, pois reflete afirmações que irão desembocar em questões ontológicas, epistemológicas, psicológicas e políticas. Assim, durante alguns séculos, Spinoza foi alvo de ataques e críticas depreciativas, mesmo daqueles que não haviam lido suas obras, porém, concomitantemente, seus escritos despertavam grande fascínio e admiração dos seus leitores, pois trata-se de uma filosofia de idéias inovadoras e fiéis a realidade prática.

Spinoza desenvolve suas primeiras idéias em uma Holanda que vivia um período de grande efervescência, onde o Estado holandês era muito conhecido pela sua tolerância religiosa e sua liberdade de consciência, fato que o tornava refúgio para muitos pensadores da época, a exemplo de Descartes e vários outros perseguidos em seus respectivos países. Em virtude dessa liberdade de pensamento, muitas editoras holandesas lançavam para toda Europa revistas e livros com discussões acerca das novas idéias filosóficas e científicas. Além da tolerância religiosa e da liberdade de consciência, havia na Holanda a liberdade burguesa e a valorização das atividades econômicas. Contudo, o estímulo as atividades econômicas tinha como aliado a

---

<sup>1</sup> O nome do filósofo gera bastante controvérsia. Seu nome original era Baruch, nome hebraico que significa bento, abençoado, bendito. Sua origem portuguesa leva alguns autores a adotar o nome Bento, Bendito, ou ainda, Benedito; porém há aqueles que mantêm o nome Baruch para se referir ao filósofo. Com relação a seu sobrenome, também encontramos mais de uma grafia, entre elas, Espinosa, adotada por boa parte dos autores em nossa língua. Porém, optamos aqui pela grafia Benedictus de Spinoza, pois, o próprio filósofo, ao ser excomungado pela comunidade judaica de Amsterdã, abandonou em definitivo o nome de judeu, Baruch, adotando assim a forma latina, como fica evidente em alguns manuscritos, onde ora assina B. de Spinoza, ora Benedictus de Spinoza; além do mais, nunca é tarde lembrar que o filósofo redigia em latim. André dos Santos Campos escreve em seu artigo *Spinoza e Espinosa: Excurso antroponímico*, publicado na *Revista Conatus* – v. 1, nº 1, p. 24: “[...] não há que negligenciar os critérios históricos e das preferências do filósofo: a grafia *Spinoza* foi a mais vezes usada pelo filósofo e coadunada-se perfeitamente com as normas ortográficas da língua por si escolhida na feitura dos seus escritos. Mas já será um erro considerá-la legítima enquanto vocabulário de língua portuguesa ; ela tem a sua legitimidade da língua portuguesa, é verdade, mas tão só enquanto transposição de um nome próprio de língua estrangeira (neste caso o latim) [...]”

tolerância religiosa, pois os ditames da Igreja surgiam como empecilho para o intercâmbio comercial e o desenvolvimento econômico. Entretanto, apesar da efervescência cultural e da liberdade de consciência, a Holanda passava por sérios conflitos e divisões internas, que resultavam em rivalidades e disputas de toda ordem. Assim, diante de toda esta tolerância e das divisões internas da Holanda, Spinoza escreve a maior parte de suas obras, e os conflitos sócio-econômicos da época exerceram influências em seus escritos. Ademais as leituras realizadas por tal pensador permitiram que este efetuasse críticas a tradição filosófica, principalmente no que se refere à questão do corpo e das paixões humanas, que segundo ele, os filósofos anteriores não foram capazes de apresentar uma imagem de homem coincidente com a realidade, exibindo uma figura imaginária baseada em um tipo ideal. A partir disso, surge toda uma crítica e uma apresentação assentada no que verdadeiramente seria o homem, perpassando pela relação corpo e mente, onde uma análise mais perspicaz sobre o corpo e sobre a mente humana permite que Spinoza apresente a mente como idéia do corpo e o *conatus*, enquanto essência humana. Portanto, Spinoza torna-se importante na ontologia, na epistemologia, na política e nas demais áreas em que refletiu, visto que sua maior contribuição está na constatação de que não existe nada que fuja ao conhecimento do pensamento, ou seja, tudo é inteligível.

Em todos os escritos de Spinoza é possível observar a busca pelo livre exercício do corpo, da mente e principalmente da razão, em que o homem é apresentado como parte imanente da Natureza, e não sendo um império num império, ou seja, um poder concorrente ao da Natureza, nem por suas ações ou paixões, ou como um agente perturbador da ordem natural, mas como parte dela, cuja particularidade é não ser apenas parte da Natureza, mas tomar parte no dinamismo do todo do universo. No entanto, o que Spinoza entende por Natureza? A Natureza é a expressão imanente de uma atividade potente e infinita, cujo nome é Substância. Esta é única e infinitamente complexa constituída por infinitos atributos infinitos em seu gênero, além de possuir uma potência infinita para autoprodução e a produção de todas as coisas, isto é, a Substância ao se autoproduzir, produz simultaneamente as demais coisas. Ademais, é internamente complexa e diferenciada, mas unificada pela maneira como opera, ou seja, é o Ser e a Causa concomitantemente, Ser, pois é identidade da essência e da existência, e Causa, pois é causa de si mesma – *causa sui* – e causa livre de todas as coisas que existem nelas e que se exprimem nelas. Contudo, é salutar destacar que a Substância, enquanto uma unidade imanente e complexa constituída por infinitos atributos, os quais

são um conjunto causal ou produtor, realiza suas ações particulares de forma diferenciada, exprimindo efeitos próprios à sua maneira e que exibem a ação comum do todo, visto que os atributos são potências infinitas da produção do real. Logo, dos infinitos atributos da Substância, os homens percebem dois, o Pensamento e a Extensão, onde o último produz os corpos e o primeiro, as mentes e as idéias, assim, os atributos produzem aspectos diferenciados de realidade que exprimem o mesmo Ser, isto é, a relação e a unidade dos entes produzidos pelos atributos são interna a própria Substância, de modo que o que um atributo realiza em uma esfera de realidade é realizado de forma distinta por outro atributo, porém apesar de serem diferentes exprimem a mesma atividade, pois são ações de uma única e mesma Substância.

Segundo Spinoza, e diferentemente do que o cartesianismo afirmara, ou seja, que o homem é um composto de duas substâncias, o filósofo holandês declara que o ser humano é um modo singular finito<sup>2</sup> da Substância, isto é, um efeito imanente da atividade de dois atributos, o Pensamento e a Extensão. Sendo assim, o corpo, segundo Spinoza, é um modo finito do atributo Extensão, ou seja, um indivíduo complexo formado por corpúsculo duros, moles e fluidos que se relacionam entre si estruturado pela harmonia e equilíbrio das proporções de movimento e repouso. Torna-se um indivíduo por não ser uma reunião de partes, mas uma unidade complexa e conjunta de ações internas interligadas de órgãos, porém, dinâmico em virtude das mudanças internas e das relações externas constantes. Assim, o corpo é relacional, pois é constituído por relações internas dos seus órgãos, por relações externas com outros

---

<sup>2</sup> FRAGOSO, Emanuel A. da R. *Considerações acerca da teoria dos Modos na Ética de Spinoza*. Revista Semina: Ciências Sociais e Humanas. Londrina, EDUEL, v. 22, pp. 35-38, set 2001. pp. 35-37 “*Spinoza escreve na definição V do livro I da Ética: “Por modo entendo as afecções (affectiones) da substância, isto é, o que existe noutra coisa (in alio) pela qual é também concebido (Id5)”. Ao definir os modos como afecções da substância, Spinoza caracteriza-os como dependentes ontologicamente da substância, sem autonomia. Esta caracterização pode ser mais bem evidenciada quando comparamos a substância com os modos e observamos que eles são determinados como contrapartida lógica da substância: se a substância existe em si (in sui), os modos existem em outra coisa (in alio); se a substância é concebida por si, os modos são concebidos por aquilo em que existem e não por si próprios; ou seja, as definições de substância e modo estabelecem uma relação de dependência ontológica, simétrica e oposta entre a substância e os modos. [...] Os modos finitos “são afecções dos atributos de Deus” ou “modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (Ip25c); isto é, o modo finito são as coisas singulares que percebemos no tempo e no espaço com existência empírica, finita e determinada (Ip28). São idênticos às coisas singulares e têm como característica possuírem uma essência que não envolve a existência; ou seja, a sua existência, a sua ação e o próprio encaminhamento destas não têm origem em sua essência. Porque não possuem a existência necessária, as coisas singulares ou toda coisa que é finita e tem uma existência determinada não pode existir e nem ser determinada por outra causa além dela mesma, e essa outra causa por sua vez, também possui uma causa finita com existência determinada que faz com que exista e aja; e assim indefinidamente. É a infinitus causarum nexus ou nexo infinito de causas [finitas] (Vp6)”*.”

corpos e por afecções, isto é, a capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos sem se destruir, modificando-se com eles e os modificando. No entanto, se Spinoza revoluciona apresentando o homem e o corpo de maneira distinta da tradição filosófica<sup>3</sup>, negando que o primeiro seja um composto substancial e o segundo um prisão ou obstáculo para a mente, porém maior será sua inovação no que se refere à mente.

Em virtude das afirmações de Spinoza acerca da mente e do corpo serem modificações ou expressões das atividades dos atributos da Substância, a relação de ambos, e a singularidade do homem, enquanto unidade de um corpo e de uma mente são imediatas, pois são expressões finitas e determinadas de uma mesma e única Substância, cujos atributos exprimem diferenciadamente a mesma atividade para ambos. Tal possibilidade é viável, pois a mente e o corpo são efeitos simultâneos de dois atributos substanciais de igual força e realidade, de modo que não há uma hierarquia entre corpo e mente em que esta conduz aquele. Assim, ambos são isonômicos, pois estão sob a mesma ordem e a mesma conexão, mas expressos distintamente. Ademais, umas das inovações spinozista é apresentar a mente como uma potência pensante que está voltada para os objetos que constituem o conteúdo de suas idéias ou imagens, logo, a mente está naturalmente ligada ao objeto que ela pensa, pois sua atividade é pensá-lo. Portanto, a partir disso Spinoza define e apresenta na Parte II da *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*<sup>4</sup> que a mente é idéia do corpo, e neste sentido a mente é consciência das afecções do seu corpo e das idéias dessas afecções, isto é, é idéia do corpo e idéia da idéia do corpo, consciência da sua vida corporal e consciência de ser consciente disso.

A relação mente-corpo determinou diretamente as afirmações que Spinoza fez acerca do *conatus*, pois as afecções do corpo e as idéias dessas afecções na mente são respectivamente modificações da vida corporal e representações mentais da vida do corpo, que estão baseadas no esforço vital que faz o corpo mover-se, isto é, afetar e ser

---

<sup>3</sup> Compreendo por tradição filosófica os pensadores anteriores a Benedictus de Spinoza, em especial, Platão, Aristóteles e Descartes.

<sup>4</sup> Costuma-se traduzir o nome da obra, cujo título em latim é *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, por *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras* ou *Ética Demonstrada ao Modo Geométrico*, porém, a consideramos inadequada, pois, o título da obra em latim e a estrutura desta, levam-nos a considerar mais adequado traduzi-lo por *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. Para as citações da *Ética* utilizamos a tradução portuguesa da Coleção *Os Pensadores*, da Editora Abril, 2 ed., ano de 1979, tradução de Joaquim de Carvalho e a *Ética* Edição bilíngüe: latim/português, de tradução e notas de Tomaz Tadeu. Autêntica Editora, 2. ed., ano de 2008. Nas citações da *Ética* de Spinoza utilizamos algarismos romanos para indicar as partes e algarismos arábicos para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), corolários (c) e escólios (s), antecedidos da letra correspondente. Como por exemplo, I1p11 e I1p33s1; a primeira citação refere-se à proposição 11 da parte II e a segunda ao escólio 1 da proposição 33 da parte I da *Ética*.

afetado por outros corpos, e a mente pensar. Entretanto, este esforço vital está fundado em que? No interesse em manter a existência do corpo e da mente e tudo aquilo que contribua para tal. Segundo Spinoza, todos os seres possuem uma potência natural para autoconservação, já que nada tende à destruição a não ser por causas externas. Assim, o pensador holandês define esta potência para autoconservação de *conatus*, ou em outras palavras, a força interna e natural para permanecer na existência e conservar seu estado. Contudo, Spinoza afirma que os homens são os únicos seres conscientes do *conatus*, de modo que eles não apenas possuem o *conatus*, mas são o próprio *conatus*, visto que na Parte III da *Ética* o filósofo holandês atesta que este é a própria essência humana, o que mais adiante determinará todo o desenvolvimento do pensamento spinozista no que concerne à teoria dos afetos e a política. Na Parte III da *Ética*, Spinoza demonstra o *conatus* como a essência atual da mente e do corpo, ou melhor, uma força interna para existir e conservar-se na existência, força afirmativa e não destrutível, visto que nenhum ser busca a autodestruição, assim, o *conatus* apresenta uma duração ilimitada, sendo constrangido apenas por causas exteriores mais fortes que o destruam. Portanto, ao definir a mente e o corpo por meio do *conatus*, estes se tornam essencialmente vida, não havendo espaço para morte, pois esta vem do exterior e nunca do seu interior.

No escólio da proposição nove da Parte III da *Ética*, Spinoza chama de apetite o *conatus* quando está referido ao corpo e à mente, logo, é a própria essência humana, contudo, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, exceto que se denomina desejo ao referir apenas aos homens, na medida em que eles têm consciência de seu apetite, assim, o desejo é o apetite mais a consciência que dele se tem. Ademais, os afetos exprimem a variação do *conatus* humano, de modo que os homens atuam passivamente quando são causas inadequadas, ou melhor, causa parcial daquilo que ocorre neles, o que normalmente acontece nas paixões, visto que na passividade há uma diminuição do *conatus* ou um aumento imaginário<sup>5</sup> deste, entretanto, tornam-se ativos quando são causa adequada, isto é, quando são causa total daquilo que sucede neles, o que ocorre na ação, pois nesta há um aumento verdadeiro do *conatus*. Logo, os homens são causa inadequada dos seus afetos quando as causas exteriores, que geralmente são

---

<sup>5</sup> CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna – Coleção Logos, 2005. p. 62. “Espinosa demonstrará que a paixão aumenta imaginariamente a intensidade do *conatus* e a diminui efetivamente. Esse aumento imaginário da força para existir e sua diminuição real é a servidão humana. A servidão não resulta dos afetos, mas das paixões. Resulta da força de algumas delas sobre outras. Passividade significa ser determinado a existir, desejar, pensar com base nas imagens exteriores que operam como causas 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”.

mais fortes e poderosas, causam algo neles e das quais são passivos, e são causa adequada dos seus afetos quando algo é causado por sua própria potência interna, de modo que ser causa inadequada significa ser passivo, enquanto ser causa adequada é ser ativo. Assim, ao definir a ação e a paixão a partir do *conatus* enquanto causa adequada ou inadequada, Spinoza distancia-se do finalismo e da causa final<sup>6</sup>, ou em outras palavras, da noção de que os homens seriam incitados por causas finais externas e que seriam livres quando, por vontade, seus apetites e seus desejos são conduzidos a escolher fins virtuosos e bons. Para o filósofo holandês, os homens são apenas causa eficiente, isto é, uma causa que produz um efeito ou um agente que faz alguma coisa, de modo que tudo aquilo realizado por eles, passiva ou ativamente, não agrega nenhuma finalidade externa, a qual é escolhida por sua vontade, mas expressa apenas a causalidade eficiente do seu apetite e do seu desejo, que é o seu próprio *conatus*.

O esforço para autoconservação, nos homens, não determina apenas a conservação da existência, isto é, manter-se vivo, mas também a perseverança em seu ser, ou seja, em tornar-se ativo ou manter-se ativo, que por tal razão determina a variação da intensidade do *conatus*. Esta variação depende da disposição dos desejos e dos apetites humanos e da forma como os homens relacionam-se com as forças externas, normalmente mais numerosas e mais potentes que a destes, ressaltando que a intensidade do desejo aumenta ou diminui dependendo do objeto desejado e variando conforme este objeto seja ou não conseguido, havendo ou não satisfação. Assim, o

---

<sup>6</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 82-83. “Garante a tradição que, na necessidade, opera apenas a causa eficiente, enquanto na finalidade prevalece a causa final, cuja característica, ensina Agostinho no *De libero arbitrio*, é inclinar sem obrigar ou sem necessitar. É livre quem, por natureza, age segundo fins e estes são objeto de escolha. Ademais, argumenta-se, a qualidade dos fins permitiria não só afirmar a livre vontade da Providência divina e sua justiça, como também, no homem, a diferença entre pecado e virtude, além de distinguir Deus e o homem pela diferença entre uma vontade que só deseja o bem e outra, que só pode desejar o mal. Espinosa, no entanto, demonstra que a finalidade é o nome dado ao desconhecimento das causas eficientes reais de nossos apetites e desejos, projetada a seguir na Natureza, e desta, em Deus. E mais: os supostos fins nada mais são do que universais abstratos postos pela imaginação, que, desconhecendo a causa pela qual alguma coisa existe ou foi feita e experimentando, ao mesmo tempo, a utilidade dessa coisa, transforma o uso útil em finalidade, separa-a dele e do agente e produz as noções de bem e mal, este último identificado com o uso nocivo. Bem e mal, ganhando vida própria, tornam-se critérios de avaliação dos apetites, desejos e ações, referenciais para a construção do bom e do mau modelo humano com o elenco de virtudes e vícios que parecem existir em si e por si mesmos depois de decretados como fins pela vontade divina, que se põe a obedecê-los também. Assim, a finalidade destrói a liberdade divina e humana porque submete as ações de Deus e do homem ao constrangimento externo dos fins, independentemente da qualidade que se lhes queira dar. O finalismo não só é ignorância das verdadeiras causas das ações, causas que são sempre eficientes, mas também retira do agente a autonomia de seu agir, transformando-o em paciente, pois submetido a algo externo, lançando-o na heteronomia porque os fins não foram postos por ele (no caso dos homens) ou, se postos por ele, separaram-se dele (no caso de Deus). Em suma, a finalidade simplesmente reafirma a exterioridade entre causa e efeito, já assegurada pela causa eficiente transitiva, responsável pela introdução do contingente e do possível, em decorrência da separação entre causa e efeito”.

desejo realizado aumenta o esforço para existir, agir e pensar do homem, e a essa satisfação Spinoza chama de alegria, que é a passagem de uma perfeição menor para uma maior, no entanto, o desejo não realizado chama-se tristeza, que é a passagem de uma perfeição maior para uma perfeição menor, em vista disso, o pensador holandês afirma que existem três afetos primários: desejo, alegria e tristeza, dos quais derivam todos os outros.

Spinoza fundamentará toda a questão política do seu pensamento a partir da definição do *conatus*, enquanto essência humana, isto é, a potência interna de agir ou o esforço de autoconservação na existência, que na política, chama-se direito natural. Este não é senão o *conatus* individual do homem, que lhe concede o direito de realizar tudo aquilo que o seu poder permite, em outras palavras, seu direito vai até onde a sua potência de exercê-la, defendê-la e fazê-la for possível contra os outros. Logo, o estado de natureza é aquele em que cada um estabelece sua própria lei, sobrepondo seus apetites e seus desejos contra os de todos os outros, entretanto, tal condição apresenta uma falsa impressão de liberdade ou vantagem, que na verdade apenas expressa o padecimento dos indivíduos, pois, como cada um exerce sua potência individual sobre os demais, e esta é menor que a de todos os outros, logo, cada indivíduo passa a temer o outro, visto que cada um é um risco de morte para os demais. De modo que o estado de natureza longe de ser a condição de realização da liberdade humana, torna-se verdadeiramente um “palco” para combates e guerras entre os *conatus* individuais, já que os homens constantemente são mais conduzidos pelas paixões do que pela razão. Assim, o estado de natureza enfraquece o *conatus*, ou melhor, o direito natural, e impõe o enfraquecimento na medida em que estabelece como regra de sobrevivência o isolamento. No entanto, ao perceberem que se tornam mais fortes juntos do que isolados, os homens descobrem as vantagens da vida política e social, pois unidos possuem mais direitos e potência do que sozinhos, e a partir disso nasce o Estado civil, como uma busca pela autoconservação, pois é somente no Estado que o homem realiza-se plenamente, não apenas no que se refere a sua liberdade, mas principalmente a sua essência.

## Capítulo I

### A Relação Mente-Corpo

“Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo”. (EII, p13s)

O corpo e a mente e a relação de ambos sempre foi um dos assuntos da história da filosofia, seja pelo caráter complexo do tema ou pela necessidade de abordagem dentro dos sistemas filosóficos, que várias vezes fizeram-se presentes.

A concepção de corpo mais antiga e propagada estabelece este como um instrumento da alma, no entanto, a partir desta concepção podem-se deduzir duas possibilidades, isto é, ou o corpo merece deferência, em relação à função que exerce e, logo, sendo elogiado e exaltado por tal fato, ou ele é criticado por implicar limites e condições. Estas duas tendências permeiam e revezam-se na história da filosofia, que apresenta tanto a condenação do corpo, a exemplo de Platão, que afirma que as realidades corpóreas são sensíveis e mutáveis, ao passo que a alma apresenta características opostas; quanto destaca a sua importância, exposta por Spinoza, que expressa pela primeira vez na história da filosofia o mesmo nível de igualdade entre o corpo e a alma, ou melhor, entre o corpo e a mente.<sup>7</sup>

Na obra *Fédon*, Platão apresenta, através do personagem Sócrates, a existência das verdades absolutas que, segundo ele, somente poderiam ser alcançadas com a separação entre o corpo<sup>8</sup> e a alma<sup>9</sup>, isto é, com a morte, já que o corpo seria uma espécie

---

<sup>7</sup> LARRAURI, Maite. *Spinoza e as Mulheres*. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, v. 3, n. 6, verão 2006 – Fortaleza. pp. 227-28. “Um indivíduo é um corpo particular que desenvolve um grau de potência através de umas relações específicas sob as quais se combinam as partes que o compõem. A essência deste indivíduo é sua potência assim entendida, pela qual todos os indivíduos são diferentes entre si. A filosofia de Spinoza se separa radicalmente da filosofia grega clássica para a qual os indivíduos são particulares, porém suas essências são universais (a forma é o que importa nesta concepção) assim como se separa da filosofia cartesiana segundo a qual o mais importante segue sendo a parte imaterial do homem (sua parte racional, o espírito). Nenhuma das duas constituía um pensamento capaz de abordar o corpo, a matéria em sua especificidade. A filosofia de Spinoza é a primeira filosofia moderna materialista, a primeira filosofia do corpo. logra surpreendentemente a unidade que todos os filósofos buscavam desde os pensamentos pré-socráticos: seu conceito de matéria, de corpo, reelabora os conteúdos que historicamente se davam a estes termos; nem a matéria spinozista é irracional por ser “somente” matéria, nem o corpo spinozista é um robô por ser “somente” corpo. a natureza une numa única substância a res extensa e a res cogitans de Descartes: o resultado é uma idéia de corpo material, sensível, que possui em si mesmo o movimento e a vida”.

<sup>8</sup> Na sua obra *Fédon*, Platão apresenta uma crítica severa ao corpo e tudo o que diz respeito aos sentidos deste, como dores, prazeres e desejos. O filósofo grego utiliza o termo *sensações corporais* para referir-se ao corpo no que concerne a este último ser um obstáculo para a apreensão da verdade, pois é algo

de prisão, a qual a alma estaria submetida. A noção de corpo como instrumento da alma indica a inferioridade deste, em virtude de sua corporeidade e de sua mutabilidade, enquanto a alma tem necessidade do corpo, cujas funções lhe são indispensáveis para agir no mundo e relacionar-se com as coisas. Porém, esta concepção de corpo está mais evidente em Aristóteles, o qual afirma que o corpo<sup>10</sup> é um instrumento natural da alma<sup>11</sup>, o *órganon*. Todavia, no século XVII, René Descartes introduz uma separação

---

inseguro e que transmite uma realidade aparente das coisas. O corpo seria, assim, uma espécie de cárcere da alma, e, portanto, um empecilho para esta alcançar o conhecimento verdadeiro, ao passo que enquanto a alma obtiver o conhecimento através dos sentidos, este será sempre uma doxa, ou seja, um saber falso, uma ilusão. Nos primeiros argumentos do *Fédon*, Platão, através de Sócrates, apresenta as conseqüências negativas que o indivíduo sofre ao deixar levar-se pelos sentidos, ou seja, enquanto a alma estiver corrompida pela realidade aparente dos sentidos, jamais desfrutará da verdade. Na relação entre o corpo e a alma, o corpo é sempre um empecilho, pois as necessidades que se tem de sustentá-lo e as suas enfermidades desviam o acesso ao conhecimento verdadeiro, à medida que a purificação, ou seja, o afastamento da alma, na medida do possível, em relação ao corpo, apresenta-se como o meio de acesso à sabedoria. Entretanto, no que se refere ao conhecimento da verdade, o corpo representa um obstáculo que torna o homem incapaz de apreender o saber verdadeiro.

<sup>9</sup> Para Platão, a alma humana adquire um lugar de destaque, pois esta é superior em razão de seu interesse moral e ascético, logo, a alma, como algo de natureza eterna, inteligível e coeterna às idéias, ao Demiurgo e à matéria, deve libertar-se do corpo, elevando-se e progredindo durante a vida terrena com o auxílio da filosofia, para então, com a morte, separar-se definitivamente do corpo. A função primordial da alma é conhecer o mundo da idéias, cuja natureza humana se realiza plenamente, e sua ação moral está totalmente dependente. Entretanto, para alcançar tal objetivo é necessário apartar-se da realidade sensível, em especial, do corpo que é como uma espécie de prisão para alma. Em vista disso, os filósofos durante toda sua vida desprezam tudo o que tem relação com o corpo, utilizando-se deste apenas o essencial. Ademais, eles não receiam a morte, pois trabalham no decorrer de sua vida com o objetivo de preparar-se para ela, visto que ela é uma libertação, e que chegado este momento, o homem poderá desfrutar da essência verdadeira das coisas. Esta preparação para morte baseia-se exclusivamente no pensamento, que é o único capaz de conhecer verdadeiramente as coisas e, por conseguinte, aquele que se servir do pensamento, mantendo-se na medida do possível isolado do corpo, encontrará a verdade pura.

<sup>10</sup> Aristóteles reconhece a proeminência do corpo e dos sentidos, cujo primeiro adquire uma caráter de instrumento da alma, enquanto o segundo são as instâncias mais próximas da realidade e das substâncias sensíveis particulares, às quais esse conhecimento se refere. O estagirita supera Platão quando despreza a realidade objetiva ou o mundo das idéias, afirmando que não existem modelos reais das coisas sensíveis, isto é, enquanto em Platão as idéias não participam dos seres do mundo sensível, apenas de uma maneira extrínseca, na qualidade de modelos que servem para a formação do Universo; em Aristóteles, não existe o mundo das idéias, ao contrário, a inteligência, por meio da abstração, alcança a essência das coisas, e, logo, os conceitos são extraídos da própria experiência e abstraídos das coisas. Portanto, pode-se dizer que o corpo é um certo instrumento da alma, pois sem esta ele seria apenas matéria indeterminada, já que ela é responsável por determinar o corpo, fazendo-o ser reconhecido como tal. Ademais, o corpo e os sentidos assumem um papel fundamental, pois agora são tratados como elementos cognitivos indispensáveis.

<sup>11</sup> Em seu tratado *De Anima*, Aristóteles discorre acerca da alma, enquanto um princípio que sustenta a vida em um corpo natural, ou seja, o pensador estagirita conceitua a alma sob o aspecto biológico, destacando-se por sua profundidade e originalidade. O estagirita compreende a alma como a forma do corpo, cuja definição demonstra uma total interdependência entre o corpo e a alma, pois do mesmo modo que as coisas de natureza sensíveis são constituídas de matéria e forma, em que não existe forma sem matéria e matéria sem forma, visto que somente são entendidas desta maneira quando consideradas separadamente, o mesmo ocorre na alma, que não existe sem o corpo. Portanto, o que é comum a toda e qualquer alma é que esta é a atualidade de um corpo natural orgânico, onde a unidade de ambos já está implícita, sendo mais apropriado deles a atualidade. Ademais, Aristóteles apresentou uma divisão da alma em três funções fundamentais da vida: o caráter vegetativo, como nutrição e geração, parte da alma que caracteriza as plantas; o caráter sensitivo-motor, como sensação e movimento, que caracteriza os animais; o caráter intelectual, como conhecimento, deliberação e escolha, que caracteriza os homens. A partir

entre a alma e o corpo, como duas substâncias de essências distintas, as quais seguem suas leis próprias e sem comunicação, instituindo, deste modo, a independência da alma em relação ao corpo, ou melhor, a independência do corpo em relação à alma.<sup>12</sup>

O dualismo cartesiano expôs uma problemática até então desconhecida pela concepção clássica de corpo enquanto instrumento, ou seja, o problema da relação corpo e alma. A noção clássica de corpo e de alma traz em si mesma a solução para o problema da relação de ambos, pois de acordo com a definição clássica de corpo, este é apenas um instrumento da alma, enquanto esta é a razão de ser daquele, isto é, o princípio da vida e do movimento do corpo. Contudo, a separação entre corpo e alma como duas substâncias diferentes trouxe explicitamente o problema da relação entre ambos, pois, assim, o homem seria um verdadeiro mistério, já que é um composto e uma união de duas substâncias heterogêneas e, logo, não seria uma idéia clara e distinta.

Diante de tal problema, Benedictus de Spinoza apresenta uma solução, isto é, ele nega que a mente<sup>13</sup> e o corpo fossem duas substâncias distintas, ao contrário, ele afirma que ambos são, na verdade, duas manifestações de uma mesma e única substância. Portanto, Spinoza resolve o problema do dualismo cartesiano, considerando a mente e o corpo como modos ou modificações de dois atributos, o Pensamento e a Extensão, de uma mesma substância.

A relação corpo e mente, segundo Spinoza, ocorre de maneira direta e imediata, pois estes são expressões finitas e distintas de uma mesma Substância única, entretanto, sob o mesmo encadeamento e princípios iguais. O corpo e a mente são resultados, ou melhor, efeitos simultâneos da potência de agir dos seus respectivos atributos, cujos modos estão subordinados as mesmas leis e aos mesmos princípios, ou seja, o corpo e a mente são isonômicos. Por conseguinte, a relação corpo e mente, na perspectiva spinozista, é uma relação de correspondência ou expressão, ou seja, há uma correlação entre os acontecimentos do corpo e os acontecimentos da mente.

---

desta divisão, Aristóteles inseriu a diferenciação entre a alma vegetativa, a alma sensitiva e a alma intelectiva ou racional, onde cada alma pressupõe a anterior, com exceção da alma vegetativa que não necessita das almas sucessivas. Portanto, as plantas possuem a alma vegetativa, os animais possuem a alma vegetativa e a sensitiva e por fim, os homens possuem a alma vegetativa, sensitiva e a intelectiva ou racional.

<sup>12</sup>Entretanto, Descartes não conseguiu sustentar o seu argumento acerca da separação da alma e do corpo como duas substâncias de naturezas diferentes e incomunicáveis, pois, assim, como explicar o homem, visto que este é uma união de alma e corpo. Para justificar a relação entre a alma e o corpo, o filósofo francês apresentou a teoria da glândula pineal.

<sup>13</sup> Spinoza utiliza o termo latino *Mens*. Optamos por utilizar em português o termo *Mente*.

## 1. René Descartes

As heranças deixadas por Platão e por Aristóteles acerca das noções de corpo e de alma exerceram influência ativa na filosofia medieval, chegando até o século XVII, quando René Descartes, ou também chamado de “o fundador da Idade Moderna” insere novos conceitos ao estabelecer a alma e o corpo como duas substâncias essencialmente distintas e sem comunicação, a substância pensante, a alma, chamada de *res cogitans* e a substância extensa, o corpo, chamado de *res extensa*. Entretanto, essa distinção ocasionou determinados problemas dentro da filosofia cartesiana, no que se refere ao homem, que nada mais é que uma união substancial de corpo e alma. O homem torna-se algo, do ponto de vista substancial, enigmático, pois não é uma substância simples, mas um composto substancial heterogêneo, e conseqüentemente, deixa de ser uma idéia clara e distinta, já que é uma união de duas substâncias que não possui relação.

### 1.1 Substância pensante ou *res cogitans*

Em Aristóteles, a alma adquire um caráter de forma do corpo, isto é, o ato final de um corpo que tem a vida em potência. A alma está para o corpo, enquanto realização da capacidade orgânica deste, ou melhor, como algo que concede forma ao corpo, enquanto ato e enteléquia<sup>14</sup> deste. Portanto, a alma e o corpo são inseparáveis, pois ambos realizam-se e complementam-se na união de um e outro, tornando-se, em conjunto, condição necessária para a percepção. O conceito de alma aristotélica permanece e influencia boa parte das doutrinas sobre a alma que surgiram posteriormente, sendo abandonada e assumindo um novo aspecto com a entrada da filosofia cartesiana. Descartes não apresenta a alma<sup>15</sup> como um princípio da vida e forma do corpo, mas como uma substância pensante dotada de faculdades próprias que são os modos de pensar, como a memória, a vontade, a razão e a imaginação.

Descartes inicia seu percurso através do seu método, que vai da dúvida sistemática à certeza da existência de um sujeito pensante. O primeiro momento do

<sup>14</sup> ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 334 “*Termo criado por Aristóteles para indicar o ato final ou perfeito, isto é, a realização acabada da potência (Met., IX, 8, 1050 a 23). Nesse sentido Aristóteles definiu a alma como “a Enteléquia de um corpo orgânico” (De na., II, 1, 412 a 27).*”

<sup>15</sup> O termo “alma”, ou “espírito”, ou “razão” na doutrina de Descartes consiste no que hoje, ordinariamente, chamamos “mente”. Por vezes, como nas *Objecções e respostas*, Descartes (1988b) fez distinção entre os termos, referindo-se a “espírito” para designar apenas a faculdade do entendimento. Entretanto, esta é uma distinção muito sutil que dificilmente percebemos em outros escritos, de modo que muitos comentadores aceitam falar sobre estes termos como sinônimos. De qualquer forma, podemos dizer que tais termos eram designações para “aquilo que pensa” – a *res cogitans*. O que a doutrina cartesiana tinha em consideração era o âmbito da atividade mental consciente.

método cartesiano consiste na clareza e distinção, ou seja, não admitir nenhuma coisa como verdadeira antes de conhecer evidentemente esta como tal, como também, não envolver nada que não se apresente claro e distintamente ao espírito, a fim de que não necessite colocá-lo em dúvida. A segunda regra do método baseia-se na análise, isto é, caso a dificuldade persista, deve-se dividi-la em quantas parcelas forem necessárias para que possa solucioná-las e obter idéias claras e distintas. A terceira regra fundamenta-se na ordem, ou seja, ordenar os pensamentos a partir dos objetos mais simples e fáceis aos mais compostos e complexos. A quarta e última regra consiste em refazer toda a ordem e as enumerações completas, de modo que tenha a certeza de que nada se omitiu.<sup>16</sup>

Descartes enceta o reconhecimento do eu existente em ato através da dúvida metódica, elevando-a ao seu grau máximo, repelindo tudo aquilo que fosse falso ou duvidoso, que alguma vez já o enganou, neste sentido, a dúvida é hiperbólica, pois é sistemática e generalizante, entretanto, é importante ressaltar que ela distingue-se da dúvida conhecida pelo senso comum, já que não é produzida pela experiência, mas por uma escolha, em outras palavras, por uma decisão. Descartes procura, primeiramente, afastar tudo aquilo que é possível de enganar ou que pode ser colocado em dúvida, logo, tudo aquilo apreendido pelos sentidos que até então fora considerado como verdadeiro e seguro, torna-se duvidoso, pois os sentidos por algumas vezes podem enganar e, por conseguinte, não há de se confiar em algo que já enganou um vez. Porém, a dúvida acerca dos sentidos ainda é pouco plausível, já que não existem argumentos suficientes para sistematizá-la e estendê-la a todas as percepções sensíveis, pois mesmo que eles enganem por algumas vezes, existem coisas que são transmitidas através deles e que são indubitáveis.

A análise de Descartes sobre a confiabilidade ou não dos sentidos parte para um segundo momento, onde ele inicia a sua argumentação sobre o sono, conduzindo a dúvida a todo o conhecimento sensível. O filósofo francês questiona-se sobre estar em

---

<sup>16</sup> DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. pp. 37-38. “*O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las. O terceiro, o de conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não precedem naturalmente uns aos outros. E o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir*”.

vigília ou dormindo e percebe que não há nenhum indício que diferencie a vigília do sono, pois, segundo ele, é possível enganar-se ao acreditar que está vivenciando todas as experiências sensíveis como se estivesse acordado mesmo dormindo. No entanto, todas as coisas produzidas durante o sono são, de acordo com Descartes, meras reproduções de algo real e verdadeiro, ou seja, [...] *as coisas que nos são representadas durante o sono são como quadros e pinturas, que não podem ser formados senão à semelhança de algo real e verdadeiro [...]*<sup>17</sup>, ademais, as quimeras ou qualquer outra coisa com formas estranhas que apareçam nos sonhos nada mais são do que uma mescla ou composição de partes de diversos animais ou de várias coisas. Logo, por essa razão, existem coisas mais simples e universais que são verdadeiras e existentes, e essas coisas são de natureza corpórea em geral juntamente com sua extensão, grandeza, quantidade e número, e em virtude disso, Descartes afirma que a Aritmética e a Geometria por tratarem-se de ciências que se ocupam de coisas muito simples e gerais possui algo de certo e indubitável, pois esteja em vigília ou dormindo dois mais três sempre será cinco, do mesmo modo que um quadrado sempre terá quatro lados. Portanto, a argumentação de Descartes no que se refere à diferença entre o sono e a vigília chega ao seu máximo, pois não será possível, dentro dos limites deste argumento, por em dúvida os elementos da percepção, a saber, a quantidade, o número, o espaço e outros, já que estes são de caráter simples e gerais, além de serem ferramentas da matemática e da aritmética.

Ao continuar seu percurso, colocando em dúvida tudo o que considerava até então como verdadeiro, Descartes introduz um novo elemento, a figura de um Deus Enganador ou Gênio Maligno. Segundo o filósofo francês, seria possível que Deus pudesse enganar os homens, fazendo-os acreditar que existisse uma terra, um céu ou qualquer corpo extenso diferente daqueles que eles vêem? Descartes insere a possibilidade de um Gênio Maligno que possa sempre enganar os homens, como medida de universalizar sua dúvida hiperbólica, de modo que nada escape a ela, podendo assim estabelecer algo de claro e distinto. Desta forma, Descartes vê a necessidade de desfazer-se ou pelo menos suspender os seus juízos antigos a respeito de Deus, para que possa encontrar algo de seguro e de verdadeiro nas ciências, logo, o papel do Deus Enganador ou do Gênio Maligno na busca da verdade e da certeza, através de idéias claras e distintas, é como uma espécie de método psicológico que

---

<sup>17</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 86.

ampliará a dúvida, empregando-a de forma mais séria, de maneira que esta, tornando-se mais radical, resultará em certezas inabaláveis.

Suporei, pois, que há não um verdadeiro Deus, que é a soberana fonte da verdade, mas certo gênio maligno, não menos argiloso e enganador do que poderoso, que empregou toda a sua indústria em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas exteriores que vemos são apenas ilusões e enganos de que ele serve para surpreender minha credulidade. Considerar-me-ei a mim mesmo absolutamente desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, desprovido de quaisquer sentidos, mas dotado da falsa crença de ter todas essas coisas. Permanecerei obstinadamente apegado a esse pensamento; e se, por esse meio, não está em meu poder chegar ao conhecimento de qualquer verdade, ao menos está ao meu alcance suspender meu juízo. Eis por que cuidarei zelosamente de não receber em minha crença nenhuma falsidade, e preparei tão bem meu espírito a todos os ardis desse grande enganador que, por poderoso e argiloso que seja, nunca poderá impor-me algo.<sup>18</sup>

Na Quarta Meditação, Descartes busca inocentar Deus de uma possível culpa, caso ele realmente pudesse enganar os homens. Para o pensador francês, em todo logro ou falsidade encontra-se algum tipo de imperfeição, e Deus, ao querer enganar, não faria isso por poder, mas por fraqueza ou malícia, características, que não estão presentes em Deus e, logo, ele não seria capaz de enganar. Ademais, o erro não é algo que depende de Deus, mas é uma carência, pois o motivo pelo qual os homens enganam-se resulta do fato do poder doado por Deus para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito nos homens.<sup>19</sup> No entanto, o erro é reconhecido como privação na medida em que esta operação é realizada pelo próprio homem, e não porque advém de Deus, já que é perfeitamente lógico que um entendimento finito não compreenda uma infinidade de coisas e, portanto, a finitude do entendimento humano não pode ser atribuída a Deus como uma imperfeição. Por conseguinte, não compete a Deus enganar os homens, estes se enganam e erram por não utilizarem corretamente seu entendimento, e estabelecer como verdades, coisas confusas e obscuras. Outrossim, é relevante ressaltar que Descartes recebera influência cristã, e desta forma, nada mais óbvio que ele buscasse inocentar Deus de qualquer culpa, caso Ele pudesse enganar os homens.

---

<sup>18</sup> Idem, Op. cit, pp. 88-89.

<sup>19</sup> Idem, Op. cit, p. 116. *“Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E, considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida [...]”*

Descartes continua elevar sua dúvida ao máximo, de modo que apreenda apenas coisas claras e distintas. Ao considerar as coisas como inexistentes, o filósofo levanta a hipótese de que não possui nenhum sentido, do mesmo modo que o corpo, o movimento, a extensão são apenas ficções do espírito, dessa forma, o que poderia ser considerado verdadeiro? Segundo Descartes, a única certeza que ele tinha sobre a existência de algo é que ele próprio existia, ou seja, mesmo que ele considerasse todas as coisas como inexistentes, algo ele não poderia ter dúvida, a existência de si próprio, enquanto eu pensante. Mesmo que existisse um Gênio Maligno capaz de sempre enganar os homens, jamais poderia fazer com que estes não fossem nada, enquanto eles pensassem ser alguma coisa e, logo, ao examinar todas as coisas, Descartes afirma sua célebre frase “*Eu sou, eu existo*”, isto é, se penso, existo, ao menos enquanto penso.<sup>20</sup>

[...] eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas, pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito.<sup>21</sup>

Descartes busca a exclusão como forma de certificar-se da existência do eu pensante, isto é, já que não possui corpo, hipótese levantada por ele durante sua argumentação, não é possível alimentar-se e caminhar, como também, não é possível sentir, ressaltando que durante o sono, o filósofo pensou sentir muitas coisas, mas ao despertar percebeu que não as sentiu concretamente. Em sua análise, Descartes percebe que o pensamento é o único atributo que realmente o pertence, pois este é o único que não pode ser separado dele, e enquanto ele pensar, conseqüentemente, existirá e, portanto, a partir de tal reconhecimento, Descartes concluirá que é uma coisa que pensa, ou seja, um entendimento, um espírito ou um razão. “[...] *nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. [...]*”.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Cogito, ergo sum*: “penso, logo existo”.

<sup>21</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 92.

<sup>22</sup> Idem, Op. cit, p. 94.

Entretanto, o que é uma coisa que pensa? Segundo Descartes, é uma coisa que duvida, que afirma, que nega, que imagina e que sente, e dessa forma, é evidente que quem duvida, entende, afirma ou nega é o ser pensante. Além disso, o ser pensante também possui o poder de imaginar, e ainda que ocorra de imaginar coisas não verdadeiras, esta capacidade é algo que faz parte e existe no ser pensante, da mesma maneira que o poder de sentir, que recebe e conhece através dos órgãos dos sentidos, já que é possível que o indivíduo veja, ouça e sinta o calor ou o frio. E mesmo que tais sensações sejam falsas ou que o indivíduo que as sente esteja dormindo, o que verdadeiramente importa é que este, enquanto as sente, esteja certo disso e, isto que se chama sentir é tomado, segundo Descartes, como pensar.

Portanto, Descartes concluirá que o espírito é mais fácil de conhecer do que os corpos, já que, segundo o filósofo, somente é possível concebê-los através do entendimento, que é algo existente no homem, e não por meio da imaginação ou dos sentidos, que aliás, de acordo com Descartes, não se conhece algo simplesmente por tocá-los ou vê-los, mas por compreendê-los através do pensamento e, por conseguinte, é evidente que o espírito seja mais fácil de conhecer, como também, o reconhecimento de que se o eu pensante pensa, logo, ele existe.

[...] Pois, se julgo que a cera é ou existe pelo fato de eu a ver, sem dúvida segue-se bem mais evidentemente que eu próprio sou, ou que existe pelo fato de eu a ver. Pois pode acontecer que aquilo que eu vejo não seja, de fato, cera; pode também dar-se que eu não tenha olhos para ver coisa alguma; mas não pode ocorrer, quando vejo ou (coisa que não mais distingo) quando penso ver, que eu, que penso, não seja alguma coisa. [...] <sup>23</sup>

## 1.2 Substância extensa ou *res extensa*

Descartes define o corpo como uma substância extensa, compreendida do ponto de vista fisiológico e anatômico, ou seja, o corpo cartesiano é descrito como um autômato, ou melhor, como uma máquina complexa e fisicamente explicável, segundo o modelo da mecânica clássica.<sup>24</sup>

Ao reconhecer a existência de Deus e que este não é capaz de enganar os homens, inocentando-o da possibilidade de ser um Gênio Maligno, Descartes prosseguirá em sua análise, desta vez sobre a existência das coisas materiais, pois até o

---

<sup>23</sup> Idem, Op. cit, p. 98.

<sup>24</sup> Segundo Descartes, o corpo é descrito consoante ao princípio de inércia e às leis do movimento, pensadas pelo filósofo como ação por choque ou por contato direto.

momento o pensador francês tem apenas uma certeza clara e distinta, que ele próprio existe, enquanto coisa pensante, e que, ademais, a alma ou o espírito é mais fácil de conhecer do que os corpos. Na Sexta Meditação, Descartes busca examinar a hipótese das coisas materiais existirem ou não, entretanto, a existência destas é, no primeiro momento, reconhecida como possível, pois, de acordo com o filósofo, elas são consideradas como objetos da Geometria e, dessa maneira, são concebidas clara e distintamente, já que Deus, enquanto um ser sumamente perfeito e onipotente, possui a capacidade de produzir tudo aquilo que é considerado como claro e distinto. Além disso, a faculdade de imaginar referente ao homem e que este a utiliza quando a emprega às coisas materiais é capaz de conduzir a um reconhecimento provável delas, pois ao analisar a imaginação é possível observar que esta é uma aplicação da faculdade que conhece o corpo ou as coisas materiais, que lhe são presentes e, logo, existentes.

Primeiramente, Descartes analisa a diferença entre a imaginação e a pura intelecção através de um exemplo, com o qual ele explica que é perfeitamente possível que o homem consiga imaginar um triângulo, porém não apenas como uma figura que possui três lados, mas, além disso, concebendo-a como uma figura de três linhas presentes pela aplicação e força do espírito ou entendimento, e sobre tal exemplo, Descartes chama de imaginação. Entretanto, ao pensar em um quiliógono, é possível conceber uma figura composta de mil lados tanto quanto se concebe o triângulo como uma figura de três lados, mas não é possível imaginá-lo como presente a luz do entendimento como se imagina um triângulo, pois mesmo que se utilize da imaginação ao pensar nas coisas corpóreas, a imagem do quiliógono pensada sempre será uma figura confusa, pois, como o entendimento não é capaz de formar uma figura de mil lados a não ser confusamente, logo, ele não imagina distintamente o quiliógono. Portanto, pode-se afirmar que a imaginação é a capacidade de pensar algo e considerá-lo presente pela aplicação do entendimento, no entanto, a pura intelecção é pensar algo, mas não necessariamente conseguir imaginá-lo, ou seja, a principal diferença entre a imaginação e a intelecção é a contenção particular do entendimento ao imaginar, do qual não é necessário absolutamente para pensar.

Quando se trata de considerar um pentágono, é bem verdade que posso conceber sua figura, assim como a do quiliógono, sem o auxílio da imaginação; mas posso também imaginá-la aplicando a atenção de meu espírito a cada um de seus cinco lados e, ao mesmo tempo, à área ou espaço que eles encerram. Assim, conheço claramente que tenho necessidade de particular contenção de espírito para imaginar, da qual

não me sirvo absolutamente para conceber; e esta particular contenção de espírito mostra evidentemente a diferença que há entre a imaginação e a intelecção ou concepção pura.<sup>25</sup>

No entanto, a capacidade de imaginar existente no homem, uma vez que se distingue da intelecção, não é necessária à essência ou natureza do espírito, pois tendo em vista que mesmo que esta capacidade não existisse, o homem permaneceria o mesmo e, logo, pode-se afirmar que a faculdade de imaginar depende de algo que difere do espírito. Segundo a argumentação de Descartes, caso algum corpo estivesse atrelado ao espírito, de modo que este último pudesse aplicar-se sobre o primeiro, poder-se-ia afirmar que através deste meio, o homem é capaz de imaginar as coisas corpóreas, lembrando que esta forma de pensar distingue-se da pura intelecção, já que o intelecto ao pensar puramente, volta-se para si mesmo, ao passo que ao imaginar, ele volta-se para o corpo e observa neste algo de acordo com a idéia que formou de si próprio ou que recebeu dos sentidos. [...] *esta maneira de pensar difere da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das idéias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à idéia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos.* [...] <sup>26</sup>. Portanto, segundo Descartes, a imaginação efetua-se desta forma, se porventura os corpos de fato existem, e não havendo outra possibilidade de explicar a imaginação a não ser por este percurso, o pensador francês supõe a possibilidade de existência dos corpos. Contudo, até o dado momento, Descartes ainda não tem uma prova efetiva da existência das coisas corpóreas.

Descartes parte para o segundo momento da sua argumentação sobre a existência dos corpos, a análise da sensação. Primeiramente, o pensador francês examina tudo aquilo que até então ele sentia como verdadeiro e que obtinha através dos sentidos, como os membros do seu corpo e que este era capaz de perceber várias sensações prazerosas e dolorosas, além de sentir fome, sede e outras sensações similares, como também, diversas paixões. No exterior, notava a extensão, o movimento, as formas dos corpos, como também, as suas estruturas transmitidas por meio do tato, além de várias qualidades que permitiam distinguir um corpo do outro. Ademais, as idéias de todas essas sensações que chegavam ao pensamento e que Descartes as sentiam imediatamente, faziam-no compreender que percebia coisas diferentes do seu

---

<sup>25</sup> Idem, Op. Cit, p. 130.

<sup>26</sup> Idem, Op. Cit, p. 131.

pensamento, ou seja, os corpos, dos quais advinham essas idéias, e que estas chegavam ao pensamento sem uma necessidade árdua do mesmo, de modo que somente é possível sentir algum objeto se este estiver presente diante de algum órgão dos sentidos, sendo impossível senti-lo se caso ele não estivesse presente. Por conseguinte, as idéias transmitidas pelos sentidos são mais nítidas e vivas, segundo Descartes, do que qualquer idéia sucedida do entendimento quando o sujeito pensante simula ao pensar, da mesma maneira, que as impressões existentes na memória não poderiam ter sido procedidas do próprio espírito, sendo elas causadas no indivíduo por algo exterior, logo, [...] *Coisas das quais não tendo eu nenhum conhecimento senão o que me forneciam essas mesmas idéias, outra coisa me podia vir ao espírito, só que essas coisas eram semelhantes às idéias que elas causavam.*<sup>27</sup>

Descartes relata que por vários momentos utilizou-se mais dos sentidos do que da razão, e que as idéias recebidas por eles eram mais precisas e concretas, ao passo que aquelas formadas por ele mesmo não tinham tanta expressão, fazendo-o aceitar cada vez mais que não havia nenhuma idéia em seu espírito que antes não tivesse passado por um dos seus sentidos. O filósofo francês é levado a considerar que o corpo, que ele chama de seu, está intimamente ligado a ele e que o pertencia mais do que qualquer outro corpo, já que é através dele que Descartes sentia todas as sensações corpóreas, sejam elas prazerosas ou dolorosas, que eram apenas percebidas pelo seu corpo e não em outros que estavam separados dele. Entretanto, Descartes apresenta como explicação acerca da relação existente entre o sentimento de dor e a tristeza do espírito, o sentimento de prazer e a alegria, a fome e a vontade de comer, a sede e o desejo de beber, que a natureza ensinara desta forma<sup>28</sup>, do mesmo modo que se dava com relação aos objetos dos sentidos, ou seja, que todo o juízo formulado acerca desses objetos chegava a ele antes que refletisse sobre eles e propusesse a elaborar algum juízo.

---

<sup>27</sup> Idem, Op. Cit, p. 132.

<sup>28</sup> Idem, Op. Cit, pp. 132-33. *“Mas, quando examinava por que desse não sei que sentimento de dor segue a tristeza do espírito, e do sentimento de prazer nasce a alegria, ou, ainda, por que esta não sei que emoção do estômago, que chamo fome, nos dá vontade de comer, e a secura da garganta nos dá desejo de beber, e assim por diante, não podia apresentar nenhuma razão, senão que a natureza me ensinava dessa maneira; pois não há, certamente, qualquer afinidade nem qualquer relação (ao menos que eu possa compreender) entre essa emoção do estômago e o desejo de comer, assim como entre o sentimento da coisa que causa a dor e o pensamento de tristeza que esse sentimento engendra. E, da mesma maneira, parecia-me que eu aprendera da natureza todas as outras coisas que eu julgava no tocante aos objetos dos sentidos; porque eu notava que os juízos, que eu me acostumara a formular a respeito desses objetos, formavam-se em mim antes que eu tivesse o lazer de pensar e considerar quaisquer razões que me pudessem obrigar a formulá-los”.*

Portanto, as informações passadas pelos sentidos permitem que o indivíduo elabore, primeiramente, um pré-juízo para que posteriormente delibere sobre a coisa corpórea.

Nos parágrafos treze e quatorze da Sexta Meditação, Descartes retoma alguns pontos presentes na Primeira Meditação, ou seja, novamente o filósofo coloca em dúvida a existência das coisas corpóreas, pois a experiência por várias vezes mostrou que os sentidos podem perfeitamente enganar, fazendo-o considerar coisas falsas como verdadeiras ou crer que determinadas características mutáveis de um objeto podem ser permanentes<sup>29</sup>. Além de acreditar na possível existência de algo que pudesse sempre enganá-lo, quanto a tal questão, Descartes já havia solucionado quando inocenta Deus de qualquer culpa, ao afirmar que este não é capaz de enganar, mas que os homens que se enganam quando não utilizam corretamente seu entendimento. Ademais, ele acrescenta algo novo, a possibilidade de existir uma faculdade<sup>30</sup> que até então não é conhecida por ele, que produziria, sem o seu conhecimento, as idéias sensíveis. No entanto, como Descartes vem buscando conhecer a si próprio e como já é do conhecimento dele o autor da sua origem, ou seja, Deus, logo, o pensador conclui que não pode aceitar tudo o que os sentidos transmitem, da mesma maneira que não pode descartá-los em absoluto ou colocá-los sempre em dúvida.

Descartes atesta que possui algumas faculdades, a saber, de deslocamento, de posicionamento e outras similares, que segundo ele, estão ligadas a uma substância corpórea e que sem a qual aquelas não poderiam existir, pois de acordo com a definição de tais faculdades, estas têm algum aspecto de extensão e não de inteligência. Além do mais, Descartes afirma possuir a faculdade de sentir, isto é, de adquirir e de receber as

---

<sup>29</sup> Descartes apresenta na Segunda Meditação o exemplo da cera, em que ele verifica as modificações da mesma. “[...] Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera que acaba de ser tirado da colméia: ele não perdeu ainda a doçura do mel que continha, retém ainda algo do odor das flores de que foi recolhido; sua cor, sua figura, sua grandeza, são patentes; é duro, é frio, tocamos-lo e, se nele batermos, produzirá algum som. Enfim, todas as coisas que podem distintamente fazer conhecer um corpo encontram-se neste. Mas eis que, enquanto falo, é aproximado do fogo: o que nele restava de sabor exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquenta-se, mal o podemos tocar e, embora nele batamos, nenhum som produzirá. A mesma cera permanece após essa modificação? Cumpre confessar que permanece: e ninguém o pode negar. O que é, pois, que se conhecia deste pedaço de cera com tanta distinção? Certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos, posto que todas as coisas que se apresentavam ao paladar, ao olfato, ou à visão, ou ao tato, ou à audição, encontram-se mudadas e, no entanto, a mesma cera permanece. Talvez fosse como penso atualmente, a saber, que a cera não era nem essa doçura do mel, nem esse agradável odor das flores, nem essa brancura, nem essa figura, nem esse som, mas somente um corpo que um pouco antes me aparecia sob certas formas e que agora se faz notar sob outras. [...] Consideramo-lo atentamente e, afastando todas as coisas que não pertencem à cera, vejamos o que resta. Certamente nada permanece senão algo de extenso, flexível e mutável. [...]” *Meditações*, p. 96.

<sup>30</sup> Descartes pensa na possibilidade de existir nele uma faculdade capaz de causar e de produzir as idéias sensíveis, porém ele não prova a existência da mesma. O pensador francês apresenta esta hipótese no §15 da Sexta Meditação.

idéias das coisas sensíveis, entretanto, ela seria totalmente ineficaz se, porventura, ele não tivesse a faculdade de pensar que formasse e produzisse essas idéias. Para Descartes, esta faculdade de sentir não pode existir nele, enquanto é apenas coisa pensante, pois, ao contrário, ela deveria pressupor o pensamento, e, também, que essas idéias lhe são freqüentemente representadas sem que ele em nada contribua. Logo, segundo o filósofo francês, deve haver alguma substância distinta dele que contenha toda a realidade efetiva e objetiva representada pelas idéias por ela produzida, e esta substância ou é um corpo ou Deus, que provavelmente possa conter tudo isso eminentemente. Mas como Deus não é enganador, do mesmo modo que não poderia passar as idéias das coisas corpóreas de maneira direta, portanto, Descartes é levado a crer que essas idéias são transmitidas a partir das próprias coisas corpóreas, comprovando claro e distintamente a existência dos corpos.

Na obra *Paixões da Alma* (*Traité des passions d l'âme*), Descartes apresenta no primeiro artigo da primeira parte a forma irrelevante como os antigos filósofos tratavam as paixões, não as considerando de maneira efetiva e consistente. Em vista disso, o pensador francês sente-se obrigado a tratar do assunto como se até então ninguém houvesse comentado, afastando-se de tudo aquilo que o desviasse da verdade, ou melhor, da clareza e distinção. Esta postura de Descartes faz parte da sua obra como um todo, já que é notável no *Discurso do Método*, onde elabora a proposta de um novo método, baseado nas certezas matemáticas. [...] *Nada há em que melhor apareça quão defeituosa são as ciências que recebemos dos antigos do que naquilo que escreveram sobre as paixões [...]*.<sup>31</sup> No segundo artigo da primeira parte das *Paixões da Alma*, Descartes inicia a sua concepção acerca da relação entre o corpo e a alma, apresentando a distinção entre as funções de ambos, pois segundo o filósofo francês, para conhecer as paixões da alma é necessário distinguir as funções desta e as do corpo, pois elas são completamente distintas. Apesar de tratar a alma e o corpo como substâncias diferentes, Descartes não nega a existência do corpo, pois além de provar a existência deste e das demais coisas corpóreas, o corpo é o que mais atua fortemente contra a alma.

Depois, também considero que não notamos que haja algum sujeito que atue mais imediatamente contra nossa alma do que o corpo ao qual está unida, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é comumente nele uma ação; de modo que não

---

<sup>31</sup> DESCARTES, René. *Paixões da Alma*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 217.

existe melhor caminho para chegar ao conhecimento de nossas paixões do que examinar a diferença que há entre a alma e o corpo, [...] <sup>32</sup>

Nos parágrafos seguintes da primeira parte das *Paixões da Alma*, Descartes discorre sobre o corpo e suas respectivas funções, tratando-o como um autômato, ou seja, como uma máquina que possui funções puramente mecânicas, apresentando-o do ponto de vista anatômico e fisiológico. Ademais, as relações produzidas pelo homem na realidade existente são resultado das suas relações com os outros corpos, isto é, a máquina humana concebe relações epistemológicas com os demais autômatos ou máquinas, ficando a critério da alma a produção dos conceitos a partir das idéias claras e distintas.

A fim de evitarmos, portanto, esse erro, consideremos que a morte nunca sobrevém por culpa da alma, mas somente porque alguma parte do corpo se corrompe; e julguemos que o corpo de um homem vivo difere do de um homem morto como um *relógio*, ou outro *autômato* (isto é, outra *máquina* que se mova por si mesma), quando está montado e tem em si o princípio corporal dos movimentos para os quais foi instituído, com tudo o que se requer para a sua ação, difere do mesmo relógio, ou outra máquina, quando está quebrado e o princípio de seu movimento pára de agir. <sup>33</sup>

### 1.3 Dualismo cartesiano

O dualismo substancial de Descartes originará todos os problemas e aporias que ele não conseguirá solucionar, pois ele estabelece uma ruptura entre a alma e o corpo, concebendo-os como duas substâncias de essências e de funções distintas e incomunicáveis, a *res cogitans* e a *res extensa*. Entretanto, o homem, enquanto um composto substancial, ou melhor, uma união de alma e corpo, resultará em uma enorme dificuldade para Descartes, já que segundo a definição cartesiana de substância, cada ente substancial deve necessariamente ser conhecido por suas particularidades essenciais e inconfundíveis com a dos outros. Por conseguinte, o homem torna-se um verdadeiro “mistério”, visto que não é uma substância simples, mas um composto substancial heterogêneo. Além disso, toda a estrutura da filosofia cartesiana está baseada na clareza e distinção, isto é, nas idéias claras e distintas, e o homem, ao ser definido como um composto substancial heterogêneo, conseqüentemente, não é uma idéia clara e distinta, mas algo confuso.

---

<sup>32</sup> Idem, Op. Cit, p. 217.

<sup>33</sup> Idem, Op. Cit, p. 218.

Ao definir o homem como um composto substancial, Descartes apresenta duas grandes inovações, a saber, que a alma não é o princípio da vida e a responsável pelos movimentos do corpo, mas que este é compreendido pelas leis da mecânica, como uma máquina ou autômato, ademais, não é a causa dos sentimentos e pensamentos da alma, estes são explicados e originados a partir da substância pensante. A segunda inovação cartesiana consiste em negar o que a tradição falara sobre as paixões, que estas resultavam de um conflito interno da alma e das suas faculdades. O filósofo francês afirmará que as paixões são resultados dos conflitos entre a alma e o corpo, isto é, entre os pensamentos da alma e os movimentos do corpo.

Na Sexta Meditação, Descartes discorre sobre a existência dos corpos e a união da alma e do corpo. Estas questões apresentarão um ponto que será alvo de muitas discussões e contradições, a qual Descartes terá dificuldades de solucionar, a saber, a definição de homem, enquanto um composto de corpo e alma, que por sua vez, rejeita a concepção platônica de alma como a essência do homem e de corpo como obstáculo ou prisão da alma, do mesmo modo que se afasta da concepção aristotélica de alma como princípio da vida e de corpo como instrumento de acesso da alma ao mundo, ou melhor, que o corpo e a alma consiste em uma união de matéria e forma. Essas concepções são ignoradas em favor do conceito de homem como uma “mistura” de duas substâncias que são distintas, completas e excludentes. Porém, ao definir o homem desta forma, Descartes compromete a estrutura do seu próprio sistema, ou seja, como seria possível que duas substâncias distintas e incomunicáveis pudessem unir-se? Segundo Descartes, a alma humana é uma substância pensante e distinta do corpo, enquanto este é uma substância extensa. Embora, o corpo e a alma sejam duas substâncias diferentes, no homem, elas existem de maneira conjugadas ou unidas por Deus, formando um composto substancial. Na citação abaixo, Descartes apresenta a distinção entre corpo e alma, que posteriormente resultará em um dos seus problemas.

[...] concludo efetivamente que minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar. E, embora talvez (ou, antes, certamente, como direi logo mais) eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado, todavia, já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inexistente, e que, de outro, tenho uma idéia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu

sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.<sup>34</sup>

Entretanto, ainda na Sexta Meditação, no parágrafo vinte e quatro, Descartes expõe a união do corpo e da alma, em que afirma que a natureza o ensinou que determinados sentimentos como a fome, a sede, a dor e outros o fizeram perceber que está ligado ao seu corpo e que, além disso, está conjugado e misturado a ele de tal modo, formando um único todo. [...] *não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo.* [...].<sup>35</sup> Pois, ao contrário, qualquer coisa que acontecesse a seu corpo, Descartes não perceberia, já que é apenas uma coisa pensante, ou pelo menos, perceberia através do entendimento, e o mesmo ocorreria com todos esses sentimentos que afetam seu corpo. Logo, esses sentimentos de fome, sede, dor e outros são somente formas confusas de pensar que resultam da união e da mistura do corpo e da alma. Embora que a concepção cartesiana de alma e de corpo as estabeleça como duas substâncias distintas e dissociáveis, estas interagem no mesmo indivíduo, constituindo uma união substancial, e mais, estão “misturados”, ou seja, alma e corpo não estão apenas justapostos, mas formam uma totalidade, ou melhor, o homem é uma unidade, cujas substâncias integrantes agem uma sobre a outra, de modo que são experimentadas sem delimitações precisas.

Na obra *Paixões da Alma*, Descartes discorre sobre a alma está simultaneamente unida a todas as partes do corpo como um todo, ou seja, a alma está intimamente ligada ao corpo inteiro e não apenas a uma de suas partes em particular, pois o corpo é de certa maneira indivisível e uno, em razão da acomodação dos seus órgãos que se relacionam uns com os outros, de modo que ao retirar qualquer um deles, todo o corpo torna-se deficiente. Entretanto, a alma não possui nenhuma relação com a extensão ou qualquer outra propriedade da matéria, mas somente com o agrupamento dos órgãos, já que não é possível conceber uma parte da alma ou metade dela, ou ainda, que fique menor ao cortar alguma parte do corpo. Logo, esta somente poderia desagregar-se por completo do corpo, quando o conjunto de órgãos deste extinguir-se, e exatamente por não possuir nenhuma extensão ou qualquer característica material, a alma não se limita a nenhum

---

<sup>34</sup> DESCARTES, René. *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 134.

<sup>35</sup> Idem, Op. Cit, p. 136.

órgão do corpo em especial. “*Que a alma está unida a todas as partes do corpo conjuntamente*”.<sup>36</sup>

No entanto, apesar de Descartes afirmar que a alma é uma substância pensante e não responsável pelos movimentos do corpo, já que estes são causados pela própria natureza da matéria, o pensador francês declara que alma pode mudar a velocidade e a direção desses movimentos, modificando suas próprias paixões. “*Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, [...] as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós caminemos*”.<sup>37</sup> Do mesmo modo, prossegue em relação ao corpo, isto é, embora este seja uma substância extensa e não causadora dos pensamentos na alma, Descartes afirma que o corpo origina impressões nela, delimitando os seus sentimentos. Contudo, estas afirmações resultam em uma enorme dificuldade no interior da estrutura do sistema cartesiano, pois não havendo possibilidade de uma ação e reação, onde agente e paciente estão distantes, Descartes será obrigado a admitir que para haver paixão e ação deve necessariamente haver um contato direto entre o corpo e a alma, isto é, os movimentos do corpo ou as ações deste agem sobre a alma, causando-lhe as paixões, ao passo que as vontades e os pensamentos da alma atuam sobre o corpo, tornando-a ativa e exercendo poder sobre ele. Ao admitir esta relação, Descartes se contradiz ao que havia afirmado anteriormente no que se refere às duas substâncias distintas e incomunicáveis, *res cogitans* e *res extensa*, ademais, o homem, enquanto um união destas duas substâncias, torna-se incompreensível e obscuro, e mais inexplicável ainda a origem das paixões e das ações do corpo e da alma e a maneira como ambos relacionam-se, pois, como explicar que a alma atua sobre o corpo, controlando-o através dos pensamentos e da vontade, e o corpo age sobre a alma, ocasionando-lhe as paixões, já que são duas substâncias diferentes e dissociáveis? A partir de tal dificuldade que surge a teoria da glândula pineal cartesiana.

Para solucionar a aporia que criou, Descartes apresenta a teoria da glândula pineal, que sem eficácia, não conseguirá estabelecer respostas plausíveis para o problema criado. Aliás, suas explicações apenas emitirão um aspecto mais confuso e contraditório a sua tentativa de explicar a relação entre o corpo e a alma. Segundo

---

<sup>36</sup> DESCARTES, René. *Paixões da Alma*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 228.

<sup>37</sup> Idem, Op. Cit, p. 224.

Descartes, ainda que a alma esteja unida a todo o corpo, existe nele alguma parte em que ela desempenha as suas funções mais particularmente do que em outras. A princípio, acreditava-se que esta parte era o cérebro, em virtude de sua relação com os órgãos dos sentidos, já que as informações transmitidas por estes são enviadas e assimiladas por ele, ou o coração, pois julga-se que as paixões são sentidas nele. Porém, ao analisar a questão com cautela, o filósofo francês notará que a alma não desempenha suas funções propriamente no cérebro e nem no coração, mas em uma pequena glândula localizada na base do cérebro, que serve de sede corporal para alma, estabelecendo o difícil papel de ligar esta ao corpo, a glândula pineal. *“Que há uma pequena glândula no cérebro, na qual a alma exerce suas funções mais particularmente do que nas outras partes”*.<sup>38</sup> Outrossim, Descartes afirmará que, do mesmo modo que os órgãos dos sentidos são duplos, ou seja, dois olhos, duas mãos, duas orelhas, as outras partes do cérebro, com exceção da glândula pineal, também são duplas, deste modo, a glândula seria responsável pelo recebimento e reunião das duplas impressões emitidas pelos órgãos sensoriais de um único objeto, a fim de evitar que sejam representados dois objetos ao invés de um.

A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exerce imediatamente suas funções é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, e enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, cumpre necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, a fim de que não lhe representem dois objetos em vez de um só. E pode-se conceber facilmente que essas imagens ou outras impressões se reúnem nessa glândula, por intermédio dos espíritos que preenchem as cavidades do cérebro, mas não há qualquer outro local no corpo onde possam assim unir-se, senão depois de reunidas nessa glândula.<sup>39</sup>

As formas como a alma e o corpo atuam um sobre o outro, segundo o cartesianismo, reflete um misto de física e metafísica, na esperança de explicar e conciliar a relação de ambos. A glândula pineal seria responsável pelos movimentos do corpo e poderia diversamente ser movida pela alma, porém este esclarecimento será posteriormente alvo de críticas, principalmente de Spinoza, que considerará a união do

---

<sup>38</sup> Idem, Op. Cit, p. 228.

<sup>39</sup> Idem, Op. Cit, p. 229.

corpo e da alma por meio desta glândula um recurso falho, que não apresenta nenhuma explicação aceitável. Na citação abaixo, Descartes descreve como a alma e o corpo agem um contra o outro.

Concebemos, pois, que a alma tem a sua sede principal na pequena glândula que existe no meio do cérebro, de onde irradia para todo o resto do corpo, por intermédio dos espíritos, dos nervos e mesmo do sangue, que, participando das impressões dos espíritos, podem levá-los pelas artérias a todos os membros; [...] juntemos aqui que a pequena glândula, que é a principal sede da alma, está de tal forma suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos que pode ser movida por eles de tantos modos diversos quantas as diversidades sensíveis nos objetos; mas que pode também ser diversamente movida pela alma, a qual é de tal natureza que recebe em si tantas impressões diversas, isto é, que ela tem tantas percepções diversas quantos diferentes movimentos sobrevêm nessa glândula; [...]<sup>40</sup>

A complexa relação entre o corpo e a alma na doutrina cartesiana alude a outro problema de difícil compreensão. Como ocorrem as paixões, segundo este sistema. A questão das paixões no sistema cartesiano expõe a mesma dificuldade de entendimento exibida na relação corpo e alma, pois esta as pressupõe, ou seja, não há possibilidade de compreender as paixões sem a relação e união entre o corpo e a alma, da mesma maneira que elas não podem ocorrer separadamente na alma ou no corpo. Segundo Descartes, as paixões seriam percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma e que são causadas por algo exterior a ela, ou melhor, por algo físico, em outras palavras, elas devem ser ocasionadas não pela própria alma, mas por algo diferente dela. Portanto, para que as paixões ocorram deve necessariamente haver um contato direto entre o corpo e a alma, isto é, o corpo causa algo na alma e esta reconhece a percepção, do mesmo modo que determinadas sensações como fome, sede, dor, ódio, amor e outros que são considerados como paixões na doutrina cartesiana não podem acontecer sem a interação do corpo e da alma e da percepção desta. Assim, as paixões são percepções que se passam na alma e não no corpo, apesar da necessária relação que ambos devem ter para que tal acontecimento suceda, e enquanto percepções, no sentido cartesiano do termo, como aquilo que se relaciona com a própria alma, aquele que não possui consciência não pode ter paixão.

Pode-se afirmar que as paixões compreendem um universo psicológico e físico, já que se refere a uma relação entre a alma e o corpo, logo, elas não são restritas apenas

---

<sup>40</sup> Idem, Op. Cit, p. 230.

a alma ou ao corpo, mas a união substancial destes, pois elas estão na alma, enquanto percepções, entretanto, não somente envolvida com a *res cogitans*, mas também participante da *res extensa*. Por conseguinte, elas estão envolvidas pelas duas substâncias, em que é causada por uma, porém percebida pela outra.

Portanto, como foi possível observar, Descartes apresenta uma enorme dificuldade em conciliar as duas substâncias opostas e excludente, a *res cogitans* e a *res extensa*, e como consequência, também terá complicações ao tentar responder como as paixões se originam. O princípio deste problema advém da impossível compatibilidade entre as duas substâncias, como a alma pode causar movimentos no corpo e este provocar paixões na alma, como duas substâncias diferentes podem relacionar-se se possuem essências distintas e incomunicáveis. A questão principal acerca das paixões não é se elas apontam para uma real união substancial entre corpo e alma e nem demonstrar se os homens as sentem verdadeiramente, mas saber como elas ocorrem, explicação que Descartes tentará expor, mas de maneira insuficiente.

Os argumentos de Descartes a respeito da relação corpo e alma e as paixões serão posteriormente criticadas em vários momentos, em especial por Spinoza, leitor assíduo de Descartes. O filósofo holandês apresentará as soluções para os problemas de Descartes, principalmente no que se refere à relação entre o corpo e a alma, que agora no sistema spinozista, torna-se mais compreensível.

## **2. Benedictus de Spinoza**

A princípio, o cartesianismo exerceu grande influência sobre o filósofo holandês Benedictus de Spinoza, em virtude das leituras que ele realizou acerca das obras de Descartes, podendo em certos aspectos considerá-lo um cartesiano. Porém, Spinoza afasta-se do cartesianismo em outros pontos, estabelecendo uma distinção fundamental entre ambos. Uma das diferenças entre Spinoza e Descartes refere-se às noções de corpo e de mente, pois ambos discorrem sobre o assunto de maneira distinta, mas que emanam de um mesmo problema filosófico, a saber, a compreensão do corpo e da mente e a relação entre ambos. Os problemas, os quais Descartes se limitou, Spinoza irá solucionar e aprofundar, a partir de uma reformulação de conceitos escolásticos e antigos, utilizando-se de uma construção baseada no método geométrico e distanciando-se da forma como os pensadores antigos apresentavam o corpo e a mente.

Uma das críticas de Spinoza à Descartes é acerca da teoria da glândula pineal, a qual o pensador francês tenta explicar a união entre o corpo e a mente. Para Spinoza,

esta explicação é ineficaz, que não prova nada, mas apenas exalta a superioridade da mente frente a um corpo submisso. Segundo o filósofo holandês, Descartes inicia seu processo argumentativo sobre o ser humano de forma satisfatória, porém não foi capaz de apresentar uma explicação convincente no que concerne a relação entre o corpo e a mente. No prefácio da Parte V da *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*, sua obra principal, Spinoza faz críticas relevantes a Descartes:

[...] Tratando-se de um filósofo que havia firmemente se proposto nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que se percebesse clara e distintamente; e que tantas vezes censurava os escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas; não posso, certamente, surpreender-me o bastante de que um tal filósofo admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que compreende ele, afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade? Gostaria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, a Deus. [...] (EV, Préf)

## 2.1 Uma nova concepção de corpo

A inovação spinozista consiste na busca do livre exercício do corpo e da mente, em que o homem torna-se o eixo central de sua filosofia enquanto parte imanente da Natureza. Para Spinoza, o homem não é um agente perturbador da ordem natural, como também, não possui uma potência absoluta sobre suas ações e não é determinado apenas por si próprio, mas é uma parte integrante da Natureza, com a particularidade de não apenas fazer parte desta, mas atuar ativamente no todo universal.

Ao contrário de Descartes, Spinoza define a Substância<sup>41</sup> como algo cognoscível em si, compreendida como uma unidade complexa e constituída por infinitos atributos

---

<sup>41</sup> FRAGOSO, Emanuel A. da R. *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n.1, pp. 83-90, jun. 2001. pp. 87-88. Em um dos seus artigos, Fragoso apresenta a diferença entre a Substância cartesiana e a Substância spinozista. “Comparando a definição spinozista de substância com a definição de substância cartesiana exposta nos Princípios, fica evidente que Spinoza rejeita o recurso à analogia utilizado por Descartes para o uso do termo “substância” nesta definição. Esta recusa se estende à gradação de sentidos estabelecida para este termo resultante do recurso à analogia utilizado por Descartes, bem como se estende também à tradição filosófica presente nesta definição cartesiana, como tão propriamente assinalou Bennett (1990, p. 62); ou seja, a definição spinozista de substância reserva exclusivamente a Deus o sentido forte do termo “substância”, interditando à sua aplicação para as outras coisas (sentido fraco). Quanto à definição cartesiana de substância exposta na Respostas às Quartas Objeções, Spinoza rejeita a

infinitos em seu gênero, ou seja, é uma expressão imanente de potência, que ao se autoproduzir, simultaneamente produz todas as coisas. A autonomia ontológica da Substância é o que vai possibilitar a esta a prioridade lógica e ontológica sobre todas as coisas e, portanto, sendo sempre uma entidade que é atribuída, mas nunca sendo atributo, isto é, a Substância é um ser que é suporte de atribuições e possui existência, não sendo um simples sustentáculo incognoscível em si mesma. *“Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa da qual deva ser formado”* (EI, def. 3). Além do mais, enquanto uma substância cognoscível em si, não permite nenhuma outra categoria ontológica como atributo principal para sua cognoscibilidade, e do mesmo modo que é concebida em si mesma, seu conceito não pode envolver o conceito de nenhuma outra coisa, diferente das qualidades ou propriedades que não podem ser concebidas sem o conceito da coisa em que estão. Embora Spinoza utilize termos escolásticos em sua filosofia, é necessário ressaltar que ele os emprega com significações diferentes da tradição filosófica, como também, sua filosofia parte, inicialmente, da filosofia cartesiana, que em um primeiro momento ele absorve, mas depois abandona definitivamente.

Spinoza distancia-se de Descartes, pois o pensador francês, ao tentar demonstrar a relação entre as duas substâncias, que, segundo a sua própria definição, são incomunicáveis, vai de encontro com a peculiar estrutura conceitual que elaborou, e em virtude de tal limitação cartesiana, Spinoza é emblemático, superando Descartes, ao afirmar que a Substância é única, ou seja, *“Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”* (EI, p14). Logo, o Pensamento e a Extensão não são mais considerados como substâncias, mas como atributos de uma única e mesma Substância, isto é, *“Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto*

---

*ambigüidade contida nesta definição, afirmando explicitamente em sua definição de substância o caráter necessário da existência por si desta, isto é, para Spinoza a substância possui necessariamente em si (e não como simples possibilidade) a capacidade de existência por si. Quanto à definição de substância enunciada por Descartes na Respostas às Segundas Objeções, a exemplo das anteriores, é também recusada por Spinoza. A principal consequência desta recusa spinozista em definir a substância unicamente em termos da relação lógica substância-predicado é evitar que o real não seja completamente cognoscível, isto é, a incognoscibilidade do real. Como vimos, Descartes ao definir nesta relação a substância ocasionou a incognoscibilidade desta, necessitando recorrer ao atributo principal como princípio de inteligibilidade para eliminar a incognoscibilidade da substância. No caso spinozista este agnosticismo seria extensivo ao real, visto que em Spinoza a “verdade das substâncias fora do entendimento não reside senão nelas próprias, uma vez que são concebidas por si” (I, proposição 8, escólio 2); ou seja, assim como ocorre com a definição cartesiana citada anteriormente, a substância não seria imediatamente perceptível em si e por extensão o real não seria totalmente cognoscível e Spinoza teria necessidade de alguma coisa com finalidade similar ao atributo principal cartesiano para conhecer a essência e saber em que consiste a natureza da substância”.*

*percebe como constituindo a sua essência*” (EI, def4). Embora exista apenas uma única substância e os infinitos atributos constituam a sua essência, eles são concebidos por si mesmos<sup>42</sup>, pois ainda que dois atributos sejam concebidos como distintos, isto é, um sem contributo do outro, não se pode afirmar que sejam duas substâncias, pois é da natureza da Substância que os seus atributos sejam concebidos por si, e mesmo que eles existam simultaneamente nela, nenhum pode ser produzido pelo o outro, visto que cada um exprime uma realidade, ou melhor, o ser da Substância. No entanto, dos infinitos atributos da Substância, os homens tem acesso apenas a dois, o Pensamento; “*O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante*” (EII, p1) e a Extensão; “*A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa*” (EII, p2), desta forma, as substâncias cartesianas *res cogitans* e *res extensas* não são mais consideradas como tais, mas como atributos, pois para Spinoza a existência de mais de uma substância é algo inadmissível, já que de acordo com o primeiro axioma da Parte I da *Ética*: “*Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa*” (EI, a1). Por conseguinte, a Substância ou Deus existe em si mesmo e tudo aquilo que existe em outra coisa, ou seja, em Deus, são os modos, pois não podem existir e nem ser concebidos sem ele.

A atividade dos atributos Pensamento e Extensão originam as idéias e as mentes e os corpos, respectivamente. Portanto, a manifestação de todo e qualquer atributo produz diversas parcelas distintas de realidade, como também, diferentes modos ou modificações, que exprimem o mesmo Ser, ou melhor, a Substância. A unidade e a relação destes modos produzidos pelos atributos são aspectos internos a própria Substância, que a tornam una, mas simultaneamente diversa em seu interior. Assim, o efeito produzido por um atributo em uma parte da realidade é produzido em outra por outro atributo, porém expresso distintamente. A partir disso, pode-se constatar que ao contrário do cartesianismo, o homem não é um composto substancial, mas um efeito imanente da atividade dos atributos da Substância, ou em outras palavras, um modo finito singular, que apresenta a mesma natureza de sua causa imanente: mente, pelo atributo Pensamento e corpo, pelo atributo Extensão.

O homem na perceptiva spinozista é um modo finito da Substância infinita, ou seja, é uma modificação desta Substância, na qual participa ativamente, agindo como um construtor de si mesmo a partir do conhecimento das causas adequadas, lembrando

---

<sup>42</sup> “*Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si mesmo*”. (EI, p10)

que Spinoza entende por modo: *“Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”* (EI, def5). O corpo humano e os demais corpos existentes são modos da Substância infinita e que somente podem existir e ser determinados a partir desta, pois segundo o pensador holandês, além da Substância e dos seus modos nada existe. *“[...] Pois além da substância e dos modos nada existe, e os modos nada mais são do que afecções dos atributos de Deus. [...]”* (EI, p28d). Entretanto, o que seria o corpo humano para Spinoza? O corpo, segundo ele, é compreendido como um modo do atributo Extensão, ou seja, um complexo constituído por uma infinidade de corpúsculos moles, duros e fluidos<sup>43</sup> que se relacionam entre si através da harmonia e do equilíbrio de suas relações de movimento e repouso, ou, ademais, uma coisa singular que se distingue entre si pelo movimento e pelo repouso.

No entanto, para compreender a mente humana é necessário que se retorne ao seu objeto, tornando-se relevante uma descrição da maneira de operar dos corpos. Na proposição treze da Parte II da *Ética*, Spinoza afirma que *“O objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”* (EII, p13). Primeiramente, o filósofo holandês afirma que se o corpo não fosse o objeto da mente humana, as idéias das afecções do corpo não existiriam em Deus, enquanto este a constitui, mas enquanto constitui a mente de outra coisa, e logo, as idéias dessas afecções não existiriam na mente humana. Porém, como estas constituem a mente, logo, o objeto desta idéia é o corpo, ou melhor, um corpo existente em ato, e para validar sua demonstração, Spinoza a explica através de uma simples hipótese, isto é, se existisse, além do corpo, outro objeto da mente, a idéia deste objeto deveria necessariamente existir na mente humana, contudo, como não existe a idéia deste objeto, logo, o corpo é o objeto da mente humana. A partir desta proposição, pode-se compreender que mente está unida ao corpo, e para que essa união seja entendida adequadamente, é necessário depreender a natureza do corpo.

De todas as coisas existentes, há necessariamente uma idéia em Deus, idéia pela qual Deus é causa, da mesma forma que é causa da idéia do corpo humano. Porém, da mesma maneira que os objetos, as idéias também diferem entre si, pois uma idéia é superior e contém mais realidade do que outra à medida que o objeto de uma possui

---

<sup>43</sup> *“[...] De acordo com isso, direi que são duros os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies; que são moles, por sua vez, os que se justapõem mediante pequenas superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre as outras”.* (EII, p13a3)

mais realidade e é superior ao objeto de outra. Ademais, Spinoza ainda afirma que quando um corpo é apto, em comparação com outros, a agir concomitantemente sobre um grande número de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, a mente é mais capaz, em comparação com outras, de perceber simultaneamente um número maior de coisas. E quanto mais ações de um determinado corpo dependem somente dele e quanto menos outros corpos colaboram com ele no seu agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente.

Segundo Spinoza, os corpos estão ou em movimento ou em repouso, do mesmo modo que se movem ora mais lentamente, ora mais rapidamente, desta forma, eles diferem entre si não pela substância, mas pelas suas proporções de movimento e de repouso, como também, pela lentidão ou pela rapidez. Os corpos não podem distinguir-se pela substância, em virtude de dois motivos, primeiramente, não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo, como o pensador holandês afirma na proposição cinco da Parte I<sup>44</sup> da *Ética*, e por último, toda substância é necessariamente infinita, e desta forma, existe uma única Substância de mesmo atributo, pois o existir pertence a sua natureza, seja finita ou infinitamente, porém se fosse finita, esta deveria ser limitada por outra coisa de mesma natureza, e logo, haveria duas substâncias, o que é um absurdo pela proposição cinco da Parte I. Além disso, todos os corpos estão em conformidade quanto a determinados elementos que os constituem, pois envolvem o conceito de apenas um e mesmo atributo da Substância, como também, podem por ora mover-se e por ora estar em repouso.

Um corpo somente pode estar em movimento ou em repouso em razão da determinação de outro corpo e assim sucessivamente, isto é, um corpo, em movimento ou repouso, é necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, o qual também está ou em movimento ou em repouso, e este último, de forma semelhante, está em movimento ou em repouso em virtude da determinação de outro corpo, e este último, por sua vez, por outro e, assim, sucessivamente, até o infinito. Portanto, um corpo não permanece em movimento ou em repouso por si mesmo, mas por ser determinado por outro. A partir de tal explicação, pode-se deduzir o conceito de afecção, isto é, toda alteração ou modificação que ocorre em alguma coisa, seja ela produzida por ela mesma ou causada por outra coisa. Logo, o corpo é relacional, pois este é afetado por outro segundo a sua própria natureza e a natureza do corpo que afeta,

---

<sup>44</sup> “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo” (EI, p5)

sendo assim, diferentes corpos são afetados de diferentes formas pelo mesmo corpo, como atesta Spinoza abaixo:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo. (EII, p13a1)

Em sua descrição sobre os corpos, Spinoza apresenta a definição de corpos compostos, em que os corpos de grandezas iguais ou diferentes justapõem-se a outros corpos, pela força ou por moverem-se em graus de velocidade iguais ou diferentes, formando um só corpo ou indivíduo, que estão unidos entre si e diferem dos demais corpos por essa união. Portanto, o corpo humano é considerado um corpo composto por vários indivíduos, pois é uma unidade estrutural e complexa de pequenos corpos duros, moles e fluidos que apresenta um equilíbrio interno por meio da interligação dos órgãos. Outrossim, se alguns dos corpos que compõem um corpo apartam-se deste, onde outros tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, sem qualquer mudança.

Os corpos, com efeito, não se distinguem entre si pela substância; por outro lado, o que constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos. Ora, esta união, ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada. O indivíduo conservará, portanto, sua natureza tal como era antes, quer quanto à substância, quer quanto ao modo. (EII, p13lema4d)

No entanto, segundo Spinoza, os corpos possuem a capacidade de afetar os outros corpos e ser por eles afetados. Logo, o homem, ou mais especificamente o corpo humano, também é capaz de afetar e ser afetado, e como o corpo é o objeto da idéia que constitui a mente humana, tudo o que ocorre com esse corpo é percebido pela mente, e, portanto, ela faz uma idéia de todas essas afecções do corpo, ou seja, essas afecções são dadas tanto pela natureza de seu corpo como pela natureza do corpo que afeta e, assim, a mente conhece as coisas segundo essas relações, cujas idéias surgem a partir destas afecções. Assim, se Spinoza inova ao negar a concepção de corpo da tradição, atestando que este apresenta uma individualidade dinâmica e intercorpórea, mais impactante é sua concepção de mente.

[...] Um corpo, união de corpos mais simples, é um indivíduo, isto é, unidade indivisa de constituintes que operam como causa única, e por ser uma individualidade causal é uma potência para efetuar outros e ser por eles afetado, segundo relações de movimento e repouso, distinguindo-se dos demais por sua constituição interna (ou proporções determinadas de movimento e repouso) e pela intensidade de sua potência para existir e agir, isto é, seu *conatus*. [...] <sup>45</sup>

## 2.2 A relação corpo-mente: a mente como idéia do corpo

A concepção spinozista de corpo e de mente e a relação de ambos distanciam-se da tradição por dois motivos. Primeiramente Spinoza compreende a mente e o corpo como modos da atividade imanente de dois atributos, a saber, o Pensamento e a Extensão, da Substância única e infinita. Logo, como expressões de uma mesma e única causa, a Substância, cujos respectivos atributos exprimem-se distintamente através de uma atividade comum, a relação entre o corpo e a mente ocorre de forma imediata, pois enquanto efeitos simultâneos de dois atributos de mesma realidade e de mesma potência, o corpo e a mente são isonômicos, ou seja, estão sob a mesma ordem e conexão, porém expressos distintamente. E por último, o segundo aspecto refere-se ao mesmo nível de igualdade que Spinoza atribui a mente e ao corpo, não existindo uma relação hierárquica entre ambos.

Na proposição sete da Parte II da *Ética*, Spinoza afirma: “*A ordem e a conexão das idéias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas*” (EII, p7). Esta proposição atesta que a ordem e a conexão das idéias na mente é a mesma que a ordem e a conexão das causas no corpo, pois ambos seguem o mesmo encadeamento e estão submetidos às mesmas leis de uma única Substância, visto que possuem uma mesma origem, mas expressos de formas diferentes. Portanto, há uma correspondência entre os acontecimentos do corpo e os acontecimentos da mente, ou seja, entre as afecções do corpo e as idéias dessas afecções na mente.

Pode-se afirmar que o corpo e a mente são ambos a mesma coisa, enquanto Natureza Naturada, pois são modos finitos da Substância única, que a exprimem enquanto coisa extensa e coisa pensante. Porém, o corpo e a mente são distintos entre si, já que são efeitos simultâneos da atividade imanente de dois atributos da Substância, representando duas particularidades diferentes de uma mesma realidade. Segundo a proposição três da Parte I da *Ética*, na qual Spinoza apresenta a seguinte declaração:

---

<sup>45</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. – 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p 87.

“No caso de coisas que nada têm de comum entre si, uma não pode ser causa de outra” (EI, p3), o corpo jamais pode determinar a produção de idéias na mente, do mesmo modo que esta não pode determinar os movimentos no corpo, visto que os atributos da Substância são autônomos e responsáveis pelo desenvolvimento modal e causal em seu interior, logo, um não pode interferir de maneira causal no outro. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (EIII, p2). Portanto, toda coisa existente percebida pelo homem ou é uma idéia ou um corpo, ou seja, modos de uma determinação causal dos respectivos atributos Pensamento e Extensão.

Certamente a proposição sete da Parte II da *Ética* é uma das proposições mais importantes da citada obra, pois através dela Spinoza afirma a unidade, ou melhor, o monismo substancial e a autonomia dos atributos, isto é, cada atributo deve ser concebido por si mesmo. Na Substância, a sua potência de pensar é igual a sua potência atual de agir, remetendo a uma identidade ontológica entre as idéias e as coisas, logo, não há uma coisa existente em ato que não corresponda a uma idéia. A partir de tal afirmação, pode-se atestar o paralelismo<sup>46</sup> existente entre o corpo e a mente, pois o desenvolvimento das idéias corresponde a um desdobramento de acontecimentos no corpo, ou seja, é possível sentir o corpo como ele realmente existe, mas o conhecimento e a percepção deste somente são possíveis através da mente. Por conseguinte, a mente está internamente ligada ao seu objeto, a saber, o corpo, visto que ela tem como função pensá-lo, e como o próprio Spinoza define e demonstra: *a mente é a idéia do corpo*. Entretanto, somente após Spinoza concluir a Parte II da *Ética*, deduzindo a essência da

---

<sup>46</sup> FRAGOSO, Emanuel. A. da R. *A concepção de natureza humana em Benedictus de Spinoza*. Cadernos Espinosanos XXI – julho 2009. – São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. pp. 90-91. “Deleuze estabelece ainda uma distinção entre o paralelismo epistemológico e o paralelismo ontológico. O primeiro, ou o paralelismo epistemológico, está expresso na proposição 7, da Parte 2 da *Ética*, na sua demonstração e no seu corolário; este é descrito como o paralelismo que se estabelece entre a idéia e o seu ideato, e segundo Deleuze, nos conduz à simples unidade de um “indivíduo”, formado pelo modo de certo atributo e a idéia que representa exclusivamente este modo. Este tipo de paralelismo implica a correspondência, a equivalência e a identidade entre um modo do pensamento e um modo tomado no seu atributo bem determinado, podendo ser expresso pela forma geral: um só e mesmo indivíduo é exprimido por certo modo e pela idéia que lhe corresponde, ou seja, a toda idéia corresponde qualquer coisa, pois nenhuma coisa poderia ser conhecida sem uma causa que a fizesse ser, e a toda coisa corresponde uma idéia, pois Deus forma uma idéia da sua essência e de tudo o que dela resulta. Considerado sob o aspecto das idéias e dos corpos, este paralelismo se desdobra num caso particular: o paralelismo psicofísico. O segundo paralelismo ou paralelismo ontológico está expresso no escólio da proposição 7, da Parte 2 da *Ética*; este é o paralelismo que se estabelece entre os modos de todos os atributos, modos estes que não se distinguem senão pelos atributos, ou seja, uma só e mesma modificação é exprimida por todos os modos correspondentes que diferem pelo atributo, ou seja, os modos de todos os atributos expressam, nos seus respectivos gêneros, uma única modificação da substância, à semelhança dos atributos distintos que expressam uma única substância”.

mente humana, cujo ser atual é constituído pela idéia do corpo, como modo finito do atributo Pensamento, o filósofo holandês poderá inferir na primeira proposição da Parte V da *Ética* a seguinte afirmação: “*É exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as idéias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas no corpo*”. (EV, p1)

Compreende-se a relação entre a mente e o corpo, pois é da natureza daquela pensar este, que é seu objeto, do mesmo modo que é da natureza do corpo ser o objeto a ser pensado pela mente, de modo que a mente identifica-se como idéia na medida em se liga ao corpo e o pensa. Desta forma, o paralelismo entre a mente e o corpo é reafirmado, pois a mente não age sobre o corpo determinando suas ações, como também, o corpo não age sobre a mente causando-lhe paixões ou vícios, mas ambos expressam conjunta e simultaneamente um mesmo acontecimento da Substância em esferas diferenciadas de realidade, ou seja, duas expressões paralelas, o corpo e a mente, que na Substância formam um único acontecimento.

Que tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a idéia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras. [...] Assim, quer concebamos a natureza sob o atributo da extensão, quer sob o atributo do pensamento, quer sob qualquer outro atributo, encontraremos uma só e mesma ordem, ou seja, uma só e mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguindo-se uma das outras. [...] (EII, p7s)

Contudo, é válido ressaltar que os modos do atributo Extensão não têm nenhuma conexão com os modos do atributo Pensamento, pois segundo a proposição sete da Parte II da *Ética* não são os modos dos dois atributos mencionados que estão em conexão, mas que a ordem e a conexão dos modos do atributo Extensão e dos modos do atributo Pensamento é que é uma só e a mesma. Pode-se afirmar que os modos de um mesmo atributo estão em conexão, mas não que os modos de atributos distintos estão em conexão, visto que de acordo com o axioma cinco da Parte I da *Ética*, Spinoza declara: “*Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra*” (EI, a5). Ademais, se existisse conexões entre os modos de atributos diferentes, seria necessário

fazer afirmações que estariam contrárias ao que foi apresentado na Parte I da *Ética*, ou seja, que existe uma relação causal entre os atributos, já que esta está presente entre os modos; os atributos não seriam distintos entre si; e, por último, se existisse uma relação causal entre os atributos e os modos, é plenamente possível que as idéias causassem os corpos e que estes causassem as idéias. Logo, tais afirmações suscitariam em uma incoerência absurda.

A diferença entre Spinoza e a tradição filosófica no que concerne ao corpo e a relação deste com a mente causa uma significativa mudança na modernidade, porém a isto, acrescenta-se outra de mesmo valor, a definição da mente como idéia do corpo. A mente humana é uma força pensante, constituída pelo intelecto infinito de Deus e exprimindo de forma certa e determinada o atributo Pensamento, logo, a mente pode conhecer pensando ou negando idéias de modo adequado, mas também inadequadamente, pois afirma ou nega imagens julgando-as como idéias. No entanto, mais do que isso, pensar é ter consciência de alguma coisa e ser consciente de alguma coisa e, portanto, isso remete ao fato da mente ser uma potência pensante que está voltada aos objetos que constituem os teores de suas idéias ou imagens, além de estar natural e internamente ligada ao seu próprio objeto, ou melhor, estar ligada ao objeto que constitui a idéia que compreende o ser atual da mente humana, a saber, o corpo, visto que é da natureza dela pensá-lo, por conseguinte, Spinoza revoluciona ao afirmar que a mente é a idéia do corpo.

Na proposição onze da Parte II da *Ética*, Spinoza demonstra: “*O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato*” (EII, p11). Segundo o filósofo holandês, a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos da Substância, a saber, o atributo Pensamento e o atributo Extensão, além de outros modos do pensar, como o amor, o desejo ou qualquer outro que se defina por afeto do ânimo, como ele atesta no axioma três<sup>47</sup> da Parte II da *Ética*, logo, seguindo a lógica do mesmo axioma, a idéia destes modos do pensar é anterior a eles e, portanto, a idéia existindo, estes modos simultaneamente devem existir no mesmo indivíduo. Por conseguinte, pode-se afirmar que a idéia é o que primeiramente constitui o ser atual da mente humana, mas não uma idéia de algo inexistente, pois, ao contrário, não seria possível dizer que esta idéia

---

<sup>47</sup> “*Os modos do pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a idéia da coisa amada, desejada, etc. Uma idéia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar*”. (EII, a3)

existe, assim, ela se refere a uma coisa existente em ato. Ademais, Spinoza expõe no corolário da última proposição citada que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus e, logo, quando a mente percebe algo, Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a essência da mente humana, também tem a idéia deste. Além disso, quando Deus tem a idéia de algo, não apenas enquanto constitui a natureza da mente humana, mas enquanto tem concomitantemente com esta a idéia de alguma coisa, pode-se dizer que a mente apreende essa coisa inadequadamente.

Seguindo o encadeamento lógico das proposições da *Ética*, a proposição onze da Parte II evidentemente remete a proposição doze da mesma parte, em que Spinoza expõe que tudo o que ocorre no objeto de uma idéia deve necessariamente conter o conhecimento de Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto constitui a natureza da mente humana. Logo, tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a essência da mente humana tem necessariamente o conhecimento de Deus, enquanto Este constitui a essência daquela e, desta maneira, tudo o que sucede com o objeto desta idéia, tem necessariamente o conhecimento da mente, isto é, a mente o percebe. Assim, se objeto da idéia que compõe a mente humana é um corpo existente em ato, tudo o que acontece com esse corpo será percebido pela mente. Tudo isto concederá suporte para que Spinoza conclua na proposição treze que o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo existente em ato, como já foi brevemente apresentado no subtópico anterior, remetendo novamente que a mente humana está unida ao corpo.

Tudo aquilo que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a idéia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente. [...] Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. (EII, p12; p13s)

Segundo Spinoza, o corpo humano pode ser afetado de muitas formas pelos corpos exteriores, do mesmo modo que está disposto de determinada maneira que afeta os demais corpos exteriores de diversas formas e, conseqüentemente, como a mente percebe tudo o que acontece no corpo humano, de acordo com a proposição doze da Parte II da *Ética*, logo, ela também é capaz de perceber várias coisas. Tal afirmação irá

reportar-se a proposição dezesseis<sup>48</sup> da Parte II da *Ética*, em que o pensador holandês demonstra que todas as formas pelas quais um corpo é afetado envolvem necessariamente a natureza deste corpo como a do corpo que o afeta, logo, a idéia de todas essas maneiras pelas quais o corpo é afetado por um corpo exterior envolvem a natureza de ambos. Portanto, a mente humana tanto percebe a natureza do seu próprio corpo como a natureza dos demais corpos. Entretanto, a mente humana não conhece o próprio corpo ou não sabe que este existe se não percebe as idéias das afecções dos corpos exteriores que afetam seu próprio corpo. Segundo Spinoza, a mente humana é a idéia do próprio corpo humano, na qual tem Deus como causa, mas não enquanto Deus é absolutamente coisa pensante, e sim enquanto é considerado como afetado por outra idéia de coisa singular, da qual Deus é igualmente causa enquanto afetado por outra idéia, e assim ao infinito. Logo, Deus tem a idéia do corpo humano, enquanto é afetado de muitas outras idéias e não enquanto constitui apenas a natureza da mente humana, pois, ao contrário, a mente não conheceria o corpo humano. Isto é, quando o corpo humano é afetado por uma coisa singular, a mente faz uma idéia desta coisa e simultaneamente do seu próprio corpo, e essa idéia da coisa singular e do próprio corpo vai conseqüentemente existir em Deus, isto é, Deus tem a idéia ou o conhecimento de ambos, enquanto constitui a natureza da mente, ou seja, enquanto se exprime pela natureza na mente humana, pois esta é um modo do atributo Pensamento. Assim, a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus, logo, quando a mente percebe isto ou aquilo, Deus tem esta ou aquela idéia, porém, ela somente irá conhecer o próprio corpo humano através das idéias das afecções pelas quais o corpo é afetado. *“A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das idéias das afecções pelas quais o corpo é afetado”*. (EII, p19)

Segundo Spinoza, do mesmo modo que existe uma idéia ou um conhecimento do corpo humano em Deus, existe também uma idéia da mente que nele se segue, ou seja, deve existir necessariamente em Deus uma idéia dele próprio e de todas as suas afecções, pois o Pensamento é um dos seus atributos e, por conseqüência, a idéia da mente segue-se em Deus. Ademais, a idéia da mente segue-se em Deus não enquanto infinito, mas enquanto é afetado por outra idéia de coisa singular, logo, a idéia da mente segue-se em Deus da mesma maneira que a idéia do corpo, ou seja, a mente faz uma idéia de si própria da mesma maneira que faz uma idéia do corpo. Além disso, as idéias

---

<sup>48</sup> *“A idéia 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, a natureza do corpo exterior”*. (EII, p16).

das afecções do corpo existem na mente humana, logo, estão contidas em Deus, enquanto este constitui a natureza da mente humana, portanto, da mesma maneira que Deus tem a idéia da mente humana, também tem as idéias das idéias das afecções do corpo, isto é, estas idéias existem na mente humana. Entretanto, como a mente conhece a si mesma, ou melhor, como ela tem uma idéia de si própria? Na proposição vinte e três da Parte II da *Ética*, Spinoza demonstra que quando a mente humana percebe o corpo humano, isto é, no momento que ela faz uma idéia daquilo que afeta seu corpo e do seu próprio corpo, esta idéia envolve a natureza do corpo exterior e do seu próprio corpo e, por conseqüência, a mente percebe como existente o corpo exterior e seu próprio corpo. Da mesma forma e simultaneamente, a mente também percebe a si própria, ou seja, a idéia que ela faz da coisa exterior envolve também a natureza da mente, pois é ela que percebe. Portanto, a mente percebe não apenas as idéias das coisas exteriores, mas ela mesma, em outras palavras, a mente é consciente das afecções de seu corpo e das idéias dessas afecções, é consciente do corpo e de si mesma ou como Spinoza expressa, é idéia do corpo e idéia da idéia do corpo. “*A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as idéias das afecções do corpo*”. (EII, p23)

Marilena Chauí escreve em sua obra *A Nervura do Real* o que seria a mente humana:

[...] Que é a mente humana? Por ser qualitativamente um modo finito do pensamento, é idéia, ato ou potência mental. Ora, é da natureza própria da idéia ser um saber sobre e de seu ideado, e, assim, nossa mente é idéia de um ser finito extenso, nosso corpo próprio, e idéia de si mesma enquanto modificação do atributo pensamento: idéia do corpo (*idea corporis*) e idéia da idéia (*idea ideae*) ou idéia de si mesma como idéia, cuja potência é pensar. Não é da natureza da mente, como era o caso da substância pensante cartesiana, poder ser concebida como realidade simples independente do corpo, mas é de sua natureza *ser* idéia complexa de seu corpo complexo, vivenciando-o como próprio, e idéia da idéia ou potência reflexiva. É da natureza da mente ser necessária e imediatamente consciente das afecções de seu corpo e de si mesma porque é esta a natureza do pensamento: não “junta-se” ao corpo, não lhe causa vida nem movimentos, assim como ele não “se junta” a ela, nem lhe causa idéias ou paixões. [...] <sup>49</sup>

No entanto, afirmar que a mente humana é a idéia das afecções do seu próprio corpo e por meio delas é idéia de si mesma, não implica que a mente tem um conhecimento adequado ou verdadeiro do seu corpo e de si mesma, ao contrário, ela perpassa por um conhecimento confuso do seu corpo e de si, ou seja, tem idéias

---

<sup>49</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. – 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p 87.

imaginativas ou inadequadas. Imaginar é uma atividade corporal, logo, as imagens são causadas exclusivamente pelo corpo, em que seus correlatos mentais são as idéias imaginativas causadas pela própria mente em relação com o corpo, portanto, a imaginação é um conhecimento parcial e inadequado que a mente possui de seu corpo quando este afeta outros corpos e sendo por eles afetado de várias formas, isto é, a mente conhece o próprio corpo por meio da imagem que os corpos exteriores dele formam, e conhece estes últimos pelas imagens que seu próprio corpo forma deles. Assim, pode-se afirmar que a imaginação é a primeira forma de intercorporeidade.<sup>50</sup>

[...] A afecção corpórea ou imagem e seu correlato mental, a idéia imaginativa inadequada, inscrevem-se num sistema de relações imediatas entre os corpos, havendo, no entanto, diferença entre ambas, pois a imagem enraíza-se na natureza de nosso corpo e nele permanece, enquanto a idéia imaginativa, nascida da natureza de nossa mente, que opera articulando nexos de idéias, tende a ligar-se a outras e, combinando-se com elas de maneiras variadas, torna-se um sistema independente, pretendendo, com dados parciais e mutilados, oferecer explicações totalizantes da realidade. Não o consegue, mas tem a ilusão de tê-lo conseguido, cristalizando-se numa rede intrincada de preconceitos, o imaginário.<sup>51</sup>

Como a mente conhece o corpo e a si mesma através da relação de afetabilidade que o seu corpo exerce sobre os outros corpos exteriores e estes sobre ele, lembrando que na medida em que o corpo é afetado de uma maneira que envolve a natureza do corpo exterior, a mente considera esse corpo como existente em ato. Entretanto, ela

---

<sup>50</sup> DELEUZE, Gilles. *Curso sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução para português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – Fortaleza: Ed UECE, 2009. pp. 30-31. “*À primeira vista, e devemos nos ater ao texto de Spinoza, isso não tem nada a ver com uma idéia; mas, também não tem nada a ver com o afeto. Nós determinamos o affectus como a variação da potência de agir. E uma afecção (affectio), o que é? Numa primeira determinação, uma afecção é: o estado de um corpo enquanto sofre a ação de um outro corpo. o que significa isto? “Eu sinto o sol sobre mim”, ou então, “um raio de sol pousou sobre você”; é uma afecção de seu corpo. o que é uma afecção de seu corpo? Não o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre você. Em outros termos, é um efeito, ou a ação que um corpo produz sobre um outro, uma vez dito que Spinoza, por razões de sua física, não crê em uma ação à distância, a ação implicará sempre em um contato, a afecção será uma mistura de corpos. A affectio é uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e o outro que vai acolher a marca do primeiro. Toda mistura de corpos será chamada afecção. Spinoza conclui que a affectio, estando definida como uma mistura de corpos, indica a natureza do corpo modificado, a natureza do corpo desejado ou afetado; a afecção indica a natureza do corpo afetado muito mais do que a natureza do corpo afetante. Ele analisa seu célebre exemplo “eu vejo o sol como um disco achatado situado a trezentos pés”. Isso é uma affectio ou, ao menos, é a percepção de uma affectio. É claro que minha percepção do sol indica muito mais a constituição do meu corpo, a maneira como meu corpo está constituído, do que a maneira como o sol está constituído. Eu percebo o sol assim em virtude do estado de minhas percepções visuais. Uma mosca perceberá o sol de outra maneira”.*

<sup>51</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. – 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 89.

pode considerar como presentes, mesmo que não existam ou não estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano já foi uma vez afetado. Logo, pode-se afirmar que a característica da imagem é a abstração, pois ela está separada da sua causa real e verdadeira, conduzindo a mente a ter idéias imaginativas ou inadequadas sobre o seu corpo e os outros corpos, ademais, o corpo é memorioso, já que toma como presentes imagens do que está ausente.

No entanto, segundo Spinoza, a imaginação considerada em si mesma não contém erro, isto é, a mente não erra por imaginar, pois a imagem não é verdadeira nem falsa, mas uma vivência corporal, não sendo causa de erros ou falsidades, ao contrário da idéia imaginativa ou inadequada que é fonte de erros ou falsidades, pois está privada do verdadeiro, ou seja, “*Spinoza coloca o problema em termos de privação da idéia verdadeira. A imaginação cumpre o papel de tornar presente uma realidade ausente*”.<sup>52</sup> Logo, Spinoza ressalta que a imagem é uma força do corpo, e seria uma força da mente se caso esta, ao imaginar, soubesse que imagina, além disso, a idéia imaginativa torna-se uma fraqueza da mente quando é tomada por uma idéia reflexiva ou adequada, pois a causa desta última é a própria mente. Portanto, longe do que a tradição filosófica afirmou a respeito de que a mente estaria impedida do conhecimento verdadeiro em razão de sua ligação com o corpo, Spinoza não estabelece como causa do bloqueio da verdade a ligação entre a mente e o corpo, mas que a mente deixa a iniciativa do conhecimento ao corpo, que apenas é capaz de causar imagens, ao contrário da mente que ao assumir sua própria natureza, toma a iniciativa do conhecimento, permitindo ao homem conhecer adequadamente. Logo, diferentemente do que tradição filosófica afirmara, que a iniciativa do conhecimento por parte da mente depende de um afastamento desta em relação ao corpo, Spinoza demonstra exatamente o contrário, ou seja, será aprofundando esta relação que a mente assume sua verdadeira essência.

[...] Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas idéias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina. Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da idéia que exclui a existência das coisas

---

<sup>52</sup> LEITE, A. *Sobre a imaginação projetiva em Spinoza*. Revista Conatus: Filosofia de Spinoza. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. – v. 2, n. 3 julho 2008 – Fortaleza: Ed. Da Universidade Estadual do Ceará, 2008. p. 13.

que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é, se ela fosse livre. (EII, p17s)

## Capítulo II

### *Conatus: A essência humana*

“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. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com os quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte”. (EIII, prefácio)

Segundo a tradição filosófica, em especial, Platão, a mente (alma) somente conhece verdadeiramente as coisas a partir de um afastamento do corpo, pois este é visto como um obstáculo. Spinoza parte exatamente do contrário, ou seja, é aproximando essa relação entre o corpo e a mente que esta poderá tomar a iniciativa para pensar, isto é, assumir verdadeiramente sua essência, pois como já foi apresentado anteriormente, a mente é idéia do corpo. Logo, a íntima relação entre a mente e o corpo permite afirmar que as afecções do corpo e seus correlatos mentais, a saber, as idéias das afecções, não são simples representações cognitivas supérfluas, mas modificações da vida do corpo e as suas respectivas significações psíquicas, que estão baseadas na autoconservação, que, no referente ao corpo, o faz mover e afetar e ser afetado pelos demais corpos, e na mente, a faz pensar. Porém, o que seria essa autoconservação? É a tendência natural e espontânea para permanecer na existência, e tudo aquilo que contribua para mantê-la, ou seja, um esforço para continuar existindo, que segundo Spinoza, chama-se *conatus*.<sup>53</sup>

O termo *conatus* não surge primeiramente em Spinoza, mas advém do latim, complementando-se com algumas concepções filosóficas desde o pensamento estóico e

---

<sup>53</sup> O termo *conatus* origina-se do vocabulário clássico, o qual apresenta alguns significados, por exemplo, esforço, impulso, tentativa. No entanto, em alguns pensadores da tradição filosófica, como Cícero, o termo adquire um significado filosófico preciso, “como refrear o impulso da ira”, “fazer esforço para algum fim”. Este novo sentido sobressai ainda mais nos filósofos modernos, em especial, Hobbes, Leibniz e principalmente Spinoza, que reelaborou o conceito, apresentando um aspecto mais radical ao termo, a ponto do *conatus* spinozista ser considerado inédito na história da filosofia, em virtude da originalidade desta reformulação.

OLIVEIRA, Luizir de. *Espinosa e a tradição estóica: Breves considerações sobre a noção de vontade*. Revista *Conatus: Filosofia de Spinoza*. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. – v. 2, n. 4 dezembro 2008 – Fortaleza: Ed. Da Universidade Estadual do Ceará, 2008. p. 69. “*O Estoicismo afirmava que o homem naturalmente busca aquilo que lhe faz bem, que lhe auxilia na conservação e manutenção do seu ser, e rejeita as coisas que lhe são nocivas, contrárias a essa conservação. A isso chamavam os estóicos oikeiosis, na esteira da divisa “viver segundo a natureza”, ou seja, realizar a apropriação ou condição do próprio ser e do que o conserva e atua, e, em particular, dado que o homem não é simplesmente ser vivente, mas ser racional, viver “conciliando-se” com os princípios primeiros, conservando-se. E essa hormê – impulso – estóica será traduzida por Espinosa na concepção do conatus. Como bem marca ele na proposição 6 da parte III, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”*”.

ciceroniano, perpassando pelo pensamento medieval, nos debates teológicos-filosóficos entre judeus e cristãos, chegando ao pensamento moderno de alguns autores, como Descartes, Hobbes e Leibniz. A tradição filosófica concebeu a noção do termo *conatus* a partir do seu caráter mais singular, ou seja, de autopreservação, entretanto, este adquire um aspecto peculiar em Spinoza, visto que o *conatus*, segundo este pensador, é o desejo, o apetite, o esforço que todo ser naturalmente tem para se autoconservar, como é apresentado a partir da análise do escólio da proposição nove da Parte III da *Ética*. Não obstante, este conceito, inicialmente, assemelha-se a sua definição mais específica, isto é, o esforço de autopreservação do ser, porém sua definição vai além, envolvendo características inovadoras, como também, mantém seu próprio sentido etimológico. O vocábulo *conatus* aparece no pensamento spinozista no sentido positivo, em outras palavras, ele apresenta o termo na acepção de esforço interno que o ser possui para não autodestruição, pois a Natureza não possui contradições internas, cuja existência é uma realidade positiva e afirmativa, não havendo possibilidade para contradições em seu interior. Logo, é inconcebível aceitar uma possível incongruência intrínseca a estrutura que comporta os seres, pois não há nada na natureza de um ser que o conduza a destruição.

Em razão das coisas singulares serem modificações da atividade imanente dos atributos da Substância, elas apresentam uma potência para autoconservar-se, que Spinoza denomina *conatus*<sup>54</sup>, termo, cuja introdução ocorre na Parte III da *Ética*, da qual o tema destina-se aos afetos. Os homens, assim como os demais seres, apresentam o *conatus*, porém com uma peculiar diferença, somente os seres humanos têm a consciência desta inclinação natural para perseverar na existência, que, aliás, não apenas o possuem, mas são o próprio *conatus*. Na proposição seis da Parte III da *Ética*, Spinoza demonstra a noção de *conatus*: “*Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser*”, ou seja, nenhuma coisa tem em si, isto é, em sua natureza, algo que a autodestrua, ou melhor, que retire a sua existência, ao contrário, é da sua própria essência opor-se a tudo aquilo que retrai a sua existência e, logo, esforça-se para perseverar em seu ser. Por conseguinte, pode-se afirmar que esse esforço natural para manter a própria existência é uma força interna para existir e conservar-se nela, força

---

<sup>54</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabian Pascal Lins – São Paulo, Escuta, 2002. p. 104. “*O conatus não deve ser primeiramente compreendido como uma tendência a passar à existência: precisamente porque a essência do modo não é possível, porque é uma realidade física que carece de nada, ela não tende a passar à existência. Mas ela tende a perseverar na existência, já que o modo é determinado a existir, isto é, a subsumir sob a sua relação uma infinidade de partes extensivas. Perseverar é durar; também o conatus envolve uma duração indefinida*”.

positiva e indestrutível, pois nenhum ser essencialmente busca a autodestruição, desta forma, Spinoza afirma na proposição sete da Parte III da *Ética* que “*O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual*” e, como as coisas não fazem senão aquilo que são necessariamente determinadas pela sua natureza, logo, a potência ou o esforço de qualquer modo singular que se esforça por agir, ou melhor, que se esforça para perseverar em seu ser, nada mais é que sua própria essência atual. Assim, o *conatus* é a essência atual do corpo e da mente, que definidos desta forma são, segundo Spinoza, essencialmente vida, o que novamente afirma que a morte não faz parte da essência do seres humanos e dos demais seres, cujos respectivos *conatus* são dotados de duração ilimitada<sup>55</sup> até que causas exteriores o destruam, portanto, “*Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior*” (EIII, p4), pois nenhum ser considerado em si mesmo, ou seja, em sua natureza, tende a se autodestruir, já que a definição de qualquer coisa afirma necessariamente sua essência e a põe, ao contrário, ela a negaria e, conseqüentemente, a retiraria, o que é um absurdo pela definição dois da Parte II da *Ética* “*Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido*”. Ademais, se a duração das coisas fosse determinada por um tempo limitado, após a conclusão deste tempo, as coisas conseqüentemente sucumbiriam, tendendo a autodestruição. O que é um absurdo. Logo, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve nenhuma duração ou tempo determinado, pois é potência para que ela sempre exista desde que nenhuma causa exterior a destrua. Por conseguinte, não considerar as causas exteriores, tomando apenas a coisa em si mesma, não é possível encontrar nada que a possa destruí-la. No entanto, uma coisa somente é capaz de destruir outra se as duas são de naturezas contrárias, ou seja, se elas não estão no mesmo sujeito, pois se caso estivessem, poder-se-ia afirmar que haveria no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo, o que discorda da proposição quatro da Parte III da *Ética*. Assim, o que pode certamente destruir uma coisa é sempre algo que provém do exterior, pois na essência da própria coisa não pode haver nada que a autodestrua. “*À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito*” (EIII, p5). Contudo, o *conatus* não é apenas uma tentativa de

---

<sup>55</sup> “*O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido*”. (EIII, p8)

sobrevivência ou de manter o sistema biológico e todas as suas funções vitais a salvo, mas é a própria essência da coisa, ou seja, o esforço para perseverar em seu ser. Assim, o *conatus* é a conservação da individualidade, que se estabelece pelas proporções das relações entre as partes constituintes de algo.<sup>56</sup>

Segundo Spinoza, o *conatus* não se separa da essência da coisa singular existente em ato, ao contrário, ele é a própria essência da coisa, sendo uma potência natural e intrínseca relutante a destruição, portanto, sempre atual e positivo, expressando-se, tanto na ação como na passividade, em cada ato do sujeito no existir, pois as ações da mente advêm exclusivamente das idéias adequadas, enquanto as paixões provêm das idéias inadequadas<sup>57</sup>. Assim, a essência da mente é composta por idéias adequadas e por idéias inadequadas, esforçando-se, quer enquanto tem estas ou aquelas, por perseverar em seu ser. *“A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração ilimitada, e está consciente desse esforço”* (EIII, p9).

[...] Após demonstrar, na proposição 35 da Parte II, que o falso é apenas privação de conhecimento envolvida pelas idéias inadequadas, na proposição II, P36 é demonstrado que “as idéias inadequadas e confusas seguem umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas”; e depois de demonstrar, na proposição 6 da Parte III, que “toda coisa esforça-se, tanto quanto está em seu poder, por perseverar no seu ser” e, na proposição III, P7, que “o esforço pelo qual uma coisa tende a perseverar em seu ser não é senão a essência atual dessa coisa”, Espinosa demonstra

---

<sup>56</sup> “Aqui, deve-se observar, entretanto, que compreendo que a morte do corpo sobrevém quando suas partes se dispõem de uma maneira tal que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso. Pois não ousou negar que o corpo humano, ainda que mantenha a circulação sanguínea e outras coisas, em função das quais se julga que ele ainda vive, pode, não obstante, ter sua natureza transformada em outra inteiramente diferente da sua. Com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diremos da transformação das crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros”. (EIV, p39s)

<sup>57</sup> “As ações da mente provêm exclusivamente das idéias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das idéias inadequadas. O que, primeiramente, constitui a essência da mente não é senão a idéia de um corpo existente em ato, idéia que se compõem de muitas outras, algumas das quais são adequadas, enquanto outras são inadequadas. Portanto, cada coisa que se segue da natureza da mente, e da qual a mente é causa próxima, por meio da qual essa coisa tem que ser compreendida, deve, necessariamente, seguir-se ou de uma idéia adequada ou de uma idéia inadequada. Mas a mente, enquanto tem idéias inadequadas, necessariamente padece. Logo, as ações da mente seguem-se exclusivamente das idéias adequadas e só padece, portanto, porque tem idéias inadequadas”. (EIII, p3d)

na proposição III, P9 que “a mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida e tem consciência de seu esforço”, isto é, o *conatus* se realiza quer sejam causa inadequada quer adequada. Além disso, a proposição II, P7 garante a demonstração de que a ordem e conexão das idéias das idéias é a mesma que a ordem e conexão das idéias das afecções do corpo, pois “esta idéia da mente está unida à mente da mesma maneira que a própria mente está unida ao corpo” (II, P21) e “a mente humana não percebe apenas as afecções do corpo, mas também as idéias dessas afecções” (II, P22). Em outras palavras, a ordem reflexiva é a mesma que a ordem vivida.<sup>58</sup>

O modo é uma determinação da potência dos atributos e dos nexos causais da Natureza Naturada, e enquanto tal, exprime a essência e a potência da Substância, de maneira intrinsecamente positiva e relutante a destruição. Ademais, existem infinitos modos finitos positivos e relutantes a destruição, pois cada modo é também um *conatus*, em que cada um esforça-se para perseverar em seu ser. Esse esforço se apresenta de duas maneiras, isto é, primeiramente a coisa finita é limitada por outra mais forte e contrária e por isso os corpos buscam a relação com os demais corpos, na tentativa de regenerar-se, desenvolver-se e manter as proporções de movimento e repouso, das quais depende sua autoconservação para afetar e ser afetado por outros corpos; já as mentes exprimem essas relações em estados afetivos e cognitivos, que, do mesmo modo que os corpos regeneram-se, desenvolvem-se e ampliam suas aptidões para a intensificação simultânea de seus pensamentos e ações. A segunda maneira é que os corpos buscam de forma adversa e distinta as mesmas coisas, em que seus respectivos apetites propendem à luta, causando danos contra si mesmos e contra os demais corpos, pois na medida em que um corpo é mais fraco que outro, aquele tende a ser destruído pela potência das causas exteriores, ou melhor, pela potência dos corpos exteriores; enquanto as mentes sofrem essa situação através das paixões e das idéias contrárias, que se originam de conflitos que imaginam solucionar ao enfrentar as causas externas mais fortes que elas, ou sujeitando-se aos desejos de outras, deixando-se dominar por elas. Portanto, ao padecimento de um corpo corresponde concomitantemente ao padecimento de uma mente, isto é, para uma mente passiva há um corpo passivo.

---

<sup>58</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. – 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 597-98.

## 2.1 Vontade, apetite e desejo

Na Parte III da *Ética*, Spinoza expõe o conceito de *conatus* no interior do seu sistema, apresentando-o como eixo principal que conduz e permeia, enquanto essência atual, todos os modos finitos que exprimem a potência infinita da Substância única, logo, todos os seres exibem um *conatus*, ou em outras palavras, um esforço para perseverar em seu ser, porém, de todos os seres, apenas os homens estão conscientes desse esforço, isto é, na medida em que a mente tem consciência de si mesma através das idéias das afecções do seu próprio corpo, tem concomitantemente consciência do seu esforço, mesmo que aqueles atuem na ação ou na passividade, ou seja, quer tendo idéias adequadas ou idéias inadequadas, os homens sempre buscam sua autoconservação. Segundo Spinoza, o *conatus* apresenta três particularidades, que o filósofo holandês conceitua de vontade, apetite e desejo. A vontade advém da própria consciência que a mente tem de si mesma e, conseqüentemente, do seu próprio esforço, de modo que ela pode ser compreendida pelo esforço para perseverar no ser, enquanto refere-se apenas à mente. No entanto, é relevante uma atenção peculiar a noção de vontade na filosofia spinozista, pois esta traz consigo um caráter epistemológico, ou seja, ao analisar o conceito de vontade dentro do sistema spinozista, que se trata de uma filosofia da necessidade que pressupõe uma rede de causas infinitas, torna-se impossível considerar a vontade como uma faculdade de escolha, ou melhor, de querer ou não querer, demonstrando a impossibilidade do agir livre, que Spinoza expõe na proposição quarenta e oito da Parte II da *Ética* “*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.*”. No escólio da mesma proposição citada, Spinoza vai além, apresentando a noção precisa do termo vontade dentro do seu sistema, cuja afirmação consiste na faculdade de afirmar ou negar o verdadeiro ou o falso, e não no desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas<sup>59</sup>. Assim, de acordo com Spinoza, a vontade não é uma faculdade de escolha, um desejo de agir, de fazer ou de querer, mas uma capacidade de afirmar ou negar o verdadeiro ou o falso, aduzindo um aspecto epistemológico, que neste sentido, apresenta-se como uma tendência a conhecer o verdadeiro e o falso, onde o primeiro

---

<sup>59</sup> “[...] por vontade, compreendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo. Compreendo, repito, aquela faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou que é falso, e não o desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas [...]” (EII, p48s)

está em detrimento do segundo, como forma de assegurar sua existência no melhor estado possível. Portanto, a vontade<sup>60</sup> é considerada como uma operação para afirmar ou negar coisas particulares ou singulares a partir das idéias enquanto tais, logo, vontade e intelecto<sup>61</sup>, para Spinoza, são idênticos, pois afirmar ou negar idéias consiste primeiramente em conhecer o verdadeiro e o falso. Ademais, concordar com uma percepção necessita antes de tudo que as idéias acompanhem essa concordância, pois não é possível consentir algo que não se percebe, assim, aquilo que não se percebe não é possível fazer uma idéia e logo não se pode a seu respeito ter qualquer vontade.

No entanto, quando o *conatus* refere-se concomitantemente à mente e ao corpo, Spinoza o chama de apetite, logo, a partir de tal afirmação, pode-se constatar que este é a própria essência humana, da qual se seguem aquelas coisas que são úteis para sua conservação e que o homem está determinado a realizar, pois o *conatus*, enquanto apetite referente ao corpo e a mente, assegura a consciência que o homem tem sobre este. Portanto, apetite e desejo são idênticos na filosofia spinozista, lembrando que o desejo refere-se aos homens à medida que estes estão conscientes do seu esforço, assim, compreende-se por desejo o próprio apetite, isto é, o desejo é o apetite consciente. Spinoza afirma na definição dos afetos na Parte III da *Ética* o seguinte enunciado: “*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*”, entretanto, apesar do pensador holandês declarar que o apetite é o desejo mais

<sup>60</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Pensamentos Metafísicos*. Seleção de textos Marilena Chauí, traduções Marilena Chauí [et al.]. – 2ª ed. Coleção Os Pensadores – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 38. “*O que é a vontade. Dissemos que a mente humana é coisa pensante, donde se segue que por sua natureza apenas, e considerada apenas em si mesma, pode fazer alguma ação, como, por exemplo, pensar, isto é, afirmar e negar. Mas tais pensamentos ou são determinados por coisas postas fora da mente, ou pela própria mente, pois esta é uma substância de cuja essência pensante podem e devem provir muitas ações de pensar. As ações de pensar que só têm a mente humana como causa chamamos de volições. A mente humana, enquanto é concebida como causa suficiente para produzir tais ações, é chamada vontade*”.

<sup>61</sup> “*Não há, na mente, nenhuma faculdade absoluta ou livre de querer e de não querer, mas apenas volições singulares, ou seja, esta e aquela afirmação, esta e aquela negação. Concebemos, assim, uma volição singular qualquer, tal como o modo do pensar pelo qual a mente afirma que a soma dos três ângulos de um triângulo é igual a dois ângulos retos. Essa afirmação envolve o conceito, ou seja, a idéia de triângulo, isto é, ela não pode ser concebida sem a idéia de triângulo. Pois dizer a que A deve envolver o conceito de B é o mesmo que dizer que A não pode ser concebido sem B. Além disso, essa afirmação tampouco pode existir sem a idéia de triângulo. Logo, tal afirmação não pode existir, nem ser concebida, sem a idéia de triângulo. Ademais, a idéia de triângulo deve envolver essa mesma afirmação, ou seja, a afirmação de que a soma dos seus três ângulos é igual a dois ângulos retos. E inversamente, portanto, a idéia de triângulo não pode existir nem ser concebida sem essa afirmação. Como consequência, essa afirmação pertence à essência da idéia de triângulo, e nada mais é do que essa própria idéia. E o que dissemos dessa volição deve ser igualmente dito de qualquer volição, ou seja, que ela nada mais é do que a própria idéia. A vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa. A vontade e o intelecto nada mais são do que as próprias volições e idéias singulares (pela prop. 48 e seu esc.). ora, uma volição singular e uma idéia singular (pela prop. prec.) são uma só e mesma coisa. Logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa*”. (EII, p49dc)

consciência que dele se tem e, por consequência, o apetite é a própria essência do homem, enquanto esta é determinada a agir de várias maneiras para conservar a sua existência, Spinoza adverte que não há nenhuma distinção entre o apetite humano e o desejo, assim, quer esteja o homem consciente ou não do seu apetite, este, no entanto, sempre continuará idêntico e único, e longe de cometer uma redundância, o autor da *Ética* esclarece que não pretende explicar o desejo pelo apetite, mas somente tentar por meio da definição compreender e envolver todos os esforços da natureza humana que se designam por apetite, vontade, desejo ou impulso. Ademais, Spinoza ainda ressalta que a definição de desejo poderia resumir-se a própria essência do homem à medida que esta é concebida como determinada a agir de alguma maneira, porém esta definição não explicita que a mente pode estar consciente de seu desejo ou apetite, logo, a necessidade de incluir o complemento na definição de desejo “*em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria*”, lembrando que por afecção entende-se o estado de alguma coisa, seja produzida por ela mesma, seja causada por outra coisa. Portanto, compreende-se por desejo todos os esforços, apetites, impulsos e volições do homem que variam de acordo com seu estado e que normalmente estão opostos entre si, na qual o homem é impelido a todos os lados, não estando constantemente conduzido pela razão. Tal constatação permite afirmar o contrário do que se costuma pensar, que não é por considerar uma coisa boa que o homem esforça-se por ela, mas, ao contrário, é por esforça-se por ela, por querê-la, por desejá-la, que ele a julga como boa. Assim, esse desejo sobre as coisas parte de um movimento que advém do interior para o exterior, resultante de uma predisposição natural do homem a lançar-se sobre aquilo que lhe é bom, a desejar tudo aquilo que preserve a sua existência, que possibilite a sua conservação<sup>62</sup>.

Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente,

---

<sup>62</sup> OLIVEIRA, Luizir de. *Espinosa e a tradição estoica: Breves considerações sobre a noção de vontade*. Revista Conatus: Filosofia de Spinoza. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. – v. 2, n. 4 dezembro 2008 – Fortaleza: Ed. Da Universidade Estadual do Ceará, 2008. p. 70. “Neste ponto, estoicismo e espinosismo parecem convergir, pois possuem uma raiz comum, qual seja, a tendência do ser em perseverar no ser. E o desejo é identificado a essa tendência pelo ser racional, capaz de ter consciência dos seus apetites. Assim, poderíamos concluir que o desejo só se torna possível na esfera humana, pois requer a consciência de si”.

refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçamos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (EIII, p9s)

Segundo Spinoza, as noções de bem e de mal são apresentadas mediante a um aspecto relacional, ou seja, esses termos não são ditos senão relativamente, cujas definições dependem das relações que as coisas estabelecem com as outras, assim, uma coisa pode ser considerada boa ou má dependendo da relação que esta institui. Ademais, nada considerado em si mesmo, ou seja, em sua natureza, pode ser chamado de bom ou mau, perfeito ou imperfeito.<sup>63</sup> Assim, longe de ser uma filosofia des preocupada com o outro, onde visa apenas a própria utilidade do sujeito, não considerando as relações que este firma com os demais, a filosofia spinozista aponta para uma busca por uma utilidade baseada na razão, ou seja, o homem tende àquilo que lhe é bom, em outras palavras, o que lhe é útil, porém esta utilidade deve estar necessariamente baseada na razão, que, assim, está de acordo com a natureza humana. No escólio da proposição trinta e nove da Parte III da *Ética*, Spinoza compreende por bem todo o gênero de alegria e por mal todo o gênero de tristeza, logo, cada um supõe e avalia o que é bom ou mau de acordo com seu afeto e, conseqüentemente, julga o que é útil ou inútil para si.<sup>64</sup> No entanto, Spinoza destaca que o conhecimento do bem e do mal é o próprio afeto da alegria ou da tristeza, à medida que o homem tem consciência dele, ou seja, segundo Spinoza, o bem ou o mal é tudo aquilo que estimula ou refreia a potência de agir humana, ou em outras palavras, a conservação do homem. Portanto, à medida que uma coisa afeta o homem de alegria ou de tristeza, ele a qualifica como sendo boa ou má,

---

<sup>63</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado da Correção do Intelecto*. Seleção de textos Marilena Chauí, traduções Marilena Chauí [et al.]. – 2ª ed. Coleção Os Pensadores – São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 47, §12. “[...] note-se que o bem e o mal não se dizem senão relativamente, de maneira que uma mesma coisa pode ser chamada de boa ou má conforme as diversas relações, assim como se dá com o perfeito ou imperfeito. Nada, com efeito, considerado em sua natureza, será dito perfeito ou imperfeito; principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito acontece segundo uma ordem eterna e conforme leis certas da Natureza”

<sup>64</sup> “Por bem compreendo todo gênero de alegria e tudo o que a ela conduz e, especialmente, aquilo que aplaca uma saudade, qualquer que ela seja. Por mal, em troca, compreendo todo gênero de tristeza e, especialmente, aquilo que agrava uma saudade. Com efeito, demonstramos anteriormente (no esc. Da prop 9) que não desejamos uma coisa por julgá-la boa, mas ao contrário, dizemos que é boa porque a desejamos. E, conseqüentemente, dizemos que é má a coisa que abominamos. Por isso, cada um julga ou avalia, de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau, o que é melhor ou pior e, finalmente, o que é ótimo ou péssimo. [...] E, assim, cada um, de acordo com seu afeto, julga uma coisa como boa ou má, útil ou inútil. [...]” (EIII, p39s)

assim, o conhecimento do bem e do mal é a própria idéia de alegria ou de tristeza que advém necessariamente desses respectivos afetos. “*O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes*” (EIV, p8). Por conseguinte, esta última proposição citada remete a proposição dezenove da Parte IV da *Ética*, em que Spinoza afirma que “*Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau*”, assim, pode-se constatar que o conhecimento do bem e do mal nada mais é que o próprio afeto de alegria ou de tristeza, à medida que o homem está consciente dele, e, logo, cada um apetece ou rejeita aquilo que julga bom ou mau, de acordo com as leis de sua natureza. Ademais, os homens esforçam-se para perseverar em seu ser e procuram de inúmeras formas conservar-se. Estes são os únicos seres conscientes desse esforço, porém, esta consciência não é o bastante para que a conservação seja realizada em sua plenitude, ao contrário, os homens dependem de certas necessidades que lhes são exteriores para sua conservação na existência. Portanto, para que o homem conserve sua existência é necessário um conhecimento da natureza daquilo que o cerca, isto é, um aperfeiçoamento intelectual, ou melhor, uma análise racional a fim de determinar aquilo que lhe seja útil ou prejudicial. Assim, o equilíbrio entre os homens e com tudo aquilo exterior a eles está essencialmente aliado a uma percepção e uma compreensão da realidade exterior que estão inseridos e da qual são partes. Logo, qualificar algo como bom ou mau requer e pressupõe uma reflexão sobre a natureza de tal coisa, baseada no esforço para perseverar em seu ser, ou seja, no *conatus*, sendo possível afirmar, que viver de acordo com a natureza nada mais é que viver de acordo com a razão.

A harmonia entre a predisposição natural à conservação e a faculdade da razão, a princípio, seria simples, mas as coisas exteriores são infinitamente mais fortes do que o homem, que ao afetá-las e simultaneamente ser afetado por elas, causam lhe afetos<sup>65</sup>, que refreiam ou estimulam a sua potência de agir, provocando um possível desequilíbrio que pode conduzi-lo ao perecimento. Segundo os estóicos, esta harmonia não seria possível no homem comum, pois a *hybris*, essa inclinação excessiva à conservação, que tende a satisfazer todos os impulsos, conduzindo o homem ao desequilíbrio, é parte da natureza humana, parte bastante difícil de ser controlada. Portanto, diante desta afirmação, a autoconservação e a razão ficam em desarmonia, em detrimento da

---

<sup>65</sup> “*Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão*” (EIII, d3)

presença forte das paixões que quase sempre desvirtua a razão e por conseqüência o homem. Entretanto, Spinoza não nega o poder que as paixões exercem sobre os homens, ao contrário, ele admite que estas são fortes em demasia e que podem arrastar aqueles a pontos opostos para o qual não sabem se dirigir. No entanto, pode-se afirmar que em Spinoza, que admite o poder das paixões, a harmonia entre a autoconservação e a razão é possível, porém não menos fácil, pois para que isso de fato realize-se, necessita que o homem esteja submetido à razão, ou melhor, esteja conduzido pela razão, conhecendo a si mesmo e as causas daquilo que o afeta, o que nem sempre ocorre, já que as forças externas são mais poderosas que o próprio homem. Para autoconservar-se, o homem busca aquilo que lhe é útil, ou seja, aquilo que lhe é bom, que, por conseqüência, o faz perseverar na existência, ou melhor, perseverar em seu ser, porém esta busca, segundo Spinoza, deve estar submetida à razão, na qual, desta forma, a autoconservação concorda com a razão.

[...] Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir. (EIII, definição dos afetos 1)

Todavia, não há dúvidas que o desejo apresenta uma força demasiadamente poderosa, que em sua maioria faz o homem adentrar por caminhos que prejudicam a sua autoconservação, pois mesmo que em Spinoza o *conatus*, o qual tem por base o desejo, que é a própria essência humana, e que este esteja atrelado à razão, é relevante ressaltar que o homem, mesmo na passividade, busca aquilo que conserva sua existência, porém esta busca não é confiável, já que parte de idéias inadequadas e, logo, o homem confunde ou até mesmo não discerne entre o útil e o prejudicial a sua autoconservação. A predisposição a autoconservação segue seu percurso natural em todos os seres e no homem isso também é notório, porém o que faz este desejar aquilo que não beneficia a conservação da sua existência é exatamente um equívoco na sua interpretação, ou seja, uma privação de conhecimento, “*A falsidade consiste na privação de conhecimento que as idéias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem*” (EII, p35). Ademais, junto a isto, existem as flutuações do ânimo, cujas circunstâncias apresentam uma peculiar dependência e relação com o *conatus*, pois em virtude deste ocorrem aquelas. Para explicitar acerca das flutuações do ânimo é necessário destacar a proposição quatorze da Parte III da *Ética*, na qual Spinoza inicia a exposição destas em suas

diversas particularidades, assim, segundo Spinoza “*Se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que, mais tarde, for afetada de um deles, será também afetada do outro*”, ou seja, se o corpo humano foi afetado concomitantemente por dois corpos, sempre que mais tarde a mente imaginar um deles conseqüentemente lembrará do outro, pois de acordo com a proposição dezoito<sup>66</sup> da Parte II da *Ética*, a memória não é senão uma concatenação de idéias que envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano e que na mente realiza-se segundo a ordem e a concatenação das afecções no corpo. Isto é, primeiramente essa conexão de idéias que envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, nada mais é que as idéias das afecções do próprio corpo humano que envolvem tanto a natureza deste como a natureza das coisas exteriores e, que essa concatenação se faz segundo a ordem e a conexão das afecções do corpo humano, para que assim, possa diferenciá-la da conexão das idéias que se faz segundo a ordem do intelecto, ordem pela qual a mente apreende as coisas por suas causas primeiras. Logo, tal constatação é uma conseqüência imediata da proposição sete da Parte II da *Ética*, que desde o início demonstra uma correspondência entre as idéias e as coisas, além de ressaltar a concordância entre a mente e o corpo, como também é demonstrado no escólio da proposição vinte e um da Parte II da *Ética*, na qual a idéia do corpo e o corpo, ou seja, a mente e o corpo são um único e mesmo indivíduo, ora concebido pelo atributo Pensamento, ora pelo atributo Extensão, certificando assim, a união e relação entre a mente e o corpo. Outrossim, as imaginações da mente indicam mais os afetos do corpo humano do que a natureza dos corpos exteriores, pois a mente recorda ou imagina porque há indícios destes que determinaram algumas partes do seu corpo, o dispôs e o afetou de determinada maneira. Por conseguinte, se o corpo estiver propenso de tal maneira que a mente imagine ou recorde de dois afetos simultaneamente, sempre quando ela imaginar um dos dois, subitamente se lembrará do outro, e nisto consiste o primeiro momento para compreensão das flutuações do ânimo.

Segundo o encadeamento lógico das proposições da *Ética*, a proposição quinze da Parte III é um desdobramento da proposição quatorze, ao demonstrar exclusivamente a noção de causa por acidente. Spinoza afirma: “*Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo*” (EIII, p15), segundo o pensador holandês,

---

<sup>66</sup> “*Se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros*”. (EII, p18)

caso a mente seja afetada simultaneamente por dois afetos, em que um dos quais não aumenta e nem refreia a potência de agir do homem, enquanto o outro aumenta ou diminui essa mesma potência, logo, sempre que a mente for afetada pelo primeiro afeto, que por sua vez não aumenta e nem diminui a sua potência de pensar, conseqüentemente, também será afetada do segundo, o qual aumenta ou diminui a potência de pensar, ou seja, será afetado de alegria ou de tristeza. Portanto, o primeiro afeto será causa, não por si mesmo, mas por acidente de alegria ou de tristeza e o mesmo ocorre com relação ao desejo, ou seja, essa coisa pode ser por acidente causa do desejo. Entretanto, esta questão não trata exatamente das flutuações do ânimo, mas sim de um afeto indiferente ao homem e outro não, mas que irá possibilitar mais adiante a demonstração de como ocorrem essas flutuações.

Na última proposição citada, Spinoza remete ao postulado um da Parte III da *Ética*, no qual ele constata que “*O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor*”, nesse postulado Spinoza deixa claro as inúmeras maneiras que o corpo humano pode ser afetado, e as variações ou não deste em relação a cada uma das afecções que incitam a potência de agir humana. O *conatus* apresenta um aspecto duplo, segundo Deleuze, o primeiro é o aspecto dinâmico e o segundo, o aspecto mecânico. Com relação ao primeiro, pode-se destacar o postulado citado anteriormente, em que concede validade ao aspecto dinâmico do *conatus*, ou seja, o esforço do corpo em manter-se apto a ser afetado de várias maneiras que determinam a variação da sua potência de agir e, por conseqüência, a potência de pensar da mente. Ademais, esse postulado que se funda nos lemas cinco e seis da proposição treze da Parte II e no postulado um da mesma parte da *Ética*, apresenta também o caráter mecânico do *conatus*, pois é o esforço do indivíduo de manter as suas proporções de movimento e repouso, ou seja, preservar suas partes de maneira coesa a fim de que toda a natureza da estrutura complexa do corpo humano não se altere ao sofrer afecções. Desta forma, há uma adequação entre o aspecto dinâmico e o aspecto mecânico do *conatus*, pois nele funde-se a força ou potência como também o movimento.

[...] Não há nenhuma dificuldade na conciliação das diversas definições do *conatus*: mecânico (conservar, manter, preservar); dinâmico (aumentar, favorecer); aparentemente dialético (opor-se ao que se opõe, negar o que nega). De fato, tudo depende e deriva de uma

concepção afirmativa da essência: o grau de potência como afirmação da essência em Deus; o *conatus* como afirmação da essência na existência; a relação de movimento e repouso ou o poder de ser afetado como posição de um máximo e de um mínimo, as variações da potência de agir ou força de existir no interior desses limites positivos.<sup>67</sup>

Segundo Spinoza, a causa dos dois afetos concomitantes são dois corpos externos, onde um deles será causa por acidente, como já foi demonstrado na proposição quatorze da Parte III da *Ética*, a qual é retomada na proposição seguinte, proposição quinze, para indicar o aspecto dinâmico do *conatus*. Pode-se constatar que tal afirmação certifica o que Spinoza já havia apresentado na proposição nove da Parte III da *Ética*, que através das idéias das afecções, a mente é consciente de si mesma e conseqüentemente consciente do seu esforço, que por sua vez faz referência a proposição vinte e três da Parte II da citada obra. Assim, ao ser afetada concomitantemente por dois afetos, em que um ocasiona uma variação no *conatus* e o outro não, a mente sempre estará consciente daquele que produziu a variação na sua essência e consentirá, ou melhor, imaginará o mesmo afeto para as duas coisas. Portanto, em razão da mente ter sido afetada, simultaneamente, por dois afetos, ao lembrar daquele, o qual por si foi indiferente, a mente imediatamente imaginará o afeto que aumentou ou diminuiu a sua potência de pensar, tornado o primeiro causa acidental deste último, isto é, a simultaneidade dos dois afetos que incitam o corpo humano, faz com que a mente recorde-se apenas daquele que de fato aumentou ou refreou sua potência de pensar, ou seja, aquele que a afetou de alegria ou de tristeza, e em virtude desta simultaneidade, a mente considera o afeto, que por si foi indiferente ao corpo, como causa acidental, pois a mente toma como causa final o efeito de um corpo sobre o corpo humano, compreendendo apenas a variação do *conatus* provocada por uma das afecções e não a sua neutralidade, resultando assim, em uma ilusão por parte da mente que considera a causa acidental como causa verdadeira.

Pelo mesmo procedimento, Spinoza afirma que aquela coisa pode ser causa acidental do desejo, porém, para que seja possível compreender isto, é salutar recordar que o desejo, segundo o pensador holandês, é o apetite mais consciência que dele se tem, logo, o apetite é o *conatus* referente ao corpo e a mente, ou seja, esforço para perseverar em seu ser, o corpo na extensão e a mente no pensamento, entretanto, esta

---

<sup>67</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabian Pascal Lins – São Paulo. Escuta, 2002. p. 107.

definição de desejo é apenas conceitual, já que de acordo com Spinoza, o homem só julga uma coisa como boa, porque se esforça por ela, porque a deseja, logo, a definição de desejo como apetite consciente não reflete a causa real da consciência do *conatus*, onde a causa desta são as afecções que determinam o esforço para perseverar na existência. Deleuze expõe na sua obra *Filosofia Prática*: “*Estas afecções que determinam o conatus são causa de consciência: o conatus tornado consciente de si sob este ou aquele afeto chama-se desejo, sendo este sempre desejo de alguma coisa*”<sup>68</sup>. Ademais, o desejo é um afeto, porém, é também o esforço para perseverar na existência e, logo, requisito de todos os afetos que são apenas variações de sua potência. Assim, esse esforço, que faz o homem agir de maneira distinta em relação aos objetos, pode ser determinado a agir de uma forma, aumentando ou retraindo sua potência, diante de uma coisa, enquanto não varia em relação à outra. Desta maneira, a consciência tem apenas o caráter de estar a par do afeto que determina ou varia o *conatus*, aumentando-o ou diminuindo-o, diante de outros corpos ou de outras idéias, portanto, a consciência considera como causa acidental do desejo o objeto conjuntamente com outro, estando ele em presença ou na memória.

No corolário da proposição quinze da Parte III da *Ética*, Spinoza expõe: “*Simplesmente por termos considerado uma coisa com um afeto de tristeza ou de alegria, afeto do qual essa coisa não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la*”, esta afirmação novamente perpassa pelo procedimento que Spinoza já havia apresentado na demonstração, ou seja, ao perceber dois corpos exteriores afetar seu corpo, a mente considera um deles, cuja consideração é seguida de um afeto de alegria ou de tristeza, do qual ele não é causa eficiente desse afeto, entretanto, ela (mente) não fará nenhuma distinção entre os afetos, mas apenas entre os corpos, pois um fez seu *conatus* variar e o outro não. Isto é, ao ser afetado por dois corpos exteriores, no qual está relacionado apenas um único afeto, em virtude da simultaneidade das afecções, a mente, ao considerar aquele o qual lhe foi indiferente, imediatamente o apreciará com o mesmo afeto de alegria ou de tristeza causado pelo outro corpo. Logo, a consideração que o homem faz ao ser afetado por algo, não distingue os objetos considerados, mas apenas há uma preeminência daquele afeto que determinou uma variação do seu *conatus*.

Na proposição dezesseis da Parte III da *Ética*, Spinoza apresenta aquilo que mais adiante vai ser conceituado na proposição dezessete da mesma parte por flutuações do

---

<sup>68</sup> Idem, Op. Cit, p. 105.

ânimo. O pensador holandês afirma na proposição dezesseis que “*Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos*”, ou seja, quando o homem considera uma coisa que por sua vez tem algo de semelhante com um objeto que o afeta de alegria ou de tristeza, sempre que imaginar aquilo que eles têm de semelhante será imediatamente também afetado por um ou outro daqueles afetos. Por conseguinte, a coisa a qual o homem percebe esse algo de semelhante, será causa accidental da alegria ou da tristeza e, assim, mesmo que aquilo pelo qual a coisa se assemelha não seja causa eficiente desses afetos, o homem a amará ou a odiará mesmo assim. A proposição dezesseis irá se refletir na proposição dezessete, na qual Spinoza afirma que “*Se imaginarmos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos*”, esta proposição desde já explicita o conceito de flutuações do ânimo, ou seja, a intensidade do afeto é proporcional a constância da afecção, em outras palavras, quanto mais o homem é afetado por uma afecção, mais intenso será o afeto. Portanto, torna-se evidente o caráter dinâmico do *conatus*, em que a intensidade se expressa pela variação de potência que vai de uma menor para uma maior ou de uma maior para uma menor, dependendo da frequência que a afecção inflige o homem. Porém, nesta proposição, é possível observar que existem dois afetos contrários e intensos em questão, que apresentam algo de semelhante, resultando em uma variação do *conatus* do mais para o menos e do menos para o mais, ou seja, da alegria para tristeza e da tristeza para alegria, assim, retomando o escólio da proposição treze da Parte III, onde Spinoza afirma que o ódio é a tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior e o amor é a alegria acompanhada de uma causa exterior, aquele que odeia algo se esforçará para destruí-la, enquanto aquele que ama algo se esforçará para ter presente e conservar a coisa amada. Portanto, pode-se afirmar que a alegria e a tristeza são, respectivamente, o aumento e a diminuição do *conatus*, isto é, sua variação de intensidade, em que na alegria há um aumento do esforço para perseverar seu ser na existência, enquanto na tristeza há um padecimento do mesmo. Ademais, o homem esforça-se tanto para conservar quanto para destruir determinada coisa, assim, os objetos são por si causa eficiente dos afetos de alegria e de tristeza respectivamente, porém no que se refere à semelhança entre ambos, um é causa accidental do outro, isto é, ao imaginar a

semelhança entre os dois, o homem ama aquilo que odeia e odeia aquilo que ama, logo, ele ama e odeia algo simultaneamente. No escólio da mesma proposição dezessete, Spinoza apresenta o conceito de flutuação do ânimo, na qual esta nada mais é que o estado da mente que provém de dois afetos contrários, ou seja, é uma variação do *conatus* para o mais ou para o menos concomitantemente, e, segundo o autor da *Ética*, as flutuações do ânimo estão para o afeto assim como a dúvida está para imaginação, na qual Spinoza retoma o escólio da proposição quarenta e quatro da Parte II<sup>69</sup>, onde a imaginação flutuará ao considerar coisa relacionadas a um tempo presente quanto a um tempo passado ou futuro em relação a seu acontecimento. Entretanto, não há nenhuma distinção entre as flutuações do ânimo e a dúvida, a não ser por uma questão de grau. Além de ressaltar o aspecto dinâmico do *conatus*, no que diz respeito à variação de potência, o escólio da proposição dezessete remete também ao caráter mecânico do mesmo, em que a volubilidade do *conatus* é determinada por afetos e afecções que causam uma variação da potência dinâmica do mesmo, como também um esforço para conservar as proporções de movimento e repouso que caracteriza o corpo humano. Sobre este último, Spinoza o apresenta no postulado um da proposição treze da Parte II da *Ética*, para expor a complexidade do corpo humano e sua capacidade de se modificar sem alterar sua natureza, como também no axioma um, após o lema três da proposição treze, ele afirma que corpo está apto a afetar e ser afetado de inúmeras maneiras por outros corpos. Assim, pode-se perceber que um só e mesmo corpo pode ser causa de muitos e conflitantes afetos, que resultam nas flutuações de ânimo.

Portanto, no tocante ao *conatus*, é relevante ressaltar que os homens mesmo na servidão, no padecimento, nas idéias inadequadas, esforçam-se para perseverar na existência, ou seja, seu *conatus* sucede de forma a organizar os encontros que lhes

---

<sup>69</sup> “[...] Suponhamos, assim, uma criança que avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro, de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra vez, Pedro, de manhã. É evidente, pela prop. 18, que, assim que avistar a luz da manhã, a criança, imediatamente, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que viu no dia anterior, quer dizer, ela imaginará o dia inteiro e, juntamente com a manhã, imaginará Pedro; juntamente com o meio-dia, Paulo; e juntamente com a tarde, Simão, isto é, ela imaginará a existência de Paulo e de Simão em relação com um tempo futuro. Em contraposição, se avistar Simão à tarde, a criança relacionará Paulo e Pedro com um tempo passado, ao imaginá-los juntamente com este tempo; e essa sua imaginação será tanto mais constante quanto maior tiver sido a frequência com que os tiver avistado nessa ordem. Mas se, por acaso, algum dia, ela avistar, numa outra tarde, Jacó em vez de Simão, então, na manhã seguinte, imaginará, juntamente com a tarde, ora Simão, ora Jacó, mas não ambos ao mesmo tempo. Pois nossa suposição era que ela tinha visto, à tarde, apenas um deles e não ambos ao mesmo tempo. Assim, sua imaginação flutuará, e a criança imaginará, juntamente com a tarde futura, ora um, ora outro, isto é, ela não considerará nenhum dos dois como certo, mas ambos como futuros contingentes. E haverá, igualmente, uma flutuação da imaginação, no caso da imaginação de coisas que, agora em relação com um tempo passado ou com um tempo presente, consideramos dessa mesma maneira. Como conseqüência, imaginaremos as coisas, tanto as relacionadas ao tempo presente, quanto as relacionadas ao tempo passado ou futuro, como contingentes.” (EII, p44s)

permitam evitar afetos tristes e relações de modificação profunda que os conduzam para morte, como o próprio Spinoza já havia demonstrado na proposição nove da Parte III da *Ética*, na qual afirma que a mente, quer enquanto tem idéias adequadas ou idéias inadequadas, esforça-se para perseverar em seu ser.

## 2.2 Afeto e *conatus*: o desejo como fundamento

Spinoza inicia a prefácio da Parte III da *Ética* apresentando uma crítica a forma como os pensadores antigos tratavam os afetos, que, segundo ele, não compreenderam adequadamente a origem e a natureza destes. Assim, Spinoza pretende explicar através do método geométrico os afetos humanos, concebendo a estes um aspecto relevante<sup>70</sup>, considerando-os tão importante quanto à razão, visto que ambos fazem parte da natureza humana. Entretanto, a condição relevante, a qual Spinoza concebe aos afetos, não é apenas no sentido de compreendê-los, mas de certificar que os homens os sentem e que estes são seres afetivos por natureza.

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais freqüentemente, abominam. E aquele que, mais eloqüente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino. (EIII, prefácio)

---

<sup>70</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. Notas, bibliografia e índices – 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 145. “(103) Espinosa simplesmente reitera o que o leitor já sabe, isto é, a afirmação aristotélica de que a matemática lida com os imóveis e, portanto, sem finalidade. O efeito liberador da matemática reaparece na segunda menção explícita à matemática, feita também num contexto crítico-polêmico, isto é, no Prefácio à Parte III, quando a geometria oferece um paradigma de conhecimento que libera os homens dos preconceitos dos moralistas, particularmente dos teólogos, acerca dos afetos humanos. Tidos preconceitualmente pelo discurso teológico-moral como contra-Natureza, irracionais, vícios em que os homens caem por sua própria culpa, os afetos aparecerão em sua verdade natural porque a demonstração geométrica os tratará como linhas, superfícies e figuras. Dois pontos merecem atenção nesse Prefácio: em primeiro lugar, observa-se que a matemática intervém num contexto semelhante ao do Apêndice da Parte I, isto é, nos dois casos trata-se de preconceitos quanto à vontade livre e seus fins (na Parte I, a vontade livre insondável do *Rector naturae*; na Parte III, o livre-arbítrio do homem desnaturado); em segundo lugar, a seqüência “linhas, superfícies e figuras” indica que se trata da geometria genética”.

Segundo Spinoza, a essência dos modos finitos é sua própria potência, ou seja, seu esforço para perseverar na existência, que exprime em parte a potência infinita de Deus. O *conatus* individual desses modos finitos corresponde nas várias relações que estes estabelecem com outros modos finitos um poder de afetar e ser afetado. Assim, seus respectivos *conatus* são compreendidos como uma variante que muda segundo as relações que eles estabelecem com outros modos e que expressa a sua potência de agir, ou seja, o poder de afetar os demais modos de acordo com sua própria natureza e ser afetado por eles, onde neste sentido Spinoza apresenta a distinção entre a liberdade e a servidão dos indivíduos singulares. Entretanto, é relevante destacar que o *conatus* é sempre uma potência positiva e atual, ou seja, é sempre uma potência de agir, um esforço para manter-se na existência, de modo que o padecimento refere-se apenas ao momento que a força interna do *conatus* torna-se demasiadamente enfraquecida pela ação das forças exteriores, em virtude dos encontros e das relações com outros modos finitos e das afecções que lhe seguem. O padecimento em Spinoza não manifesta algo significativo, mas somente uma resistência diante das relações que caracterizam a singularidade de cada modo finito frente às paixões e às afecções que lhe são contrárias. Portanto, para Spinoza, não existe nada de fecundo naquilo que é contrário aos modos finitos, em particular, no homem, da mesma maneira que não há nada de positivo nos maus encontros e na tristeza, de maneira que ao ser afetado por outro modo finito e padecer por consequência desta relação de afetabilidade, pode-se afirmar que a potência de agir de um indivíduo singular chega ao seu mais baixo grau, o qual o poder de agir suporta os limites e obstáculos externos. Assim, segundo Spinoza, as variações da potência de agir do homem é o que se compreende por afeto<sup>71</sup>, ou seja, aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia a sua potência de agir e, deste modo, o pensador holandês destaca três afetos primários<sup>72</sup>: o desejo, que é o próprio *conatus* mais a consciência, enquanto é determinado a agir de alguma forma; a alegria,<sup>73</sup> que é a

---

<sup>71</sup> Vide nota 61 do Capítulo II.

<sup>72</sup> “*Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles foram dadas. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada um. Portanto, o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da essência do outro. Além disso, a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um – ou seja, seu esforço por perseverar no seu ser – é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada. Ora, por esforço por perseverar em seu ser, enquanto esse esforço está referido ao mesmo tempo à mente e ao corpo, compreendemos o apetite e o desejo. Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um. [...]*” (EIII, p57d)

<sup>73</sup> “*A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior*” (EIII, definições dos afetos)

passagem de uma perfeição menor para uma maior; e a tristeza,<sup>74</sup> que é a passagem de uma perfeição maior para uma menor. Os demais afetos são considerados secundários, pois resultam dos afetos primários, os quais Spinoza afirma não conhecer mais nenhum. Ademais, pode ocorrer que afetos contrários provenham da mesma causa, resultando no que Spinoza chama de flutuações do ânimo, como foi exposto no subtópico anterior. Por conseguinte, os afetos são considerados um tipo de idéia, a qual não representa necessariamente um objeto, mas a variação da potência individual do homem em um determinado estado da duração do seu ser, lembrando que mesmo que tenham como causa o encontro com outros corpos ou a ocorrência de uma idéia na mente, os afetos não se confundem com estas respectivas afecções, pois são como idéias da variação do *conatus* que as acompanham.

Logo, segundo Spinoza, os afetos apresentam uma dinâmica peculiar, pois nem as idéias inadequadas ou as idéias adequadas e tão pouco as afecções corporais podem por si mesmas ter algum domínio sobre os afetos, já que um afeto somente pode ser refreado por outro afeto que lhe seja contrário e mais forte. *“Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”* (EIV, p7), pois enquanto refere-se à mente, o afeto afirma a potência de existir, maior ou menos que antes, do seu corpo, assim, quando a mente é arrebatada por um afeto, concomitantemente, o corpo também é afetado por uma afecção que aumenta ou diminui a sua potência de agir e, ademais, essa afecção corporal obtém de sua própria causa a força para perseverar na existência, a qual só pode ser refreada por outro corpo que a afete com uma afecção contrária e mais forte. Portanto, a mente é afetada pela idéia de uma afecção, ou melhor, por um afeto, que somente pode ser excluído ou refreado por um afeto mais forte e contrário ao primeiro. Assim, as afecções corporais e as idéias dessas afecções somente são causas dos afetos à medida que são acompanhadas de alguma variação na dinâmica afetiva. No entanto, na perspectiva spinozista, definir os afetos como variação da potência do indivíduo não remete a julgá-los moralmente, ao contrário, Spinoza não pretende tratar os afetos como obstáculos, mas como uma *“questão de linhas, de superfícies ou de corpos”*, de modo que independente da intensidade que estes aparecem, eles se inserem na ordem necessária da natureza humana, como variações da potência de agir do indivíduo, resultante dos seus encontros com outras coisas singulares.

---

<sup>74</sup> *“A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”* (EIII, definições dos afetos)

Na proposição dez da Parte III da *Ética*, Spinoza demonstra que não pode existir no corpo humano qualquer coisa que o destrua e, conseqüentemente, a mente, enquanto idéia do próprio corpo, não pode ter a idéia dessa coisa, mas, ao contrário, enquanto idéia do corpo, o que é primordial e primeiro para mente é o esforço para afirmar a existência do seu próprio corpo<sup>75</sup> e assim, *“Uma idéia que exclui a existência de nosso corpo não pode existir em nossa mente, mas lhe é contrária”* (EIII, p10), pois o oposto desta afirmação resultaria em um absurdo no interior do pensamento spinozista, já que o homem é um ser para vida, cujo esforço para perseverar em seu ser, isto é, seu *conatus*, não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido, cuja limitação temporal somente é determinada por alguma causa exterior mais forte e contrária, ou seja, a potência do homem, pela qual ele persevera na existência, somente é limitada pela potência das causas exteriores<sup>76</sup>. Desta forma, Spinoza remete a proposição onze da mesma parte, na qual ele apresenta as definições de dois dos três afetos primários, a alegria e a tristeza, que segundo ele, a mente pode padecer de várias mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que explicam os afetos da alegria e da tristeza, a alegria é uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior, e a tristeza uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor, assim, *“Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a idéia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”* (EIII, p11). Assim, durante todo o tempo que o corpo humano estiver afetado de modo que envolva a natureza do corpo exterior, a mente considerará esse corpo como presente e, conseqüentemente, durante todo o tempo em que a mente humana considerar o corpo exterior como presente, ou seja, enquanto esta o imaginar, o corpo humano estará afetado de uma maneira que envolve a natureza desse corpo exterior, e logo, enquanto a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam

---

<sup>75</sup> “[...] que a idéia que constitui a essência da mente envolve a existência do corpo por todo o tempo que esse corpo existir. Além disso, segue-se, do que demonstramos no corol. da prop. 8 da P. 2 e no seu esc., que a existência presente de nossa mente depende apenas disso: que a mente envolve a existência atual do corpo. Mostramos, finalmente, que a potência da mente, em virtude da qual ele imagina as coisas e delas se recorda, depende, igualmente, do fato de que a mente envolve a existência atual do corpo. Disso se segue que a existência presente da mente e a sua potência de imaginar são eliminadas assim que a mente deixa de afirmar a existência do corpo. Mas a causa pela qual a mente deixa de afirmar essa existência do corpo não pode ser a própria mente, nem tampouco o fato de o corpo deixar de existir. Com efeito, a causa pela qual a mente afirma a existência do corpo não é o fato de o corpo ter começado a existir. Portanto, pela mesma razão, não é pelo fato de o corpo deixar de existir que ela deixa de afirmar a existência desse corpo. Isso provém, na verdade, de uma outra idéia, a qual exclui a existência presente de nosso corpo e, conseqüentemente, a de nossa mente, e que é, portanto, contrária à idéia que constitui a essência de nossa mente.” (EIII, p11s)

<sup>76</sup> *“A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”*. (EIV, p3)

a potência de agir do corpo, este será afetado de muitas maneiras que aumentam ou estimulam sua potência de agir, e conseqüentemente, a potência de pensar da mente também é aumentada ou estimulada e, portanto, a mente esforça-se para imaginar essas coisas. “*A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo*” (EIII, p12). No entanto, Spinoza demonstra na proposição seguinte, proposição treze, que durante todo o tempo que a mente imaginar aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, a potência deste e da mente também serão diminuídas ou refreadas, e continuará a imaginá-las até que imagine outras coisas que excluam a existência das primeiras, ou seja, as potências da mente e do corpo continuarão a ser diminuídas ou refreadas até que a mente imagine outras coisas que excluam a existência das primeiras, assim, “*Quando a mente imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras*” (EIII, p13) e evita imaginar aquilo que refreia ou diminui a potência do seu corpo<sup>77</sup>. Por conseguinte, pode-se constatar que tais questões reafirmam a relação imediata entre afeto e *conatus*, em que o primeiro exprime a variação da potência do segundo, o qual se apresenta como um “termômetro” que demonstra a intensidade do esforço que o homem possui, na medida em que afeta e é afetado pelas coisas exteriores.

No tocante a relação entre afeto e *conatus*, a análise da Parte II da *Ética* é necessária, pois nesta Spinoza expõe seu estudo sobre a natureza da mente humana, que posteriormente contribui para o argumento desenvolvido na Parte III da *Ética*, estabelecendo a ligação entre afeto e *conatus*. A definição de afeto relaciona-se às definições de causa adequada e causa inadequada<sup>78</sup>, ou seja, “*chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser*

---

<sup>77</sup> “*Pelo que foi dito, compreendemos claramente o que é o amor e o que é o ódio. O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da idéia de uma causa exterior. Vemos, além disso, que aquele que ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama. E, contrariamente, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia*”. (EIII, p13s)

<sup>78</sup> CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. – Coleção Logos, Editora Moderna – São Paulo, 2005. pp. 98-99. “*Causa adequada: nosso conatus como causa total do que faz, sente e pensa; somos causa adequada na ação porque nela somos a causa interna necessária do que fazemos, sentimos e pensamos. A virtude e a liberdade consistem em deixarmos de ser causa inadequada e nos tornamos causa adequada. Causa inadequada: nosso conatus como causa parcial do que faz, sente e pensa; somos causas inadequadas na paixão porque nesta somos determinados a fazer, sentir e pensar pela ação de causas externas mais fortes e poderosas do que nós*”.

*compreendido por ela só*” (EIII, definições), que por sua vez está ligada aos conceitos de idéia adequada e de idéia inadequada<sup>79</sup>, em que o estado afetivo do homem depende da proporção de conhecimento da sua própria potência individual, cujo *conatus*, enquanto causa total de suas ações, consiste em o homem agir de maneira adequada, ao contrário, o conhecimento mínimo de sua própria potência individual resulta em um *conatus* como causa parcial, levando o homem ao padecimento. Assim, Spinoza define:

Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que somos causa senão parcial. (EIII, d2)

No que diz respeito ao *conatus*, em qual sentido pode qualificá-lo como potência de agir e potência de existir? Ora, o *conatus* identifica-se com a própria essência atual da coisa, enquanto uma realidade corporal, que sempre busca manter-se na existência, entretanto, essa essência também se identifica com uma realidade mental, que é capaz de ter idéias adequadas acerca dessa existência, lembrando que somente o homem é capaz de ter consciência de sua própria existência, ou seja, apresenta uma capacidade de percepção de todo o seu processo de conhecimento da realidade. Assim, somente o *conatus* humano, que também é uma busca para manter-se na existência, torna-se uma potência ativa de conhecimento, pois o homem tem a capacidade de conhecer toda a dimensão do seu próprio *conatus* de maneira adequada. Desta forma, a noção de perfeição até então exposta pela tradição filosófica como algo transcendente, o qual era necessário procurá-lo em outra realidade<sup>80</sup> para que assim fosse possível chamá-lo de perfeito, não se adequa a estrutura do pensamento spinozista, pois esse ideal de perfeição parte de uma idéia de causalidade final, a qual não se convém imprimir em uma realidade natural permeadas de causas eficientes, na qual a fisicidade manifesta o próprio real. Portanto, o conceito de perfeição apresentado pela tradição filosófica

---

<sup>79</sup> Idem, Op. Cit, pp. 99-100. “*Idéia adequada: a idéia verdadeira de alguma coisa, porque conhece tanto a causa que produz essa coisa quanto a causa que produz a própria idéia em nós. Idéia inadequada: a imagem de alguma coisa sem o conhecimento tanto da causa real da coisa quanto da causa real da própria idéia*”.

<sup>80</sup> Sobre “em outra realidade”, refiro-me ao mundo das idéias de Platão.

adquire um novo sentido, pois em Spinoza, toda e qualquer coisa é perfeita, ou seja, a perfeição é seu próprio ser, ou melhor, sua essência.<sup>81</sup>

Como já foi exposto anteriormente, a alegria, segundo Spinoza, é a passagem de uma perfeição menor para uma maior e a tristeza é a passagem de uma perfeição maior para uma menor, isto é, são as variações no próprio grau de perfeição do ser, em que as afecções corporais que afetam o corpo humano aumentam ou diminuem a potência do ser, que por consequência também aumentam ou diminuem a sua própria realidade. A necessidade de permanecer na existência, tornando sua potência cada vez mais ativa reflete apenas um fundamento essencial de cada ser, que ao contrário, dele retirado, remeteria em sua própria anulação dentro do real. De modo que se pode afirmar que o homem naturalmente tende à alegria, ou melhor, busca a alegria, não dentro de uma perspectiva finalista, mas enquanto uma busca atual e presente que o mantém existente e sempre ativo. Assim, o homem procura aquilo que lhe proporciona maior prazer, onde tal atitude é compreendida como essencial, pois, segundo Spinoza, é exatamente por homem querer, desejar e esforçar-se por algo que ele o julga bom. Portanto, para fincar

---

<sup>81</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. – 3ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. pp. 533-34. “Quando, na mea philosophia, Espinosa insistir em que perfeição vem de perfectus, o que em si mesmo está completo, e que só por abstração imaginativa está referida a exemplares externos, e disser que uma coisa, sem perder a essência e sem mudar de essência, pode passar de uma perfeição menor a outra, maior, ou de uma maior a outra, menor, as idéias de perfeição e de grau de perfeição já mudaram totalmente de sentido: por um lado, a perfeição é inteiramente positiva, jamais referida à privação e à negação; por outro, o grau de perfeição da essência não está referido às essências exemplares nem à hierarquia natural dos seres, mas à variação interna de intensidade da força para existir de uma essência, segundo seja ativa ou passiva. Os graus de perfeição são um diálogo da essência singular com as outras e consigo mesma, na duração, nunca a definição de seu lugar devido segundo modus, species et ordo. Sem dúvida, para Scotus e Suárez, a entidade é “grau intrínseco de perfeições suas” e toda entidade é uma, verdadeira e boa, mas a noção de grau significa que a positividade plena do ser é infinito e que o finito é o que está menos ou mais distante dessa positividade; para que assim não fosse, a univocidade do ser precisaria chegar às últimas consequências, abandonando as afecções transcendentais, a finalidade e a transcendência. A perfectio da Escola, mesmo nas versões scotistas e suareziana, pressupõe um télos – não é outro o sentido do Bem metafísico – e, totalmente consumada em Deus, nos entes finitos é apenas partialitas (Scotus) ou perfectiva (Suárez), e o ponto de vista quantitativo domina o qualitativo, pois é pela quantidade de realidade que se mede a distância maior ou menor da essência finita com relação ao infinito e determina-se sua qualidade; na mea philosophia, o qualitativo domina o quantitativo, uma vez que a realidade da essência singular (ativa/passiva, forte/fraca) explica a quantidade (aumento ou diminuição de perfeição), e o quantitativo não é um critério para comparação entre essências, mas concerne à condição atual da essência. Em outras palavras, quando a metafísica fala em graus de perfeição, pensa em essências no plural – comparação entre uma essência e seu exemplar quidditativo ou realidade objetiva, comparação entre essências de mesmo gênero e de mesma espécie, comparação entre essência finita e infinita –; em contrapartida, quando emprega essa expressão, porque nela está contida a idéia de que perfeição e realidade são o mesmo, Espinosa pensa na essência no singular, falando e m graus de perfeição da essência, atividade maior ou menor, passividade maior ou menor de sua força para perseverar no ser. Porque é uma essência singular atual cujo ser está compreendido nos atributos de Deus e cuja existência resulta da causalidade na ordem necessária da Natureza, a essência finita é intrinsecamente afirmativa, não sendo definida pela negação externa (não ser uma outra), nem pela ameaça da negação interna (estar inclinada para o nada ou, contingente, estar na dependência da possibilidade de aniquilação)”.

uma moral humana, é necessário considerar antes o aspecto essencial do homem, ou seja, seu desejo. No entanto, a tradição filosófica estaria longe de conceber uma moral, na qual o desejo é seu protagonista, pois para ela uma moral somente é possível se o desejo for anulado ou doutrinado, o que para Spinoza é inadmissível. Desse modo, adentrando no campo da ética, a liberdade e a felicidade humana, à luz do spinozismo, distingue-se da liberdade e da felicidade humana da tradição filosófica, a qual concebe a primeira como livre-arbítrio, enquanto para Spinoza, a liberdade consiste na capacidade do homem ser, existir e agir concomitantemente, compreendendo, assim, que o conceito de liberdade está relacionado à metafísica e à física. Enquanto que a felicidade, que até então foi colocada como uma finalidade para o homem, em Spinoza, toma um novo significado, ou seja, tudo o que aumenta a potência de agir do homem e a compreensão da causa desse aumento oferece uma satisfação plenamente essencial, visto que o homem é feliz posto que tem consciência de que pode realizar sua própria liberdade, ou seja, ser, existir e agir simultaneamente.

A tradição filosófica, em especial os platônicos, os estóicos, os neoplatônicos e os cristãos, sempre estabeleceram uma oposição entre a ação e a paixão, colocando-as como um contraste entre virtude e vício, em que aquilo que é considerado bom, ou seja, aquilo que torna o homem virtuoso está sempre fora dele. Ademais, a virtude impele uma conduta prudente nas diferentes situações da vida, onde aqui, pode-se deparar com o princípio do justo meio de Aristóteles, que posteriormente iria influenciar os escolásticos, tornando para estes um princípio universal. Desta forma, segundo a tradição, a ação é sempre uma postura virtuosa diante da vida, isto é, sempre uma ação boa, ao contrário, da paixão, que é um estado onde o homem não tem controle sobre si próprio, entregando-se aos seus próprios desejos e impulsos, que estão desprovidos de clareza e cautela, tornando-se impossível realizar uma ação virtuosa em meio a eles. Entretanto, em Spinoza, a ação e a paixão<sup>82</sup> também são opostas, mas com uma peculiar distinção, não há uma moralidade presente na ética.

---

<sup>82</sup> DELEUZE, Gilles. *Espinoza: filosofia prática*. Tradução Daniel Lins e Fabian Pascal Lins – São Paulo, Escuta, 2002. pp. 33-34. “Não se devem, pois, distinguir apenas as ações e as paixões, mas duas espécies de paixão. O próprio da paixão, em qualquer caso, consiste em preencher a nossa capacidade de sermos afetados, separando-nos ao mesmo tempo de nossa capacidade de agir, mantendo-nos separados desta potência. Mas, quando encontramos um corpo exterior que não convém ao nosso (isto é, cuja relação não se compõe com a nossa), tudo ocorre como se potência desse corpo se opusesse à nossa potência, operando uma subtração, uma fixação: dizemos nesse caso que a nossa potência de agir é diminuída ou impedida, e que as paixões correspondentes são de tristeza. Mas, ao contrário, quando encontramos um corpo que convém à nossa natureza e cuja relação se compõe com a nossa, diríamos que sua potência se adiciona à nossa: as paixões que nos afetam são de alegria, nossa potência de agir é ampliada ou favorecida. Esta alegria é ainda uma paixão, visto que tem uma causa exterior; permanecemos ainda

O que para Spinoza é inaceitável é a compreensão de uma moral baseada na ação e na paixão, onde estas representam uma conduta virtuosa e viciosa, respectivamente, cujo fundamento está na subtração ou anulação dos desejos humanos, considerados como uma perturbação da ordem natural. Segundo Spinoza, qualquer supressão dos desejos humanos reporta a um ataque contra a essência humana, pois o desejo é seu próprio ser, não permitindo qualquer julgamento de valor ao que o homem deseja para si, pois se deseja é porque não pode deixar de desejá-lo tal como atualmente deseja, de modo que o desejo é a própria essência humana. Assim, o desejo, enquanto essência do homem, ou seja, seu *conatus* é determinado a agir de certa maneira em razão de uma dada afecção, e nesta perspectiva a ação e a paixão não são mais determinadas dentro de um aspecto moral, pois, apesar de continuarem opositivas, a ação favorece e a paixão prejudica a realidade física do homem, já que para um corpo padecido existe concomitantemente uma mente padecida. No início do prefácio da Parte IV da *Ética*, Spinoza chama de servidão a impotência do homem em refrear e regular seus próprios afetos, cuja submissão o conduz ao acaso, visto que seu poder está constrangido ao extremo, levando-o a fazer o pior, ainda que perceba o melhor para si<sup>83</sup>. Desta maneira, tal afirmação implica em uma inovação spinozista, pois a ligação entre o corpo e a mente é tão profunda e estreita que ambos são ativos ou passivos em conjunto, não havendo uma supremacia de um sobre o outro. Entretanto, ao naturalizar as paixões e considerar o bom e o mau como relativos e dependentes inteiramente da qualidade dos desejos humanos, isto não significa assegurar que todos os efeitos destes são positivos, ao contrário, a paixão apenas aumenta imaginariamente a força do *conatus* e a diminui verdadeiramente. Assim, a servidão não se origina dos afetos, mas das paixões, cujo padecimento ou passividade humana são determinados pelas coisas exteriores que operam como causa dos desejos humanos, tornando o *conatus* enfraquecido e submetido às forças externas, sujeitando-se a elas imaginando submetê-las; e, por consequência, na proposição dois da Parte IV da *Ética*, Spinoza apresenta uma razão para o padecimento, que segundo ele, o homem padece quando ocorre algo nele, do qual ele próprio não é causa total, mas apenas causa parcial, ou seja, algo que não pode ser inferido

---

*separados de nossa potência de agir, não a possuímos formalmente. Esta potência de agir não deixa de aumentar de modo proporcional, "aproximamo-nos" do ponto de conversão, do ponto de transmutação que nos tornará senhores dela, e por isso dignos de ação, de alegrias ativas".*

<sup>83</sup> *"Chamo de servidão 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. [...]"* (EIV, prefácio)

exclusivamente das leis de sua natureza. *“Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”* (EIV, p2).

Segundo Spinoza, a essência de uma paixão não pode ser definida unicamente pela natureza humana, ou seja, a potência de uma paixão não pode ser definida pela força com a qual o homem esforça-se para perseverar no seu ser, mas deve ser definida pela potência, em comparação com a do homem, da causa exterior. *“A força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior”* (EIV, p5). Portanto, essa força é capaz de superar a potência humana. *“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”*. (EIV, p6). De modo que fica a questão, como o homem torna-se causa adequada? Ora, buscando conhecer a si mesmo e as coisas que o rodeiam, e para tal condição, é necessário que o homem conheça a sua própria essência, ou seja, seu *conatus*, assim, Spinoza afirma que *“Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato”* (EIV, p21), isto é, o desejo de viver e de agir bem é a própria essência do homem. Portanto, não se pode compreender outra virtude<sup>84</sup>, a não ser o esforço para se conservar, pois, ao contrário, se fosse possível conceber outra virtude primeira e anterior a essa, a essência humana seria concebida como primeira a si própria, o que é completamente incoerente. Desta forma, o esforço para se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. *“Não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta (quer dizer, ao esforço por se conservar)”* (EIV, p22).

Nesta perspectiva, o centro da *Ética* encontra-se no *conatus*, enquanto princípio primeiro e único da virtude, termo este utilizado por Spinoza em seu sentido literal, ou seja, a partir do próprio sentido etimológico de força interna, afastando-se, assim, do sentido moral de valor e de exemplo a ser seguido. Portanto, a virtude do corpo é a possibilidade deste poder afetar e ser afetado pelos demais corpos de inúmeras maneiras simultaneamente, pois, segundo Spinoza, os corpos são indivíduos que se determinam pelas suas proporções de movimento e repouso e pelas relações estabelecidas com os

---

<sup>84</sup> *“Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”* (EIV, d8)

outros corpos, dos quais se nutrem, fazendo o mesmo para com eles. No entanto, a virtude da mente, isto é, seu próprio *conatus*, é pensar, ou seja, a força da mente é sua capacidade de pensar e interpretar as imagens do seu corpo e dos corpos exteriores, convertendo-os em idéias propriamente ditas. Deste modo, somente a mente é capaz de causar idéias, visto que para ela, conhecer é agir, e agir é conhecer. Ademais, o desejo, assim, como os outros modos do pensar, definidos pelo nome de afetos do ânimo, somente podem existir mediante, no mesmo indivíduo, a idéia de coisa desejada, de modo que na paixão, a coisa desejada surge como um fim externo, enquanto na ação, a idéia de coisa desejada vem embutida ao próprio ato de desejar, em que o homem se identifica como causa, buscando compreender adequadamente aquilo que ocorre em si mesmo e no objeto do desejo, logo, pode-se afirmar que o processo intelectual desenvolve-se no interior do próprio desejo, ou melhor, a virtude apresenta dois aspectos, pelos quais, um seria a causa adequada dos desejos, dos apetites e das idéias e o outro seria a nova relação com a exterioridade, da qual se desprende dos laços imaginários ameaçadores que determinam uma carência. Por conseguinte, é no fortalecimento do *conatus* que se encontra a razão para que o homem torne-se causa adequada de seus desejos e de suas idéias na mente e dos apetites e das imagens no corpo, concebendo, assim, um caráter inovador ao Spinoza, que estabelece a possibilidade de fortalecimento do *conatus* a partir dos próprios afetos e não sem eles, em que através do fortalecimento destes e do enfraquecimento das paixões que consiste a vida ética, na qual o fortalecimento e o enfraquecimento referem-se à intensidade dos graus de potência do *conatus*, ou melhor, da potência de agir.

À medida que as paixões são enfraquecidas, dando espaço para o fortalecimento dos afetos, a potência do *conatus* aumenta, de modo que o desejo e a alegria providos deles tendem a subtrair a passividade humana, preparando o homem para a atividade. No entanto, o primeiro momento desta atividade manifesta-se quando a mente percebe que sua própria potência de agir, ou seja, pensar e conhecer, são sentidos como o mais forte dos afetos, o mais forte desejo e a mais forte alegria, pela qual a mente compreende sua própria essência, assumindo-a verdadeiramente. Assim, é possível perceber a distinção entre a potência de pensar da mente e a potência imaginante e memoriosa do corpo, pois os pensamentos na mente encadeiam-se como as imagens no corpo, porém uma idéia diferencia-se de uma imagem, pois a primeira é um conhecimento verdadeiro das causas das imagens e das idéias, ou mais, o conhecimento adequado da natureza da mente e do corpo e da relação de ambos com a Natureza.

Assim, a *Ética* de Spinoza exhibe um aspecto de reflexão, ou seja, um movimento de interiorização para compreensão dos afetos e afecções que afligem o homem, onde a partir de tal deliberação é possível eliminar as causas externas imaginárias e descobrindo-se como causa real e total dos seus desejos e apetites. Logo, a possibilidade da atitude reflexiva da mente encontra-se na própria estrutura de sua afetividade, em que o desejo da alegria estimula a ação e ao conhecimento, visto que o homem não pensa e não age contra os afetos, mas em razão deles, permitindo afirmar que quanto mais apto for o corpo, mais a mente compreenderá um número enorme de idéias, as quais consentem a possibilidade da mente entender-se como idéia da idéia do corpo, ou seja, um poder de reflexão alcançada pelo pensamento sobre si mesma, sobre seu corpo e sobre Natureza. E é neste sentido que consiste a liberdade, isto é, quando o homem torna-se causa eficiente interna de seus desejos, apetites, idéias e ações, e em contrapartida, a felicidade é quando o homem se reconhece com atividade plena, não sendo apenas uma parte no todo da Natureza, mas tomando parte desta atividade infinita.

### **2.3 Autoconservação e liberdade**

No que concerne ao pensamento spinozista, o termo autoconservação, que envolve a noção de *conatus*, não se refere apenas a busca para manter-se na existência, como a própria noção de senso comum tenta aplicar, mas vai além de tal definição, ou seja, a expressão autoconservação apresenta-se atrelada ao conceito de *conatus*, porém com uma distinção peculiar em relação a outros autores, que ligavam o termo somente a uma idéia mecanicista de inércia, que, no entanto, Spinoza também imputará, mas com um aspecto diverso e complementar, remetendo a continuidade coerente de seu pensamento, isto é, o *conatus* spinozista não somente se reduz a elementos físicos, mas também a princípios metafísicos, relacionando os seres finitos à potência de Deus. Nessa perspectiva, o termo autoconservação é definido como um esforço interno e natural do ser para perseverar na existência, cuja verdadeira compreensão desse esforço refere-se ao homem tornar-se causa adequada de suas idéias, atitudes e sentimentos, deliberando adequadamente sobre tais questões, em outras palavras, quando a partir de sua natureza segue algo que pode ser apreendido clara e distintamente somente por ela. Por conseguinte, a partir do entendimento do conceito de autoconservação, ou melhor, de *conatus* como possibilidade de ação do homem, enquanto causa total de seus pensamentos, afetos e comportamento, origina-se o fundamento primordial da liberdade,

em que somente é livre, aquele que se torna agente ou sujeito de suas ações, segundo a causalidade interna de seu *conatus*.

A definição de *conatus* é inserida por Spinoza na Parte III da *Ética*, na qual o pensador holandês expõe no início do prefácio sua crítica a outros autores pelas tentativas de descrever os afetos de maneira rebaixada, considerando-os com algo que deve necessariamente ser apartado do ser humano como forma deste alcançar o “correto modo de vida”. No entanto, Spinoza tem como objetivo expor minuciosamente as ações e os apetites humanos com pleno grau de realismo, não os menosprezando e descrevendo-os como exatamente são, de modo que ao tratar e demonstrar nas proposições iniciais da citada parte questões referentes a passividade e a atividade do corpo e da mente humana, o filósofo introduz o conceito de *conatus* na proposição seis da Parte III, definindo-o como um esforço para perseverar em seu ser, e na proposição seguinte, proposição sete, afirma que esse esforço é a essência atual da coisa, e desse modo, o *conatus* reporta imediatamente aos modos finitos, enquanto essências singulares, que inseridas como potências em seus respectivos atributos expressam a potência de maneira certa e determinada de Deus. Todavia, em qual sentido pode-se atribuir o esforço em perseverar no ser dos modos finitos? Tal sentido alude a algumas respostas que por fim não expõe o caráter inovador a qual Spinoza concerne ao termo dentro de seu próprio sistema. A princípio, o *conatus* pode ser exibido apenas como um esforço para conservação de um certo estado, o que alude a dizer que tal compreensão alega somente a uma tentativa de manter-se vivo, isto é, de não morrer. Em Spinoza, o *conatus* apresenta-se como uma forma de “aprimorar”, por assim dizer, a potência humana na busca de uma perfeição maior, concebendo isto como um esforço permanente para o aumento da potência do indivíduo, em razão disso, o filósofo holandês define a alegria como a passagem de uma perfeição menor para uma maior e a tristeza como a passagem de uma perfeição maior para uma menor. Assim, o *conatus* humano, ou melhor, o esforço, pode ser entendido como uma busca por aquilo que é útil, isto é, aquilo que melhor concorda com a sua natureza, implicando, assim, que o homem esforça-se para ter o máximo possível de alegrias.

Como já foi apresentado neste presente capítulo, Spinoza compreende como bem aquilo que é útil ao homem e mal aquilo que o impede de desfrutar de algum bem<sup>85</sup>,

---

<sup>85</sup> “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”. (EIV, definições)

assim, estas noções poder ser deduzidas como aquilo que determina alegrias ou tristezas ao ser humano, o qual considera como bom aquilo que ele deseja, ou melhor, aquilo que lhe é útil, que aumenta sua potência de agir, causando-lhe alegria, e como mau aquilo que diminui ou refreia sua potência de agir, causando-lhe tristeza, de modo que estes acontecimentos são compreendidos a partir do *conatus*. Entretanto, como também já foi exposto anteriormente, as alegrias, ou melhor, os afetos alegres podem advir da condição de passividade, a qual o homem talvez esteja, e neste caso, há um aumento ilusório da potência de agir humana, que provém não de sua própria natureza, mas de algo externo, através das paixões, visto que a potência de uma paixão não pode ser definida como algo que procede unicamente da natureza humana, mas como aquilo que deriva da potência da causa exterior em comparação com a potência do homem. Por conseguinte, Spinoza atesta que sob o domínio das paixões, o homem tem um conhecimento imaginativo e parcial das coisas e de si mesmo, pois enquanto a mente tem idéias inadequadas ela necessariamente padece, e age, enquanto tem idéias adequadas.

Segundo Spinoza, o homem sempre busca aquilo que lhe é bom, ou seja, aquilo que lhe é útil, mesmo na passividade, porém nesta última, em especial, não há uma compreensão adequada daquilo que de fato lhe é útil, estando o homem privado do conhecimento verdadeiro das coisas. Por isso, o pensador holandês afirma que o conhecimento adequado daquilo que é verdadeiramente útil ao homem somente pode originar-se na razão, constatando que o esforço concernente ao *conatus* é apenas bem sucedido por meio da razão, visto que a vida submetida às paixões é volúvel, lembrando que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto, pois isso é apenas possível na medida em que o afeto, e somente enquanto tal, for mais forte e contrário ao afeto a ser refreado. Deste modo, pode-se compreender que o *conatus* spinozista não se refere apenas ao simples ato de manter-se vivo, mas também pode-se atribuir o caráter de atividade, ou seja, ao pensar adequadamente, o homem torna-se ativo, já que suas ações e idéias sucedem único e verdadeiramente de sua natureza. No entanto, os homens sempre buscarão através de qualquer meio aquilo que os proporcionam alegrias, porém esta busca é mais bem realizada através da razão. Portanto, em Spinoza, o esforço de aumento da potência de agir adquire um novo sentido, isto é, ao torna-se cada vez mais ativo, o homem necessariamente conserva seu próprio ser, elevando a potência de agir do corpo e da mente e deixando de agir por meio do constrangimento das forças externas. Neste

sentido, Spinoza também compreende a liberdade, pois no momento que o homem torna-se agente ou sujeito de suas ações, autodeterminando-se, esse esforço remete a sua liberdade, segundo a força interna do seu *conatus*, já que a autoconservação, enquanto atividade, pressupõe necessariamente um aumento da potência de agir, diminuindo concomitantemente a possibilidade do homem ser sucumbido por causas externas.

Todavia a idéia de autoconservação, enquanto ser ativo, e a noção de autoconservação como apenas uma forma de manter-se vivo apresentam algumas diferenças peculiares, na qual uma postura passiva pode tornar-se uma estratégia, de certo modo, beneficente para a conservação da existência do que uma atitude ativa e forte, ou seja, um homem submetido ao poder de outro homem, do qual sofre ameaças e opressões, talvez tenha mais possibilidade de permanecer vivo, sujeitando-se ao poder daquele. Entretanto, compreender a noção de autoconservação, enquanto forma de apenas permanecer vivo, não se adequa ao conceito de autoconservação spinozista, pois impossibilita uma conciliação com a noção de liberdade, contradizendo algumas afirmações apresentadas por Spinoza na Parte IV e V da *Ética*, onde ele predispõe e desenvolve a questão da liberdade humana. Logo, de acordo com Spinoza, a autoconservação não é somente manter-se vivo, mas torna-se ativo. Para que exista uma possibilidade de adequação entre as duas noções de autoconservação, é primordialmente necessário o entendimento do termo indivíduo em Spinoza, o qual pode ser percebido a partir das determinadas proporções de movimento e repouso das respectivas partes de um corpo, proporções que correspondem à natureza deste. Portanto, a autoconservação do indivíduo pressupõe a preservação destas proporções de movimento e repouso, de modo que conserve sua natureza sem qualquer mudança de forma, estabelecendo, assim, um sentido mais completo e formal, ou seja, a idéia de individualidade, enquanto unidade causal, na qual o indivíduo não é determinado apenas pelo fator externo, a partir de uma agregação de componentes, mas também do elemento interno, enquanto uma reunião de componentes, reportando, assim, que a individualidade, entendida como o esforço que pertence ao indivíduo, não é somente uma concatenação de acontecimentos, mas é a definição singular que se realiza. De modo que é salutar destacar que o *conatus* spinozista não se reduz apenas aos elementos físicos, mas também aos princípios metafísicos, os quais exigem uma retomada de alguns pontos da ontologia e da epistemologia apresentados nas duas primeiras partes da *Ética*.

A Parte I da *Ética* apresenta os pressupostos da ontologia spinozista, na qual o pensador holandês expõe tudo o que remete a Substância única. Primeiramente, o que se

pode perceber são as inovadoras características desta concepção moderna de Substância, enquanto um ser que se auto-determina, causando a si mesmo, ou melhor, *“Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”* (EI, d1), definição, que possibilita a compreensão de Substância, enquanto Substância, como também afirma a existência necessária desta. Além disso, a noção de *causa sui* concede a possível identificação entre aquilo que é e aquilo que é concebido, ou seja, torna viável a identidade daquilo que a coisa é com aquilo que o entendimento finito obtém da coisa, pois, segundo Spinoza, o entendimento infinito e o entendimento humano somente diferenciam-se quantitativamente, e a semelhança qualitativa é devida à natureza da causa, isto é, imanente. Logo, devido à característica imanente da causa, pode-se afirmar que o entendimento humano é uma parte do entendimento infinito, mesmo mantendo as diferenças quantitativas, ou seja, o entendimento infinito tudo entende e o entendimento humano conhece apenas as coisas que lhe são dadas. Portanto, as diferenças quantitativas estão na capacidade de possuir idéias adequadas, isto é, infinitas em Deus e limitadas no homem. Assim, a partir de tal princípio já determinado na definição três da Parte I da *Ética* *“Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”*, Spinoza afirma que substâncias com atributos diferentes são independentes entre si, pois devem existir em si mesmas e por si mesmas, a qual o conceito de uma não envolve o conceito da outra, de modo que é impossível haver duas ou mais substâncias com o mesmo atributo. Portanto, o filósofo holandês afirma que Deus é uma substância, pois possui infinitos atributos que exprimem a sua essência eterna e infinita, de modo que é impossível haver duas substâncias com o mesmo atributo, e, logo, ao possuir todos eles, Deus é a única substância.

Deus possui infinitos atributos, que por sua vez possuem os modos, que são efeitos necessários produzidos pela potência daqueles. Os modos estão divididos em modos infinitos e modos finitos, os primeiros ainda subdividem-se em modos infinitos imediatos, que são modificações diretas dos atributos divinos, isto é, não necessitam de nenhum meio para que resultem dos atributos, e em modos infinitos mediatos que são todas aquelas modificações que resultam dos modos infinitos imediatos, ou seja, *“O que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve existir*

*necessariamente e ser infinito*” (EI, p22), enquanto os modos finitos são todas as coisas singulares. Dos infinitos atributos divinos, os homens percebem somente dois, o Pensamento e a Extensão, cujos modos infinitos imediatos são o intelecto divino e as leis físicas de movimento e repouso<sup>86</sup>, respectivamente, e são essas relações de movimento e repouso que irão determinar o diferencial entre o conceito de *conatus* em Spinoza e em outros autores. No tocante a potência de Deus, esta se identifica com a própria essência divina, pois Spinoza reconhece Deus como Substância, a qual é entendida como aquilo que existe em si e por si é concebido e, sendo assim, Deus causa a si mesmo, ou seja, causa a sua própria essência, que nada mais é que a complexa dimensão do todo. A partir da força de sua própria potência que é idêntica a sua essência, Deus produz todas as coisas, porém, mesmo que exista uma relação de dependência entre Deus e seus modos, estes apresentam uma potência interna e individual, que são, em parte, expressões da potência divina. “*Segue-se, com efeito, exclusivamente da necessidade da essência de Deus que Deus é causa de si mesmo e causa de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência*” (EI, p34d)

Existem duas questões relevantes no que concerne a Parte II da *Ética* como auxílio da análise da relação entre autoconservação e individualidade, enquanto ser ativo do *conatus*. A primeira seria a afirmação spinozista de mente como idéia do corpo, a qual o homem é definido pela relação de uma mente e de um corpo, relação não causal, porém isomórfica, ou seja, estão sob as mesmas leis e sob os mesmos princípios, mas expressos distintamente, certificando assim o paralelismo entre o atributo Pensamento e o atributo Extensão. A segunda é as considerações acerca das proporções de movimento e repouso, enquanto relação com o termo individualidade, no que concerne a conservação dessas proporções como forma de manter a sua natureza. As afirmações da Parte I, apresentadas nos dois últimos parágrafos, e da Parte II da *Ética* serão relevantes para contextualização do *conatus* no interior do pensamento spinozista, visto que este termo é descrito com um esforço atual inerente a natureza das coisas singulares, ou melhor, é a própria essência destas, permitindo, em contrapartida,

---

<sup>86</sup> O modo infinito imediato do atributo pensamento é o intelecto divino, ou seja, a idéia de Deus, que compreende as leis necessárias que encadeiam os diferentes modos de pensar. Logo, é impossível admitir o atributo pensamento sem a idéia de Deus, já que o ato de pensar não pode deixar de exprimir a essência pela qual também é constituída pelo atributo pensamento. O modo infinito imediato do atributo extensão é o movimento e o repouso, pois se trata das leis da natureza que determinam a organização causal das coisas e as várias relações de movimento e repouso existentes na natureza.

compreender que este esforço não se trata de apenas um aspecto físico, mas também metafísico de caráter imanente. Entretanto, é impossível não se atentar ao princípio físico do termo *conatus*, no que se refere à conservação das relações de movimento e repouso, pois segundo Spinoza, o indivíduo é descrito pela participação conjunta de todas as suas partes para um mesmo efeito, o que aproxima, em parte, o pensador holandês a outros autores<sup>87</sup>, quando conceituam o *conatus* a partir do princípio de inércia, como forma dos objetos manterem suas relações de movimento e repouso. No entanto, existe uma sutil e significativa diferença entre a noção do *conatus* spinozista e dos demais autores, pois, enquanto estes últimos afirmam que o *conatus* é a conservação das relações de movimento e repouso, Spinoza afirma que tal conservação consiste nas proporções das relações de movimento e repouso, proporções estas que devem necessariamente ser conservadas como forma do indivíduo manter sua própria natureza, já que são essas proporções que irão estabelecer que várias causas contribuam para um mesmo efeito. Assim, é de acordo com tal afirmação que o filósofo holandês compreende a individualidade.

É neste sentido que o *conatus* spinozista adquire uma acepção mais formal, pois cada modo finito apresenta uma essência singular, a qual deve ser entendida como uma potência que conseqüentemente produz efeitos. Lembrando, que a produção de efeitos liga-se imediatamente as proporções de movimento e repouso que as partes de um corpo

---

<sup>87</sup> LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes e o conatus: da física a teoria das paixões*. Disponível em [http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discursos/pdf/D31\\_Hobbes\\_e\\_o\\_conatus.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discursos/pdf/D31_Hobbes_e_o_conatus.pdf). Acesso em 13/12/2010. pp. 419-20. “O nascimento da definição hobbesiana do *conatus* por uma espécie de deslocamento semântico da noção de inclinação, empregada por Descartes. Se o termo *conatus* está aqui no lugar da idéia cartesiana de que o movimento da luz se faz segundo uma inclinação prévia ao movimento, o conceito de *conatus* servirá a Hobbes como instrumento para pensar toda a determinação ao movimento como a determinação de um movimento atual, eliminando assim qualquer vestígio da antiga idéia de uma potencialidade do movimento. Como indicou J. Bernhardt, o que Descartes chama de inclinação no primeiro discurso da *Dioptrica* é a “estrutura do meio” (Bernhardt 2, p. 436), um “campo virtual de retilinidade” (id., *IBID.*, p. 437), que fornece as determinações espaciais do movimento da luz, antes de sua transmissão efetiva. Ora, Hobbes é avesso a esta forma de potencialidade do movimento. Toda determinação do movimento, incluindo sua direção, é uma determinação do próprio movimento – no caso dos raios luminosos, uma determinação do movimento de sístole e diástole dos corpos luminosos. Não há, portanto, nenhuma causa responsável pelas determinações do movimento além dele próprio. Esta mesma idéia serve para explicar a tendência à queda dos corpos pesados. Trata-se de uma tendência perfeitamente atual, isto é, de um movimento para baixo efetivamente presente nos corpos pesados, visto que a direção do movimento é dada no próprio movimento, não por uma inclinação previamente inscrita no corpo, nem, tampouco, por uma estrutura do espaço, como quer Descartes. O *conatus*, entendido por Descartes como uma inclinação, isto é, como uma estrutura prévia do movimento, será então para Hobbes uma determinação de um movimento atual – o que conduz à tese de que os corpos possuem em si movimentos imperceptíveis, cuja presença é necessário supor para explicar por que, uma vez retirados certos obstáculos, eles se movem em uma determinada direção. Esta direção não é senão a direção do movimento imperceptível de suas partes internas. [...] O *conatus* é, portanto, o substituto da noção de inclinação, entendida como um princípio ou como uma determinação do movimento que lhe é distinta, isto é, que não é ela mesma movimento”.

mantêm entre si, pois estas são determinadas por um conjunto de causas que cooperam para um mesmo efeito. Assim, a essência do indivíduo relaciona-se diretamente com essas proporções, a qual Spinoza denomina de forma, que pode manter-se mesmo que as partes que compõem o indivíduo tornem-se maiores ou menores ou se removam, desde que estas proporções se conservem. Portanto, a essência se exprime como um conjunto organizado de causas que concorrem para um efeito, cuja necessidade da conservação das proporções de movimento e repouso, permite afirmar que o esforço para perseverar no ser é exatamente o esforço para conservar essas proporções, de modo que o *conatus* spinozista adquire um caráter não somente físico<sup>88</sup>, mas também ontológico, já que a potência da Substância se expressa na potência dos indivíduos, enquanto conservação das proporções de suas partes.

A partir das considerações anteriores, a compreensão da relação entre autoconservação e liberdade torna-se mais fácil, pois a potência dos modos finitos é a capacidade de afetar e ser afetado por inúmeros outros modos, capacidade que está diretamente ligada a forma do indivíduo, ou seja, as proporções das relações de movimento e repouso, que devem permanecer constantes, já que se referem a essência do próprio indivíduo. Entretanto, o que varia são os seus afetos que transitam de um estado para o outro, em virtude da variação correlativa dos corpos afetantes, na qual o *conatus* se realiza de maneira mais adequada nas afecções ativas, pois a essência é uma potência de agir. Assim, ao perceber que o esforço para perseverar no ser refere-se ao aspecto formal do indivíduo, ou seja, as proporções de movimento e repouso de suas partes, e a busca para torna-se um ser ativo, fica mais fácil entender porque este aspecto remete a um esforço constante do aumento de sua potência, pois o que deve ser mantido na existência não é o indivíduo no sentido vulgar do termo, mas a individualidade equivalente à essência, que por várias vezes é prejudicada pela passividade e pelas tristezas causadas pelas forças externas, tornado o homem inerte. Portanto, o *conatus* deve ser concebido como um esforço para torna-se ativo ou sujeito autônomo, isto é, causa adequada de suas ações e idéias e, logo, livre, já que Spinoza entende a liberdade como autodeterminação, que em última hipótese, pode-se considerar que, ao exprimir de maneira certa e determinada a potência de Deus, os modos finitos esforçam-se para

---

<sup>88</sup> GLEIZER, M. *Spinoza e a Afetividade Humana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005. p. 31. “Podemos considerar que, nos objetos comuns, o *conatus* acaba se confundindo com a inércia, devido à simplicidade destes corpos, que faz com que o seu ser se confunda com seu estado”.

tornarem-se livres e ativos, já que procedem de Deus, que é um ser absolutamente livre e ativo.

[...] que infinitas coisas se seguem exclusivamente, de maneira absoluta, da necessidade da natureza divina, ou, o que é o mesmo, exclusivamente das leis de sua natureza. Demonstramos, além disso, na prop. 15, que nada pode existir nem ser concebido sem Deus, mas que tudo existe em Deus. Não pode existir, pois, fora dele, nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir. Logo, Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém. [...] Segue-se, em segundo lugar, que só Deus é causa livre. Pois só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza. Logo, só ele é causa livre. [...] Tudo que existe, existe em Deus. Não se pode, por outro lado, dizer que Deus é uma coisa contingente. Pois, ele existe necessariamente e não contingentemente. Além disso, é também necessariamente, e não contingentemente, que os modos da natureza divina dela se seguem, quer se considere a natureza divina absolutamente, quer se considere como determinada a operar de uma maneira definida. Ademais, Deus é causa desses modos não apenas enquanto eles simplesmente existem, mas também enquanto se os considera como determinados a operar de alguma maneira. Pois, se não são determinados por Deus, é por impossibilidade, e não por contingência, que não determinam a si próprios; se, contrariamente, são determinados por Deus, é por impossibilidade, e não por contingência, que não convertem a si próprios em indeterminados. Portanto, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente. (EI, p17dc2; p29d)

O eixo central dessa discussão é o verdadeiro conceito do termo indivíduo na estrutura do pensamento spinozista, que somente pode ser entendida a partir do aspecto formal de individualidade, que se afasta completamente do sentido de indivíduo do senso comum, ou seja, de uma pessoa qualquer. Segundo Spinoza, a individualidade é compreendida como uma concorrência de causas para um mesmo efeito, o que alega afirmar sobre a relação interna entre esta concepção e a de ser ativo, ou melhor, de atividade, que é o princípio fundamental para o entendimento da ligação entre autoconservação e liberdade, já que esta definição apresenta um indivíduo autônomo e ativo, ao contrário do senso comum, cuja conceituação desaparece. Por conseguinte, a autoconservação do indivíduo baseia-se na conservação de sua própria individualidade, isto é, na sua capacidade de ser ativo, implicando um sentido claro ao esforço de aumento de sua própria potência, já que este esforço realizado de maneira adequada torna o ser cada vez mais ativo e, assim, na perspectiva spinozista, conservar a sua individualidade está imediatamente vinculado ao aumento de sua potência, na qual a

conciliação entre autoconservação e liberdade parece mais evidente, pois não expõe nenhuma contradição no interior do pensamento spinozista, principalmente no que se refere ao tema central da *Ética*, a liberdade, como forma de tornar o homem cada vez mais ativo através do conhecimento verdadeiro de suas ações e de seus afetos, de modo a afastá-lo da passividade proporcionada pela forças externas, aumentando a potência de agir do seu corpo e da sua mente. Assim, ao conservar a sua capacidade de ser ativo, o homem implica em um esforço para aumentar sua própria potência, tornando-se mais ativo e conseqüentemente livre, pois segundo Spinoza a liberdade identifica-se com a autodeterminação.

Evidentemente, a individualidade e a existência não são coisas que devem ser concebidas de maneira apartada, pois a primeira refere-se à extensão formal do indivíduo, isto é, as proporções das relações de movimento e repouso que constituem as partes do corpo de um indivíduo existente na duração, onde neste sentido, pode-se afirmar que o *conatus* é a essência atual deste, pois é um esforço para conservar as proporções de tais relações. Assim, a conservação da individualidade do ser consiste em mantê-lo na existência, porém com uma pequena ressalva, já que esta permanência na existência adquire um sentido mais complexo em Spinoza, pois apresenta uma relação direta com a dimensão formal do ser, visto que o indivíduo somente pode conservar sua individualidade, tornando-se um ser ativo, de modo que ao se conservar de maneira inadequada, ou seja, à custa de uma vida passiva e serva, na qual experimenta constantemente as flutuações do ânimo não conhecendo adequadamente a si mesmo e aquilo que o cerca, não estará se conservando. Entretanto, a compreensão do *conatus* como um simples desejo ou vontade de manter-se vivo não elucida satisfatoriamente a relação evidente entre liberdade e autoconservação no pensamento spinozista, aliás, apenas contribui para um possível entendimento errôneo dos termos, de modo que ao conceber o apetite, enquanto *conatus* referente à mente e ao corpo na preservação da estrutura formal do ser, buscando aquilo que aumenta sua respectiva potência, ou seja, aquilo que lhe é útil, pode-se perceber que a passividade derivada das forças externas que refreiam a potência de agir do ser corrompe a sua individualidade, a qual é apenas beneficiada diante daquilo que aumenta sua potência de agir, isto é, das alegrias ou daquilo que lhe é útil, cooperando assim para a realização do *conatus*, embora este realiza-se de maneira mais adequada por meio da razão. A busca por aquilo que é útil, ou seja, o que é bom desencadeia uma série de deduções que partem da idéia única de mera sobrevivência, dando ao *conatus* uma falsa aparência de preservação do indivíduo

no sentido vulgar, pois as ações cotidianas são variavelmente triviais, contribuindo para um falso entendimento da verdadeira complexidade do *conatus*.

No entanto, o entendimento adequado do *conatus* não advém de situações simplórias do cotidiano, como a alimentação ou o sustento, pois estes já estão inseridos no esforço de preservação da individualidade, enquanto auxílio da sobrevivência do homem, de modo que o verdadeiro sentido do termo *conatus*, enquanto atividade, somente é nítido em circunstâncias mais complexas, por exemplo, de um homem que se submete a opressão de outro para manter-se vivo. A princípio, o homem oprimido não estaria preservando sua essência singular, ou seja, não estaria sendo ativo, ao contrário daquele que mesmo correndo risco de morte, não se submete a condição opressora. Entretanto, no segundo caso, o homem estaria colocando em risco sua própria vida, conduzindo-a a morte, o que contradiz o pensamento spinozista no que se refere ao homem ser um ser para vida, cuja morte não é algo pensado, visto que “*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*”<sup>89</sup> (EIV, p67). Nesta perspectiva, a submissão é um mal menor diante de um mal maior, que é a morte, sendo a primeira situação uma hipótese mais viável, já que neste sentido, conduzido pela razão, o homem buscará, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor<sup>90</sup>. Ademais, tanto nas ações simples quanto nas ações complexas o esforço para manter-se vivo é o mesmo, a diferença está nas circunstâncias as quais o homem se encontra, ou seja, nas várias situações ditas boas ou más, como também na variação da potência deste, que muitas vezes baseia-se na passividade, em outras palavras, o homem julga algo útil, a partir da compreensão inadequada de si mesmo e das coisas externas a ele. Por conseguinte, surge uma idéia equivocada de dois esforços simultâneos atuando no *conatus*, um de busca para manter-se vivo e o outro visando à virtude, noção esta que gerou algumas discussões em razão da concepção moral a qual o termo é inserido, pois, como conciliar a busca pela sobrevivência com a virtude? Esta adequação surge em Spinoza, a partir da

---

<sup>89</sup> “*O homem livre, isto é, aquele que vive exclusivamente segundo o ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte; em vez disso, deseja diretamente o bem, isto é, deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade. Por isso, não há nada em que pense menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida*”. (EIV, p67d)

<sup>90</sup> “*Um bem que impede que desfrutemos de um bem maior é, na realidade, um mal. Com efeito, o mal e o bem dizem-se das coisas à medida que as comparamos entre si; e (pela mesma razão), um mal menor é, na realidade, um bem. Por isso, conduzidos pela razão, apeteceremos ou buscaremos tão somente o bem maior e o mal menor. [...] Conduzidos pela razão, buscaremos, em função de um bem maior, um mal menor, e rejeitaremos um bem menor que seja causa de um mal maior. Pois, neste caso, o mal que se diz menor é, na realidade, um mal. Por isso, apeteceremos aquele mal e rejeitamos este bem*”. (EIV, p65dc)

noção literal do termo virtude como força, visto que analisando o indivíduo, segundo seu aspecto formal, que lhe é intrínseco, isto é, as proporções de movimento e repouso das partes que o constituem, este busca conservá-las de modo ativo, tornando-se causa total de suas idéias e ações, refletindo na noção de liberdade. Logo, a autoconservação é equivalente a preservação da individualidade, que está embutida na noção de *conatus*, pois esta preservação somente é possível se o homem torna-se ativo.

Expliquei, nessas poucas proposições, as causas da impotência e da inconstância humanas, e por que os homens não observam os preceitos da razão. Falta agora mostrar o que a razão nos prescreve, e quais afetos estão de acordo com as regras da razão humana e quais, em troca, lhe são contrários. Mas antes de começar a fazer essas demonstrações segundo nossa metódica ordem geométrica, convém apresentar, aqui, brevemente, os próprios ditames da razão, para que as coisas que penso sejam mais facilmente percebidas por todos. Como a razão não exige nada que seja contra natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. Tudo isso é tão necessariamente verdadeiro quanto é verdadeiro que o todo é maior que qualquer uma de suas partes. Além disso, uma vez que a virtude não consiste senão em agir pelas leis da própria natureza, e que ninguém se esforça por conservar o seu ser senão pelas leis de sua natureza, segue-se: 1. Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo. 2. Que a virtude deve ser apetecida por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível ou que nos seja útil e por cuja causa ela deveria ser apetecida. 3. Finalmente, que aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza. Segue-se, ainda, pelo post. 4 da P. 2, que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. (EIV, p18s)

Spinoza até certo ponto pode ser considerado um mecanicista, em virtude das descrições acerca do atributo Extensão, já que este envolve tudo o que diz respeito às leis de movimento e repouso das coisas materiais, porém no que se refere a sua concepção de *conatus*, esta vai além do mecanicismo, pois também parte da noção de potência divina, à qual se expressa nas essências singulares dos modos finitos. Esta

nova perspectiva supera alguns autores contemporâneos ao pensador holandês, a exemplo de Hobbes, que afirma que toda resistência a qual um ente apresenta em relação a outro que quer destruí-lo, é consequência das tendências relativas à inércia. No entanto, em Spinoza, esta “resistência” é resultado de ações intrínsecas a essência do ente, refletindo, assim, a princípios metafísicos, visto que nenhum ser tende a autodestruição, da mesma maneira que necessariamente seguem determinados efeitos da natureza de uma coisa. “*Não existe nada de cuja natureza não siga algum efeito*” (EI, p36) “*A idéia de Deus, da qual se seguem infinitas coisas, de infinitas maneiras, só pode ser única*”. (EII, p4)

Por conseguinte, o *conatus* é o eixo central de todo pensamento spinozista, pois é a partir das essências singulares dos modos finitos, que são expressões dos atributos de Deus e de sua respectiva potência, que se desenvolve toda uma concepção ontológica e política, em especial, a formação do Estado, onde nesta última, o *conatus*, ou seja, a potência interna de agir ou o esforço para perseverar no ser, denomina-se direito natural. Entretanto, o que é direito natural? É a própria potência ou poder do homem, direito que se estende até onde vai essa potência. Assim, pode-se deduzir, desde já, que a formação, ou melhor, a fundamentação do Estado parte exatamente daquilo que é intrínseco a natureza humana, em outras palavras, aquilo que é propriamente a essência humana, ou seja, o *conatus*, visto que é a partir de uma busca por autoconservação e por proteção que os homens unem-se, já que sozinhos seu poder e seu direito são menores. Logo, no Estado, o direito não é mais definido pela potência individual de cada homem, mas pela potência da multidão.

### Capítulo III

## Política: Formação do Estado

“Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus” (EIV, p37)

Segundo Spinoza, vários pensadores escreveram uma política que dificilmente poderia ser posta em aplicação, pois a teoria difere da prática, ao invés, de concebê-la de acordo com a realidade<sup>91</sup>, ou seja, aplicável e coerente com a natureza humana. Entretanto, como compreender uma política concordante com a natureza humana? Os homens são determinados a agir e esforçam-se para conservar-se, de modo que são conduzidos pela razão e pelos afetos, porém são mais propensos a estes do que àquela, logo, estejam guiados pela razão ou pelos afetos, sempre buscarão autoconservar-se, pois é de sua natureza esforçar-se para perseverar em seu ser. Assim, antes de deliberar sobre a política, é necessário compreender a natureza humana e analisar como e por que ocorre a instituição do Estado e da vida social.

Primeiramente, Spinoza afirma que todos os regimes políticos e as formas de Estado já foram expostos, e que sua intenção não é deduzir algo novo, a partir de determinadas razões indubitáveis ou da própria condição da natureza humana, mas aduzir o que mais convém com a prática. E para isso, ao invés de refrear os afetos, ele procura conhecê-los e compreendê-los, para que da mesma forma que os homens têm uma plena satisfação ao conhecer as causas dos fenômenos naturais, a mente humana tenha o mesmo contentamento ao conhecer as causas dos seus afetos. Assim, Spinoza declara na *Ética* que os homens estão mais inclinados aos afetos, ou seja, compadecem-se de quem está mal, porém invejam quem está bem; tendem mais à vingança do que ao perdão, e deste modo, aquela idéia de amor ao próximo, comum nas religiões, em especial, a cristã, desmorona, aparecendo apenas na hora da morte, quando a doença já venceu seus afetos e o homem está exausto, mas não na sociedade, onde deveria ser extremamente necessária. Logo, Spinoza afirma que a razão até pode regular os afetos, mas esse caminho é muito árduo e aquele que pretende viver ou persuadir a multidão somente segundo os ditames da razão, vive um sonho. De modo que o autor da *Ética* não pretende extrair das máximas da razão os fundamentos da política, mas deduzi-la da natureza ou condição comum dos homens.

---

<sup>91</sup> Compreendo aqui o termo realidade como algo que está de acordo com a prática.

Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Crêem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátiras em vez de ética e que nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos.<sup>92</sup>

Segundo Spinoza, os homens são conduzidos pela razão e pelos afetos, e se tivessem a oportunidade de escolher um dos dois, obviamente optaria por estarem sempre submetido à razão, porém, como a própria experiência já aponta, os seres humanos estão mais propensos aos afetos do que a razão, e estejam guiados por qualquer um dos dois, sempre seguirão as leis e as regras da sua natureza, ou seja, agem segundo o seu direito de natureza. Nesta perspectiva, o filósofo holandês insere as noções de direito natural e, posteriormente, de direito civil, associando-os ao conceito de *conatus*. Entretanto, o que Spinoza compreende por direito natural e por direito civil? O primeiro refere-se ao poder ou a potência do próprio indivíduo, isto é, as leis ou regras da natureza, segundo as quais todas as coisas são feitas, em outras palavras, a própria potência da natureza, cujo direito estende-se até onde se estende esta potência. Enquanto o segundo alude às leis positivas escritas que definem para coletividade todas as proibições e direitos concedidos pela cidade. No tocante ao estado natural, cada indivíduo está sob o poder de si próprio na medida em que pode prevenir-se de modo a não ser oprimido por outro, logo, seu direito natural é a busca pela sua autoconservação, estejam os homens submetidos à razão ou aos afetos, mas como normalmente estão conduzidos pelos afetos, tornam-se inimigos uns dos outros em estado natural, pois cada um esforça-se para se preservar, porém, como seus afetos são diferentes e contrários, todo o esforço de autoconservação torna-se inválido, visto que ao invés de conservá-los, os destrói. Deste modo, ao unirem-se, conseqüentemente, os homens têm mais poder e direito do que sozinhos, já que um indivíduo solitário não é capaz de se defender dos

---

<sup>92</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. I, §1. p. 5.

demais e, logo, seu direito natural, isto é, seu *conatus*, torna-se insuficiente, de modo que ao cooperarem mutuamente, formando um só corpo, adquirem mais direitos, ou melhor, mais poder. No entanto, caso um dos indivíduos perceberem que essa união ou acordo não lhes é benéfico, podem, pelo seu direito natural, violar esse acordo. Portanto, pode-se perceber que os homens sem auxílio mútuo dificilmente se mantêm, e que somente unem-se para conservarem-se e protegerem-se, o que posteriormente resulta no conceito de Estado, cujo direito não é mais definido pela potência de cada indivíduo, mas pela potência da multidão. Entretanto, o direito natural de cada indivíduo não desaparece por completo no Estado civil, pois os homens também buscam se conservar, mas a diferença é que todos agora têm os mesmos direitos e são conduzidos como que por uma só mente. Ademais, o Estado não pode elaborar leis ou regras que vão de encontro com a natureza humana<sup>93</sup>, pois as tornam impossíveis de cumpri-las.

Contudo, qual a relação dos Estados entre si? Ora, a mesma relação dos homens em estado natural, ou seja, a busca desmedida pela sua própria conservação. Cada Estado esforçar-se-á para se autoconservar, tornando-se inimigos uns dos outros, já que seus objetivos são distintos, logo, para se preservarem realizam pactos ou alianças com outros Estados, em que a partir do momento que uma das partes perceberem que este pacto lhe traz prejuízo ou pode trazê-lo, tem autoridade de rompê-lo. Portanto, pela mesma razão que os homens unem-se para se preservarem, os Estados também o fazem, o que permite afirmar que a política spinozista envolve necessariamente a noção de *conatus*, isto é, o esforço para se conservar, o qual este se torna o fundamento da política em Spinoza.

Segundo Marilena Chauí, cada formação histórica, enquanto singularidade, é um *conatus* coletivo, cuja potência para autoconservação lhe é imanente, entretanto, não depende apenas de sua interioridade, mas também das relações que mantém com outras forças, ou seja, as das outras sociedades, as de seus conflitos internos e as da Natureza. No entanto, as causas para a sua decadência dependem também de tais relações com a exterioridade, de modo que, se as relações internas do corpo político não estiverem organizadas e estruturadas de maneira adequada, este estará condenado ao perecimento. Toda formação histórica singular apresenta uma historicidade peculiar, baseada em leis, costumes e instituições próprias, relacionadas com as forças internas e externas que são

---

<sup>93</sup> Idem, Op. Cit, III, §8. “[...] há também que referir aquelas coisas que a natureza humana abomina a tal ponto que as tem por piores que qualquer mal, como seja, o homem testemunhar contra si mesmo, torturar-se, matar os pais, não se esforçar por evitar a morte, e coisas semelhantes a que ninguém pode ser induzido, nem com recompensas, nem com ameaças.”

estabelecidas pela causa imanente singular que a faz existir na duração. Contudo, esses efeitos não estão presentes potencialmente na causa, como que esperando a sua maturação, mas ao contrário, pois a cada situação efeitos novos evidenciam que a mesma causa os produz, em outras palavras, os efeitos, independente de quais forem, a cada nova e diversa circunstância revela e exprime sempre a mesma causa agindo sobre todos eles de maneira variada, desde a fundação sociopolítica.

Assim, por exemplo, quando o Estado hebraico passa do regime teocrático ao monárquico, três explicações são possíveis. Numa delas, demonstra-se que houve nova fundação política, que estamos diante de uma nova sociedade porque há nova causa instituinte. Na outra, que a monarquia encontrava-se como possibilidade virtual na teocracia, substituindo-a ao se concretizarem as condições para sua atualização, podendo ser interpretada tanto como progresso quanto decadência da boa forma originária. Finalmente, numa terceira interpretação, procura-se verificar, antes de mais nada, se uma nova instituição, pois, não havendo nova causa nem nova fundação, será preciso demonstrar (como faz Espinosa) que a causa originária já traz, invisível e não virtualmente, a monarquia como um de seus efeitos necessários. Uma vez que esta última não se encontrava como um possível ou uma virtualidade escondida desde a origem, será preciso demonstrar (como faz Espinosa) que a lei mosaica fundadora dispõe e distribui o poder de tal maneira que sua forma teocrática já é monárquica, mesmo com a ausência empírica de um rei que se fará presente posteriormente, e, ao mesmo tempo, demonstrar (como faz Espinosa) que a monarquia hebraica é teocrática.<sup>94</sup>

Os problemas de um corpo político são insolúveis, pois são efeitos necessários do seu próprio processo de instauração, ou seja, não são remediáveis, já que constituem a natureza da sociedade em que estão presentes. Caso exista alguma solução para tais problemas, esta deve, conseqüentemente, estar inserida nos princípios que deram origem ao corpo político, não sendo necessariamente soluções, mas uma disposição natural interna que lhe impede de autodestruir-se. De tal indagação, partem três questões relevantes que perpassam todo o *Tratado Político*, ou seja, não entregar aos cuidados das disposições morais dos governantes a paz, a segurança e a estabilidade do Estado, mas à qualidade das próprias instituições; instaurar um corpo político estruturado de tal maneira que a soberania deste não possa ser identificada com o poder de alguém ou de alguns particulares; distinguir os corpos políticos originados do medo e da esperança daqueles instituídos pelo desejo da vida livre e segura. Esses elementos que determinam

---

<sup>94</sup> CHAUI, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e liberdade em Espinosa*. – São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 84.

os prelúdios da democracia permitem também averiguar se a tirania está inscrita na fundação de um determinado corpo político, o qual seus efeitos imanentes necessários desdobram-se, esboçando um possível poder tirânico que já agia desde o início, não acometendo subitamente a sociedade. Acerca disso, Chauí ressalta a retomada do *Tratado Teológico Político* pelo *Tratado Político*, onde este alude que é mais simples tirar um tirano do poder do que por fim às causas da tirania. Isto é, um Estado tirânico, o qual pretende resolvê-lo através da própria tirania, desde já, deixa implícito que um novo tirano ocupará o lugar do anterior, do mesmo modo que caso este Estado queira solucionar o problema por meio de reformas, apenas irá adiar a tomada do poder de um novo tirano, não havendo, assim, nenhuma reforma, mas apenas a necessidade de uma nova fundação. Observa-se que a imanência é o termo central para compreender as distinções entre a tirania e a liberdade política, como também, as diferentes formações políticas. O *conatus* coletivo busca sempre seguir as suas leis imanentes e necessárias, de modo que, em um estado monárquico ou tirânico prevalece o equilíbrio estático, ou seja, estes irão seguir a lei da inércia ou da conservação do seu próprio estado como forma de salvação, enquanto em uma aristocracia federada ou em uma democracia predomina o equilíbrio dinâmico, isto é, a lei de conservação do ser que aumenta ou reforça a sua potência em relação às forças exteriores que possam destruí-lo ou diminuir sua força. Assim, a distinção entre as formas políticas são determinadas pela atividade de sua causa fundadora, ou seja, estática quando o corpo político suprime ou impede a relação com as forças sociais, e dinâmica quando este coopera com essas forças e divisões sociais. Portanto, em um corpo político onde sua causa instituinte é o medo, o seu equilíbrio estático é procurado como uma forma de salvação, que pode perfeitamente evoluir para uma tirania, logo, seus efeitos já estão presentes desde a sua fundação, enquanto em um corpo político, cuja causa instituinte é o desejo da vida, ou melhor, o aumento do *conatus* coletivo e individual, a instauração deste permite uma relação com as forças sociais internas e as forças políticas externas, empenhando-se em manter o equilíbrio dinâmico e a regulação do poder político, que também se reflete em seus efeitos imanentes. Logo, a imanência permite perceber a causa fundadora de tais corpos políticos, do mesmo modo que é também possível enxergar quais formas políticas resultarão após sua instituição.

### **3.1 Direito natural e o estado de natureza**

A essência humana é definida, no pensamento spinozista, pelo *conatus*, ou seja, pela potência interna de agir ou esforço para perseverar na existência, que na política chama-se *direito natural*. A tradição filosófica compreendia o direito natural<sup>95</sup> como uma forma espontânea pela qual os homens, enquanto seres racionais criados por Deus, tinham congenitamente o ideal de justiça e o respeitavam, deste respeito provinha o Estado e a vida social, a qual o propósito era o bem estar de todos. Logo, o Estado, segundo a tradição, erguia-se a partir de um desígnio de Deus, que indicava um governante como Seu representante entre os homens.

Ora, se os teóricos não podem dar conta da realidade do campo político já instituído, os teóricos cristãos do jusnaturalismo não podem dar conta da instituição do próprio *imperium*. De fato, na versão aristotelizada do estado de Natureza, os homens vivem sob uma

---

<sup>95</sup> DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)*. Tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – Fortaleza: EdUECE, Coleção *Argentum Nostrum*, 2009. pp. 86-88. “[...] *A teoria do direito natural foi a compilação da maior parte das tradições da antiguidade e o ponto de confrontação do cristianismo com as tradições da antiguidade. Para esta concepção clássica do direito natural, há dois nomes importantes; por um lado, Cícero que compila na antiguidade todas as tradições, platônica, aristotélica e estoica sobre o assunto. Ele faz uma espécie de apresentação do direito natural na antiguidade que vai ter uma extrema importância. É em Cícero que os filósofos e os juristas cristãos buscam, ou farão esta espécie de adaptação ao cristianismo do direito natural, notadamente em São Tomás. Então, teremos uma espécie de linha histórica que eu vou chamar, por comodidade, a linha do direito natural clássico, antiguidade-cristianismo. Ora, o que é que eles chamam de direito natural? Grosso modo eu diria: em toda essa concepção, o que constitui o direito natural, é o que está conforme à essência. Há como que várias proposições nesta teoria clássica do direito natural. Eu gostaria que vocês retivessem estas quatro proposições básicas que serão a base do direito natural clássico. Primeira proposição: uma coisa se define por sua essência. O direito natural é então o que está conforme a essência de alguma coisa. A essência do homem é animal racional; isto define o seu direito natural. Bem mais, ser racional é a lei da sua natureza. A lei da natureza intervém aqui. Então, referência às essências. Segunda proposição: a partir de então, o direito natural não pode enviar – e é muito surpreendente que para a maioria dos autores da antiguidade, o direito natural não envia –, a um estado que seria suposto preceder à sociedade. O estado de natureza é o estado conforme a essência em uma boa sociedade. Chamamos uma boa sociedade a uma sociedade na qual o homem pode realizar sua essência. Então, o estado de natureza não é anterior ao estado social; o estado de possível; isto é, a mais apta a realizar a essência. Eis a segunda proposição do direito natural clássico. Terceira proposição: o que é primeiro é o dever. Temos os direitos somente enquanto temos os deveres. É muito prático politicamente. Com efeito, o que é o dever? Aqui, há um conceito de Cícero que é próprio aos latinos, que indica esta idéia de dever funcional, os “deveres de função”, é o termo “*officium*”. E um dos livros mais importantes de Cícero concernente ao direito natural, é um livro intitulado “*De officiis*”, sobre os deveres funcionais. E por que é primeiro o dever na existência? Porque o dever é precisamente a condição sob as quais eu posso melhor realizar a essência; isto é, ter uma vida conforme a essência, na melhor sociedade possível. Quarta proposição: resulta em uma regra prática que terá uma grande importância política. Poderíamos resumi-la sob o título: a competência do sábio. O que é o sábio? É alguém que é singularmente competente nas buscas que concernem à essência, e tudo o que disto decorre. O sábio é aquele que sabe o que é a essência. Então há um princípio de competência do sábio porque é o sábio que nos diz qual é a nossa essência, qual é a melhor sociedade, isto é, a sociedade mais apta a realizar a essência; e quais são nossos deveres funcionais, nossos “*officia*”, isto é, sob quais condições nós podemos realizar a essência. Tudo isto é da competência do sábio. E a questão: o que pretende o sábio clássico? É necessário responder que o sábio clássico pretende determinar qual é a essência; e a partir de então, derivar daí todo tipo de tarefas práticas. Daí a pretensão política do sábio. Então, se resume esta concepção clássica do direito natural, de pronto vocês compreendem porque o cristianismo estará muito interessado por esta concepção antiga do direito natural”.*”

comunidade racional e justa e não se compreende por que a abandonariam pelos ricos da irracionalidade e da injustiça políticas. O recurso aqui, como se evidencia na obra de Suárez, é complementar o estado de Natureza aristotelizado com a versão ciceroniana: em decorrência do pecado, os homens introduzem pouco a pouco a injustiça na comunidade natural e a transformam em barbárie; para corrigir essa tendência inelutável cria-se o direito positivo e o *imperium*. Por seu turno, a versão ciceroniana do estado de Natureza coloca exatamente o problema contrário: como, vivendo como brutos, irracionais e bárbaros, os homens descobririam a racionalidade, a utilidade e a justiça da vida social e política? O que os faria passar da liberdade natural à coerção política? O recurso, agora, é completar a versão ciceroniana com uma de tom aristotélico: por natureza, os homens recebem a inclinação ao bem e à justiça, impressa em suas almas por Deus, e que os conduz à razão e à vida social.<sup>96</sup>

A Parte I da *Ética* afasta o campo político de qualquer empecilho teológico, desconstruindo o ideal imaginário de um Deus monarca e governante, que determina seus decretos segundo as suas próprias vontades, e desestruturando as bases da teologia política fundamentadas em tais condições, ou melhor, na figura de um bom governante dotado de qualidades incontestáveis. Deste modo, segundo Spinoza, o conhecimento da política parte primeiramente do conhecimento da natureza humana, visto que é necessário buscar a verdadeira origem da política para que a formação do Estado não se limite a moralidade e a tradição jusnaturalista. Ademais, o pensamento político europeu não tinha mais condições de suportar a antiga noção de direito natural, principalmente após as declarações de Maquiavel acerca dos homens não viverem em sociedades justas, mas em sociedades divididas internamente entre o desejo dos opressores em coagir e o desejo dos oprimidos em não submeter-se a tais coações, como também, afirmara que o Estado não provém do ideal de justiça, da razão e de um decreto divino, mas de um conflito interno de forças que comandam a vida em sociedade. Por sua vez, Hobbes, ao tentar explicar a origem do Estado, afirmara que a vida civil surge para superar o estado de natureza, no qual, por direito civil, o homem é o lobo do homem, ou seja, todos são contra todos, estabelecendo uma grande guerra. Assim, sob a leitura de ambos os pensadores, Spinoza declara que o Estado surge para ultrapassar o estado de natureza e os conflitos entre os indivíduos, próprio do direito natural, pois o *conatus* desconhece alguns conceitos que somente aparecerão no estado civil como justiça, pecado, bondade e outros, visto que o direito natural é o próprio *conatus* individual, o qual se define pelo direito a tudo aquilo que alguém tem o poder de realizar e conseguir, estendendo-se até onde essa potência de exercê-la, de efetuá-la e de defendê-la se perpetua em relação ao

---

<sup>96</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 129.

de outros. Logo, o estado natural é aquele o qual o indivíduo exerce sua própria “lei”, atribuindo importância apenas aos seus desejos e apetites em relação aos dos outros.

Ao identificar o *conatus* com o direito natural, considerando-os causa e fundamento da política, é possível observar todo o percurso dedutivo que assenta os alicerces da estrutura política, cuja compreensão parte da noção de coisa singular, a qual a existência não sucede necessariamente de sua essência, pois apenas na Substância a essência envolve a existência. As coisas singulares são essências singulares, cuja existência provém de causas determinadas que as fazem existir, causas que por sua vez são também essências singulares postas na existência por outras, de modo que o que põe uma essência singular na existência é a própria potência divina. Do mesmo modo, o esforço para perseverar na existência das coisas singulares não pode ser deduzida a partir de sua essência, ou seja, o princípio da sua existência não pode ser consequência da sua essência, pois para que algo continue a existir necessita da mesma potência pela qual começou a existir, de modo que é evidente que a potência pela qual as coisas existem e operam é a potência divina<sup>97</sup>, visto que Deus tem direito a tudo, ou melhor, tem poder a tudo, e este direito é sua própria potência, enquanto considerado absolutamente livre, da qual se segue que todas as coisas têm por natureza tanto direito quanto potência para existir e operar, e logo, os indivíduos existem e agem pelo supremo direito da Natureza. Ademais, a coisa singular é um indivíduo complexo, formado de diversas partes simples e diferenciadas segundo determinadas proporções de movimento e repouso, e constituído por vários componentes que juntos formam uma mesma causa em vista de um único efeito, resultando em um indivíduo de singularidade complexa que se esforça para se conservar tanto quanto está em seu poder, e tal potência é a essência atual do indivíduo ou o *conatus* e, logo, no escólio dois da proposição trinta e sete da Parte IV da *Ética* Spinoza afirma que “*cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza*”, e no parágrafo três do Capítulo II do *Tratado Político* “*qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver*”. Por conseguinte, o direito definido pela potência da Natureza ou pela potência de Deus é o próprio direito natural, enquanto potência para agir e existir, o que significa dizer que o direito natural não é uma obrigação e muito menos uma faculdade da vontade, mas um acontecimento psíquico e físico singular, em outras palavras, a manifestação da potência individual de algo que opera e age de acordo com a

---

<sup>97</sup> “*A potência de Deus é sua própria essência*”. (EI, p34)

necessidade da Natureza. A respeito da definição de direito natural, Spinoza expõe no *Tratado Teológico Político* e no *Tratado Político*:

Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira. [...] É, com efeito, evidente que a natureza, considerada em absoluto, tem direito a tudo o que está em seu poder, isto é, o direito da natureza estende-se até onde se estende a sua potência, pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem pleno direito a tudo. Visto, porém, que a potência universal de toda a natureza não é mais do que a potência de todos os indivíduos em conjunto, segue-se que cada indivíduo tem pleno direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência. E, uma vez que é lei suprema da natureza que cada coisa se esforce, tanto quanto esteja em si, por perseverar no seu estado, sem ter em conta nenhuma outra coisa a não ser ela mesma, resulta que cada indivíduo tem pleno direito a fazê-lo, ou seja, a existir e agir conforme está naturalmente determinado. [...] O direito natural de cada homem determina-se, portanto, não pela reta razão, mas pelo desejo e pela potência.<sup>98</sup>

Assim, por direito de natureza entendo as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza, e por isso o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência.<sup>99</sup>

Segundo Spinoza, os homens são conduzidos pela razão e pelos afetos, no entanto, se a natureza humana fosse constituída de tal forma que vivesse somente submetida aos preceitos da razão, não se esforçando por qualquer outra coisa, logo, o direito natural, na medida em que é considerado a própria essência humana, deveria ser determinado somente pela razão. Porém, como a experiência já revela, os homens estão mais submetidos aos afetos do que à razão, e, assim, a sua potência, ou seja, o seu direito de natureza define-se não pela razão, mas por qualquer apetite pelo qual são incitados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se. Evidente que Spinoza reconhece que os desejos provindos da razão são mais ações do que paixões humanas, entretanto, tratando-se de potência ou direito universal da natureza, o pensador holandês não tolera nenhuma distinção entre os desejos produzidos no homem pela razão e aqueles originados de outras causas, pois ambos são efeitos necessários da natureza, que explica a potência natural pela qual os homens se esforçam para perseverar no seu ser.

<sup>98</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Teológico Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. XVI, p. 234-35.

<sup>99</sup> Idem, *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. II, §3 – p. 12.

Por conseguinte, os homens, sejam ignorantes ou sábios, são partes da natureza e tudo aquilo pela qual cada um é determinado a agir e a operar de certa maneira nada mais é que a sua potência natural, na medida em que esta se define pela natureza deste ou daquele homem, visto que os seres humanos, guiados pela razão ou pelos afetos, agem apenas segundo as leis e regras de sua natureza, ou seja, por direito de natureza. Ademais, Spinoza ressalta no parágrafo seis do Capítulo II do *Tratado Político* algo relevante. Segundo ele, muitos acreditam que os ignorantes perturbam a ordem da natureza ao invés de segui-la, concebendo os homens com se fossem um estado dentro do estado, além do mais, afirmam que a mente humana não é produzida por causas naturais, mas imediatamente por Deus, e tão independente das outras coisas que tem o poder absoluto de se autodeterminar e usar da reta razão. Contudo, é notório que os homens não estão constantemente submetidos à razão, pois estão mais propensos aos afetos, e se pudessem estar constante e unicamente conduzidos pela razão do que pelos afetos, escolheriam certamente os preceitos da razão, a partir da qual organizariam sabiamente a vida, porém não é de tal modo que as coisas se estabelecem na prática, visto que cada um é compelido pelos seus apetites. O direito natural de cada homem determina-se pelo desejo e pela potência, e não pela reta razão, de modo que nem todos estão determinados a agir segundo as regras e as leis da razão, ao contrário, ignoram tudo, e antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, passam a maior parte da vida como ignorantes, mesmo que tenham recebido uma boa educação. Todavia, os homens conservam-se e vivem segundo os meios de que dispõe, ou seja, seguindo o impulso apenas do desejo, visto que a Natureza não os ofereceu outro meio e lhes negou o poder permanente de viver segundo a razão, nesse sentido, são “obrigados” a viver de acordo com ela como um “gato é obrigado a viver segundo as leis da natureza de um leão”.<sup>100</sup> Assim, o que um indivíduo julgar útil para si, seja pela razão ou pelos afetos, tem total poder por direito natural de apetece-lo e de adquiri-lo, isto é, pelo processo que lhe parecer mais viável e fácil, considerando como inimigo aquele que o impede de realizar seu propósito, já que o direito natural é o direito que foi estabelecido pela Natureza, sob o qual todos nascem e na maior parte vivem, não proibindo nada, exceto aquilo que ninguém deseja ou que ninguém pode, de modo que tudo aquilo que o desejo sugira, nada lhe constrange.

---

<sup>100</sup> Idem, *Tratado Teológico Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Martins Fontes, 2003. XVI, p. 236.

[...] É pelo direito supremo da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza. Por isso, é pelo direito supremo da natureza que cada um julga o que é bom e o que é mau; o que, de acordo com a sua inclinação, lhe é útil; vingá-se; e se esforça por conservar o que ama e por destruir o que odeia. Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros. Como, entretanto, estão submetidos a afetos, os quais superam, em muito, a potência ou a virtude humana, eles são, muitas vezes, arrastados para diferentes direções e são reciprocamente contrários, quando o que precisam é de ajuda mútua. (EIV, p37s2)

Os homens, tal como os outros seres, esforçam-se, tanto quanto estão em si, para conservar o seu ser, de modo que se alguma diferença fosse aqui concebida consistiria no fato do homem ter vontade livre. Porém, quanto mais o homem é considerado livre, mais deve-se admitir que este necessariamente conserva-se e é dono da sua mente, o que permite afirmar que é impossível confundir a liberdade com a contingência, pois, segundo Spinoza, a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição, de modo que qualquer sinal de impotência no homem não pode ser atribuída à sua liberdade, e logo, o homem não se diz livre por ter o poder de não existir ou não usar da razão, mas apenas na medida que tem o poder de existir e de agir segundo as leis da natureza humana. Portanto, quanto mais o homem é livre, menos deve-se admitir que ele não utiliza a razão ou que escolhe o mal ao invés do bem, pois somente torna-se livre aquele que age, ou seja, que utiliza a razão. Por isso Deus, que age, existe e conhece com absoluta liberdade, também age, existe e conhece por necessidade de sua natureza, não havendo dúvida de que Deus opera com a mesma liberdade que existe, pois da mesma forma que existe pela necessidade de sua natureza, também age por necessidade desta, isto é, com absoluta liberdade. Logo, não está sob o domínio do homem o uso constante da razão, como também, manter-se no nível supremo da liberdade. Todavia, cada um esforça-se tanto quanto está em si por conservar o seu ser, dado que o direito de cada um tem por medida a sua potência, e tudo aquilo pelo qual cada indivíduo esforça-se, quer seja sábio ou insensato, o faz em razão do seu supremo direito de natureza, donde se segue que o direito natural não impede ou proíbe nada a não ser aquilo que ninguém deseja ou aquilo que ninguém pode realizar, assim, a Natureza não está submetida e limitada às leis da razão humana, as quais se dedicam a verdadeira utilidade e a conservação dos homens, mas existem uma infinidade de outras leis que compreendem e respeitam toda a ordem da Natureza, da qual o homem é apenas uma parte, e é somente pela

necessidade desta ordem que todos os indivíduos são determinados a existir e a agir de um certo modo. Portanto, tudo aquilo que na Natureza o homem julgar mau ou nocivo, o considera em virtude do conhecimento parcial das coisas e da ignorância da maior parte da ordem da Natureza, visto que os seres humanos querem que as coisas sejam conduzidas segundo os preceitos da razão, quando na verdade aquilo que a razão considera mau não o é em relação a ordem e as leis da Natureza, mas unicamente em relação as leis da natureza humana.

Segundo Spinoza, alguém somente está sob a jurisdição de outra pessoa na medida em que está sob o poder desta, contudo, aquela que está sob a jurisdição de si mesmo na medida em que pode repudiar qualquer força ou violência, “vingando-se” da maneira que melhor julgar o dano que lhe é causado, vive de modo geral segundo o seu próprio engenho. No tocante a tal questão, segue-se que, se porventura alguém se compromete apenas verbalmente a realizar determinada coisa, que pelo seu direito pode ou não executar, esta permanece válida somente enquanto a vontade daquele que a prometeu não se altera, de modo que aquele que tem o poder de romper uma promessa, de fato não concedeu seu direito, mas apenas palavras. Assim, aquele que, pelo seu direito natural, é “senhor” de si mesmo avaliar correta ou incorretamente que a promessa feita lhe trará algum prejuízo, este a romperá por seu direito natural<sup>101</sup>. Ademais, segundo Spinoza, existem várias outras formas de ter alguém sob domínio, primeiramente quando um indivíduo mantém outro aprisionado ou amarrado; ou quando arrebatada de outrem as armas ou os meios deste se defender ou escapar; ou ainda quando lhe inspira temor; ou quando vincula-se a outro em decorrência de um benefício a ponto de preferir realizar a vontade alheia que a sua, vivendo segundo o parecer daquele que o domina do que o seu. Aquele que tem o poder sob outro de acordo com a primeira e a segunda forma de dominação, retém apenas o corpo do dominado e não a mente, porém aquele que exerce domínio conforme a terceira e a quarta forma fazem juridicamente seus, tanto a mente quando o corpo do indivíduo subjugado, entretanto, este poder somente se mantém enquanto o medo e a esperança estiverem presentes, pois, ao contrário, desaparecidos este ou aquele, o dominado torna-se autônomo, ou melhor, fica

---

<sup>101</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003. pp. 161-62. “[...] no estado de Natureza não há justiça, lei, obrigação, mas luta passional que pode manter o jugo de alguém sobre outros e aquele que o tiver, enquanto o tiver, tem o direito de exercê-lo. Astúcia, medo, ódio, vingança, inveja habitam o estado de Natureza, fazendo de todos inimigos de todos, todos temendo a todos segundo o arbítrio e a potência de cada um. Não havendo justiça nem lei, não há a cláusula jurídica *pacta sunt servanda* (“os pactos devem ser observados”) e todo compromisso pode ser rompido a qualquer momento, se se perceber que há mais vantagem em quebrá-lo do que em mantê-lo e se se tiver força para rompê-lo sem dano maior do que o de mantê-lo”.

sob jurisdição de si próprio. Outrossim, a faculdade de julgar pode estar submetida a vontade de outra pessoa, ao passo que a mente pode ser ludibriada por esse outro, donde se segue que o homem somente tem o poder sobre si mesmo quanto utiliza retamente a razão. Aliás, a potência humana deve ser medida mais pela força da mente do que pelo vigor do corpo, de modo que aqueles que vivem sob os preceitos da razão estão maximamente sob a própria conduta, o qual denomina-se livre aquele que é conduzido pela razão, pois, assim, é determinado a agir por causas que somente são compreendidas adequadamente por meio da sua natureza, pela qual também são necessariamente determinados a agir, de modo que a liberdade não suprime, mas impõe a necessidade da ação humana.

No *Tratado Político*, Spinoza afirma que se dois ou mais homens concordam entre si e unem suas forças, estes terão mais poder, e, conseqüentemente, mais direito sobre a Natureza do que sozinhos, de modo que estreitando estas relações eles terão, juntos, mais forças, pois os homens são seres essencialmente passionais, tendendo mais às paixões e tornando-se inimigos uns dos outros, pois “quando mais os homens se debatem com a ira, a inveja ou algum afeto de ódio, mais se deixam arrastar de um lado para o outro e estão uns contra os outros [...]”.<sup>102</sup> Entretanto, no estado natural os homens estão sob o poder de si próprios, podendo proteger-se de tal modo que não sejam oprimidos por outros, porém, esse esforço solitário para prevenir-se dos demais torna-se inválido ou até mesmo nulo<sup>103</sup>, visto que todos estarão isoladamente buscando sua autoconservação, ocasionando um verdadeiro “combate” de *conatus* individuais, do qual resta mínimas possibilidades de sobrevivência. Por conseguinte, dificilmente os homens sobrevivem sem auxílio mútuo, e o direito natural, que é algo essencialmente humano, torna-se ineficaz, pois este somente pode realizar-se quando os homens têm direitos comuns e podem juntos se fortificar, repelindo qualquer força e vivendo

---

<sup>102</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. II, §14 – p. 18.

<sup>103</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 163. “[...] O que é nulo, evidentemente, não é o direito natural em geral, pois este é determinado pela potência da Natureza inteira e é sempre efetivo, e sim o direito natural humano, isto é, daquela parte da Natureza que é incalculavelmente menos potente do que as demais. Assim, basta uma experiência singular de associar potências ou unir direitos para abrir caminho para sua generalização: associar potências e unir direitos é aumentar a força das potências individuais e assegurar para todas elas efetiva conservação do e no ser. essa união de esforços ou potências ou direitos (tudo isso é o mesmo) pode ser duplamente compreendida: no plano da experiência, pela constatação de sua utilidade ou de seu efeito positivo; no plano da razão, pela teoria das noções comuns, graças às quais sabemos que a convivência natural entre partes de um mesmo todo permite sua reunião e união. Essa reunião-união dos direitos ou potências não está preestabelecida na Natureza, mas é um acontecimento que constitui o sujeito político e institui o seu imperium”.

segundo uma vontade comum. Além disso, quando os homens possuem direitos comuns e são todos conduzidos como que por uma só mente, cada um deles tem menos direitos quanto mais poder todos os outros reunidos adquirem, ou seja, cada um somente tem direito sobre a sua natureza segundo o que o direito comum lhe concede. Isso consentirá adiante as bases da fundamentação do Estado, o qual o direito comum define-se pela potência da multidão, isto é, da mesma forma que um corpo, cujas partes agem conjuntamente como causa de um único efeito, visando a conservação de sua natureza, o Estado também comporta-se da mesma forma, visto que “[...] *se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular*” (EII, d7).

### **3.2 Direito civil e estado civil**

Como já foi exposto anteriormente, o estado natural é aquele no qual os indivíduos fazem suas próprias “leis”, sobrepondo seus apetites e desejos contra os de todos os outros. A princípio isso parece uma enorme vantagem e uma expressão da sua suposta liberdade, mas que posteriormente revela-se ineficaz, em razão da “luta” de *conatus* individuais, que conduz os indivíduos ao perecimento, visto que cada um exerce seu poder contra os outros, força ou poder individual que é evidentemente menor que a de todos os outros, de modo que cada um apenas teme os demais, pois todos tornam-se inimigos entre si. Assim, o estado natural transforma-se em uma condição de pouca eficácia para os homens, já que nele, estes dificilmente realizam-se, pois ao invés de fortalecer a potência natural do *conatus*, o estado natural a enfraquece, enfraquecimento que aumenta quanto mais o estado natural impõem o isolamento como regra de sobrevivência.

Segundo Spinoza, todo direito é um poder, que se estende até onde é possível realizá-lo e ter força para garanti-lo. Por tal razão, o pensador holandês afirma que o direito civil, ou seja, o conjunto de leis que estabelecem as relações entre os indivíduos da sociedade, e o Estado civil, isto é, o poder soberano, não surgem contra o estado natural e o direito natural, mas para efetivá-los adequadamente, visto que, o estado natural não consegue assegurar elementos fundamentais para a manutenção do *conatus* humano, como a utilidade, a liberdade e a segurança, que o estado civil e o direito civil devem garantir e alcançar. Assim, ao contrário de Hobbes, que declara que os homens saem do estado natural, abdicando ao direito natural através de um contrato social, que

lhes permite transferir todo o direito ao soberano, Spinoza afirma que não é por meio de contratos ou de pactos que os homens unem-se, mas a partir da consciência de que sozinhos dificilmente resistirão às forças externas, de modo que ao unirem-se terão mais forças e mais direitos do que sozinhos e, logo, formam a multidão ou a massa, constituindo algo novo, o sujeito político. A multidão ou a massa, enquanto sujeito político, estabelece um indivíduo coletivo, cujo *conatus* é efetivamente mais poderoso ao de cada indivíduo solitário, de modo que ninguém cede a outro o direito ou o poder para governá-lo, mas todos conjuntamente esforçam-se para conservar e aumentar o direito natural, agora convertido em direito civil e Estado.

Spinoza inicia o capítulo III do *Tratado Político* denominando certos termos fundamentais da estrutura do direito civil e do Estado civil, ou seja, segundo o filósofo holandês, chama-se *civil* o estatuto de um Estado, seja qual for o seu regime político; chama-se *cidade* o corpo inteiro do Estado; e todos os assuntos comuns deste, que dependem da direção daquele que o detém, chama-se *república*; e chamam-se *cidadãos* aqueles que usufruem de todos os privilégios que a cidade oferece, em razão do seu direito civil, e *súditos* na medida em que estão subordinados a todas as leis instituídas pela cidade. E por fim, existem três tipos de formas políticas, a saber, o democrático, o aristocrático e o monárquico. Ademais, Spinoza afirma que o direito do Estado ou dos poderes soberanos é o próprio direito de natureza, determinado pela potência, não mais de cada um dos indivíduos, mas da multidão, conduzida como que por uma só mente, de modo que, equivalente aos indivíduos no estado natural, a mente e o corpo do Estado possui tanto direito quanto se estende sua potência, logo, cada cidadão ou súdito tem menos poder e direito quanto mais potência a cidade apresenta, e, conseqüentemente, o cidadão nada possui ou faz por direito civil, a não ser aquilo que pode reivindicar em razão de um decreto comum da cidade. Entretanto, se a cidade concede o direito, e logo, o poder a alguém de viver segundo seu próprio engenho, conseqüentemente, cede uma parte de seu direito e o transfere para aquele o qual depositou esse poder, porém, se transfere esse direito a dois ou mais indivíduos, de modo que estes vivam de acordo com seu próprio engenho, divide por tal razão o Estado, e por fim, se concede esse direito a cada um dos cidadãos do Estado, retorna ao estado natural, destruindo, assim, todo o corpo político do Estado. Portanto, não é permitido, legalmente, a cada cidadão viver segundo o seu próprio arbítrio, ou seja, esse direito natural, pelo qual cada um é “senhor” de si mesmo, cessa no Estado civil, porém, expressamente por uma permissão legal, visto que tal direito natural não acaba em absoluto no Estado civil, pois o homem,

seja no estado natural ou no Estado civil, age sempre de acordo com as leis e regras de sua natureza, procurando satisfazer os seus interesses, já que em ambos os estados o indivíduo age por medo ou por esperança de algo. Contudo, a diferença entre o estado natural e o Estado civil consiste na relação entre os homens, pois no estado natural cada um segue seus próprios interesses, no qual os temores são distintos entre todos os indivíduos, enquanto no Estado civil todos têm os mesmos medos, e a regra de vida e a causa da segurança é comum e idêntica para todos, o que, aliás, não retira a faculdade de julgar de cada cidadão. Logo, aquele que opta por obedecer as ordens formais da cidade, quer por medo da potência desta ou por amar a tranqüilidade que esta oferece, atenta para sua própria segurança e para os seus interesses, segundo a sua própria vontade.

[...] Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e dêem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio. Por qual razão isso pode vir a acontecer – quer dizer, que os homens, que estão necessariamente submetidos aos afetos e são inconstantes e volúveis, possam dar-se essas garantias recíprocas e terem uma confiança mútua – é evidente pela prop. 7 desta parte e pela prop. 39 da P. 3. Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças [...]. (EIV, p37s2)

Ademais, Spinoza ainda ressalta que é inviável permitir que os cidadãos interpretem, a sua maneira, as leis e decretos da cidade, pois, se possível, cada indivíduo tornar-se-ia autônomo, ou melhor, “juiz” de si mesmo, na medida em que poderia justificar ou realçar qualquer ato cometido por si com uma aparência de direito, regulando a vida segundo o seu próprio arbítrio, o que é absurdo. De modo que, nenhum cidadão está sob o poder de si próprio, mas da cidade, cujos decretos e leis são obrigados a obedecer, lembrando que nenhum cidadão tem o direito de decidir o que é justo<sup>104</sup> ou injusto, o que é moral ou imoral, ao contrário, visto que o corpo do Estado

---

<sup>104</sup> SPINOZA, Benedictus de. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009. II, §23 – p. 23. “*Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com*

deve ser conduzido como que por uma só mente, logo, a vontade do Estado deve ser necessária e concomitantemente a vontade de todos, ou seja, aquilo que a cidade decretar como bom ou justo deve também ser aceito como tal por cada um dos cidadãos, como se fosse a sua vontade particular, e mesmo que os súditos considerem injustas as leis da cidade, não obstante tem que cumpri-las. No entanto, pode-se considerar a seguinte indagação: não será contrário aos preceitos da razão submeter-se totalmente ao juízo de outrem? E logo, o Estado civil opor-se-ia a razão, resultando que este é irracional e instituído por homens privados de razão, o que é incoerente. Pois a razão não é contrária a natureza, e uma reta razão jamais admite que os homens sejam conduzidos por si mesmos, enquanto estiverem submetidos aos afetos, visto que ela visa e procura a paz, a qual somente é possível obtê-la caso os direitos comuns permaneçam inviolados, e para isso, quanto mais os homens são conduzidos pela razão, isto é, quanto mais livres, mais atentaram para os direitos da cidade e cumprirão as ordens do poder soberano, os quais são súditos. Ademais, segue-se que o Estado civil surge para por fim aos temores e as misérias comuns, buscando aquilo que os indivíduos conduzidos pela razão, no estado natural, esforçar-se-iam, mas sem eficácia, de modo que, se um indivíduo que é conduzido pela razão é forçado a cumprir um decreto ou uma lei do Estado, a qual repudia, pois esta é contrária a sua razão, o dano causado lhe é menor em razão da recompensa pelo bem que obtém do Estado civil, pois *“Conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor”* (EIV, p65).

Segundo Spinoza, assim como no estado natural, o homem mais potente e que mais depende de si mesmo é aquele que vive sob a conduta da razão, da mesma forma a cidade fundada e dirigida pela razão é aquela mais potente e mais dependente de si própria, de modo que o direito da cidade determina-se pela potência da multidão, que é dirigida por uma única mente, entretanto, não há possibilidade desta cidade ser efetivamente concebida, a não ser que ela siga eminentemente o que os preceitos da razão julgam ser úteis a todos os homens. Além disso, os homens, ou melhor, os súditos não estão sob seu próprio poder, mas sob o poder da cidade, na medida em que temem a potência ou as ameaças desta, ou na medida em que amam o estado civil, resultando que, tudo aquilo o qual ninguém pode ser induzido a realizar, não estão sob os desígnios

---

*efeito, nada se dá na natureza que por direito possa dizer-se que é deste e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça por fazer seu o que é de outrem”.*

da cidade, pois caso esta institua algo, ou melhor, ordene determinada coisa através do seu poder, o qual os cidadãos estão impossibilitados de realizar em virtude de sua própria natureza<sup>105</sup>, visto que esta a repele, pode-se afirmar que o Estado civil debruça-se em uma grande demência. Logo, aqueles que não esperam ou temem nada em relação ao Estado vivem de certa maneira sob sua própria jurisprudência, tornando-se inimigos do Estado, cujo direito de coibição é verdadeiramente lícito. Por fim, aquilo que provoca indignação nos cidadãos não está sob o poder da cidade, pois é evidente pela natureza humana que os homens conspiram contra aquilo que lhes causam medo comum ou desejam vingar-se contra o dano comumente sofrido. Assim, em virtude do direito da cidade definir-se pela potência da multidão, é notório que o direito e o poder desta diminuem na medida em que a cidade ofereça motivos para que os cidadãos conspiram contra ela, pois existem determinadas coisas pelas quais a cidade deve temer, como ocorre com os homens em estado natural, logo, a cidade está menos dependente de si mesma quanto maior é o motivo a recear.

No parágrafo onze do Capítulo III do *Tratado Político*, Spinoza afirma que o direito do poder soberano é o próprio direito natural, e a relação de um Estado para com outro é a mesma relação entre os homens no estado natural, a diferença é que os Estados têm condições de precaverem-se, de modo que não seja oprimido por outro Estado, enquanto os homens no estado natural não possuem tais condições, pois estão sujeitos as debilitações naturais, como o sono, a fome, as doenças, a velhice, as variações de ânimo, como também, a outros incômodos os quais o Estado pode prevenir-se. No entanto, um Estado está sob o poder de si próprio, na medida em que governa e previne-se de tal modo que não se submete a outro Estado, ao contrário, está dependente de outro na medida em que teme a potência deste, ou esteja impedido de realizar aquilo que deseja, ou, enfim, por necessitar de auxílio mútuo para sua própria conservação ou desenvolvimento. Portanto, dois ou mais Estados que se ajudam mutuamente, conseqüentemente, têm mais direitos e poder do que qualquer um deles sozinho. Contudo, a relação entre os Estados é mais bem compreendida quando se observa que

---

<sup>105</sup> Idem, Op. Cit, III, §8 – p. 29-30. “*Por exemplo, ninguém pode ceder a faculdade de julgar: efetivamente, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a crer que o todo não é maior que uma sua parte, que Deus não existe, ou que o corpo, que ele vê que é finito, é um ser infinito e, de uma maneira geral, a acreditar em alguma coisa contrária àquilo que ele sente ou pensa? Da mesma forma, com que recompensas ou ameaças pode o homem ser induzido a amar quem ele odeia, ou a odiar quem ele ama? E, aqui, há também que referir aquelas coisas que a natureza humana abomina a tal ponto que as tem por piores que qualquer mal, como seja, o homem testemunhar contra si mesmo, torturar-se, matar os seus pais, não se esforçar por evitar a morte, e coisas semelhantes a que ninguém pode ser induzido, nem com recompensas, nem com ameaças*”.

dois ou mais Estados são por natureza inimigos, do mesmo modo que os homens em estado natural, logo, se um deles declarar guerra a outro, utilizando meios extremos para submeter o outro Estado, aquele está em seu total direito, entretanto, a paz entre ambos somente é possível se os dois estiverem de acordo, visto que os direitos de guerra dependem de cada Estado, enquanto os direitos de paz<sup>106</sup> dependem da concórdia dos envolvidos. De acordo com Spinoza, as alianças estabelecidas entre os Estados apenas duram enquanto a causa de sua instauração estiver presente, ou seja, o medo ou a esperança, em outras palavras, o medo de algum dano ou a esperança de algum benefício, entretanto, desaparecido esta ou aquele para qualquer um dos Estados, este fica sob jurisdição de si próprio, e logo, o vínculo que ligava os dois Estados cessa instantaneamente, de modo que uma das partes não pode acusar a outra de quebra de aliança ou de deslealdade, pois havia a mesma condição para ambas, ou seja, aquele que primeiro se libertar do temor tornar-se-á independente, realizando aquilo que lhe convir, visto que ninguém contrata para o futuro, a não ser considerando as circunstâncias precedentes. Assim, cada um dos Estados conserva o direito de preservar os seus interesses, de modo que cada um esforça-se para libertar-se do medo e retomar a jurisdição de si próprio, como também, impedir que outro Estado torne-se mais poderoso, e por fim, aquele Estado que acusa outro de ludibriá-lo, não pode condená-lo por má fé, mas unicamente a sua própria tolice, ao confiar sua segurança e estabilidade a outro Estado independente, cuja própria salvação é a lei máxima.

Todos os assuntos comuns que se referem a todo o corpo do Estado, ou seja, a república, dependem unicamente da direção daquele que tem o poder soberano, ou melhor, o estado soberano, logo, diz respeito ao poder soberano o direito de julgar os atos dos súditos, avaliando o que cada um faz e exigindo explicações acerca dos seus atos, como também, punir os delinquentes, decidir as discussões entre os súditos, escolher pessoas adequadas e especialistas em leis para administrá-las em seu lugar e organizar e empregar todos os meios para a guerra ou a paz. Entretanto, visto que está sob o direito do poder soberano tratar unicamente dos assuntos públicos e escolher os ministros para tais, segue-se que qualquer súdito que se ocupa de algum assunto público

---

<sup>106</sup> Idem, Op. Cit, III, §15-16 – p. 34. “*Compete às cidades que contraíram a paz o direito de dirimir as questões que podem surgir acerca das condições de paz ou leis pelas quais reciprocamente se comprometeram, porquanto os direitos de paz não são de uma só cidade, mas das que em conjunto a contraíram; porque, se não é possível porem-se de acordo acerca de tais questões, elas retornam por isso mesmo ao estado de guerra. Quantas mais cidades contraem juntas a paz, menos cada uma delas é de recear pelas restantes, ou seja, quanto menor é o poder que cada um tem de declarar guerra, mais ela tem de observar as condições de paz. Quer dizer, quanto menos está sob jurisdição de si própria, mais ela tem de se conformar com a vontade comum das confederadas*”.

por seu próprio arbítrio, acreditando que aquilo que realiza é o melhor para o Estado, o usurpa, e logo, é lícito ao Estado coibir tal comportamento. Contudo, é salutar interrogar se o Estado está subordinado às leis e se, conseqüentemente, pode pecar, posto que as noções de lei e de pecado não se referem apenas aos direitos do Estado, mas também às regras comuns que governam todas as coisas naturais, e, particularmente, com as regras da razão, não se pode afirmar absolutamente que o Estado não está submetida a qualquer lei ou que não pode pecar, pois se não estivesse sujeito a nenhuma lei ou regra, mesmo àquelas sem as quais o Estado deixaria de ser Estado, Este não seria uma coisa natural, mas uma fantasia. Portanto, o Estado peca quando realiza ou exime-se de algo que prejudica a sua própria conservação, em outras palavras, peca quando faz algo contrário aos preceitos da razão, visto que o Estado que está maximamente sob jurisdição é aquele que age segundo a razão. Isto é melhor compreendido ao observar que, quando o indivíduo pode estabelecer o que quiser sobre aquilo que é do seu direito, este poder não se define somente pela potência do agente, mas também pela aptidão do próprio paciente, por exemplo: “[...] *que por direito eu posso fazer desta mesa o que quiser, não entendo por isso, obviamente, que tenho o direito de fazer com que a mesa coma erva [...]*”.<sup>107</sup> Pela mesma razão, os homens não perdem sua natureza humana ou obtém outra ao conviverem em sociedade, como também, o Estado não pode obrigá-los a cumprir uma lei que vai de encontro com a natureza deles.<sup>108</sup> Mas compreende-se que existem certas circunstâncias, as quais geram respeito ou medo para com o Estado, e que retiradas, desfaz o medo e o respeito e, conseqüentemente, o Estado. Por conseguinte, é necessário preservar as causas do medo ou do respeito para que o Estado se mantenha sob sua própria jurisdição, do contrário, Este se desfaz, do mesmo modo que aquele que detém o Estado não pode comportar-se de modo inadequado<sup>109</sup> e simultaneamente exigir o respeito dos seus súditos.

Vemos, assim, em que sentido podemos dizer que a cidade tem leis e pode pecar. Na verdade, se entendermos por lei o direito civil, aquilo

<sup>107</sup> Idem, Op. Cit., IV, §4 – p. 39.

<sup>108</sup> Idem, Op. Cit., IV, §4 – p. 39. “[...] *embora digamos que os homens estão sob jurisdição não de si, mas da cidade, não entendemos que os homens percam a natureza humana e adquiram uma outra, nem que a cidade tenha o direito de fazer com que os homens voem ou, o que é igualmente impossível, que os homens olhem como honroso o que provoca riso ou náusea [...]*”.

<sup>109</sup> Idem, Op. Cit., IV, §4 – p. 39. “[...] *Com efeito, para aqueles ou aquele que detém o Estado, é tão impossível correr ébrio ou nu com rameiras pelas praças, fazer de palhaço, violar ou desprezar abertamente as leis por ele próprio ditadas e, com isso, conservar a majestade, como é impossível ser e não ser ao mesmo tempo. Assinar e espoliar súditos, raptar virgens e coisas semelhantes convertem o medo em indignação e, por conseqüência, convertem o Estado civil em estado de hostilidade*”.

que pode ser defendido pelo próprio direito civil, e por pecado aquilo que o direito civil proíbe que se faça, isto é, se tomarmos esses termos no sentido genuíno, não podemos por nenhuma razão dizer que a cidade está adstrita às leis ou que pode pecar. Porque as regras e as causas do medo e da reverência, que a cidade tem de observar por causa de si, não contemplam os direitos civis mas o direito natural, por quanto não podem ser defendidas pelo direito civil mas pelo direito de guerra; e a cidade não as tem por nenhuma outra razão a não ser aquela por que o homem, no estado natural, para poder estar sob jurisdição de si próprio, ou para não ser seu inimigo, tem de abster-se de se matar, precaução esta que sem dúvida não é uma obediência mas uma liberdade da natureza humana. Porém, os direitos civis dependem unicamente do decreto da cidade, e esta, para se manter livre, não tem de fazer a vontade a ninguém senão a si, nem de ter por bom ou por mau senão aquilo que ela mesma decide ser bom ou mau. Por conseguinte, tem não só o direito de se defender a si própria, de estabelecer leis e de as interpretar, como também o de as ab-rogar e de, pela plenitude da potência, indultar qualquer réu. O contrato, ou as leis pelas quais a multidão transfere o seu direito para um só conselho ou para um só homem devem, sem dúvida, ser violadas quando interessa à salvação comum violá-las. Mas o juízo acerca deste assunto, ou seja, se interessa à salvação comum violá-los, ou outra coisa, nenhum privado o pode fazer por direito; só aquele que detém o estado. Portanto, pelo direito civil, só aquele que detém o estado permanece intérprete dessas leis. [...] aquele que detém o estado também não tem de observar as condições deste contrato por nenhuma outra causa a não ser aquela por que o homem no estado natural, para não ser seu inimigo, tem de precaver-se para que não se mate a si mesmo, como dissemos no artigo anterior.<sup>110</sup>

Segundo Spinoza, determina-se a melhor condição para cada Estado a partir da finalidade do Estado civil, ou seja, visar à segurança e à paz da vida, para que todos os súditos vivam em harmonia e seus direitos sejam conservados; de maneira que, os conflitos internos e externos do Estado, como as guerras, as revoltas, a violação e desprezo pelas leis referem-se mais a péssima situação do Estado do que a má-fé dos súditos, pois os homens não nascem civis, mas tornam-se civis. Ademais, se em um Estado ocorrem mais conflitos do que em outro, aquele faltou com a responsabilidade de preservar a sua harmonia interna, não instituindo os direitos com suficiente prudência, e assim, não estabelecendo um direito civil, pois um Estado que não suprime as causas das revoltas ou das discórdias, onde as leis são constantemente violadas e o receio das guerras é eminente, não se difere do estado natural, pois cada um vive segundo sua disposição. O pensador holandês afirma que assim como os vícios dos súditos, a concessão em demasia e a insubmissão destes devem ser atribuídos à responsabilidade do Estado, e contrariamente, a obediência das leis e a virtude dos

---

<sup>110</sup> Idem, Op. Cit, IV, §5-6.

súditos devem ser atribuídos a virtude do Estado e ao direito absoluto da cidade. No mais, o Estado, cujos súditos estão dominados pelo medo e por tal razão não pegam em armas, Este não vive um momento de paz, mas um momento sem guerra, visto que a paz não é a ausência de guerra, pois aquela se origina da força do ânimo, cuja obediência é a vontade constante de realizar aquilo que, segundo o direito comum do Estado, deve ser feito. E logo, um Estado, cuja paz depende da indolência dos súditos os quais são conduzidos apenas para servir, chama-se solidão ao invés de cidade. Por conseguinte, o melhor Estado é aquele onde os indivíduos vivem em concórdia, compreendendo por isso uma vida propriamente humana, a qual se define pela razão, que é a verdadeira virtude da mente e da vida.

Deve, no entanto, notar-se que o estado que eu disse ser instituído para este fim é, no meu entender, aquele que a multidão livre institui, não aquele que se adquire sobre a multidão por direito de guerra. Porque a multidão livre conduz-se mais pela esperança que pelo medo, ao passo que uma multidão subjugada conduz-se mais pelo medo que pela esperança: aquela procura cultivar a vida, esta procura somente evitar a morte; aquela, sublinho procura viver para si, esta é obrigada a ser do vencedor, e daí dizemos que esta é serva e aquela é livre. Assim, o fim do estado de que alguém se apodera por direito de guerra é dominar e ter servos em vez de súditos. E embora entre o estado que é criado pela multidão livre e aquele que é adquirido por direito de guerra, se atendermos genericamente ao direito de cada um, não haja nenhuma diferença essencial, contudo, quer o fim, como já mostramos, quer os meios com os quais cada um deles se deve conservar têm enormes diferenças.<sup>111</sup>

A multidão, segundo Spinoza, é uma união de corpos e uma união de ânimos que constituem o corpo político como causa interna das ações, em que a reunião dos direitos, em razão do número de indivíduos que são como partes que apenas compõem um todo, tornam-se união de direitos, pois formam uma causa comum para alcançar um todo, entretanto, essa união não é algo quantitativo, ou seja, a passagem de um menor para um maior, mas o surgimento de uma nova potência, a multidão, que origina e detém o Estado. Assim, o Estado é a união das potências dos indivíduos como se fosse uma única mente, enquanto a multidão é o indivíduo coletivo singular, segundo a definição de singularidade, ou seja, a existência finita na duração, e de individualidade, isto é, a união de partes que visam um mesmo efeito, transformando em constituintes de um todo. Além disso, Chauí ressalta na sua obra *Política em Espinosa* que os

---

<sup>111</sup> Idem, Op. Cit, VI, §6.

comentadores das obras políticas de Spinoza não podem deixar de destacar a distinção existente entre o *Tratado Teológico Político* e o *Tratado Político* no que se refere ao estabelecimento do corpo político, pois o primeiro evidencia o pacto como uma exigência instituinte, enquanto o segundo remete a um direito da multidão como causa eficiente do corpo político, em que a diferença entre ambos alega um critério extrínseco e intrínseco. No tocante a distinção extrínseca, Chauí afirma que Spinoza segue no *Tratado Teológico Político* as afirmações de Grotius e de Hobbes, e que inclusive em uma de suas correspondências com Jarig Jelles, este perguntara qual a diferença de sua concepção para a de Hobbes. Por tal razão, a noção de pacto torna-se necessária por dois motivos, primeiro porque o estado natural remete a um combate de *conatus* individuais que resultam em indivíduos solitários e, em muitos casos, enfraquecidos, e o segundo, que a Natureza não produz Estados, povos ou nações, mas indivíduos. Logo, a cooperação é algo necessário para conservação dos homens, que são conseqüentemente conduzidos a unir-se, entretanto, o estado natural não se opõe as lutas causadas pelas paixões, de modo que a relação entre os homens no estado natural é de instabilidade e combate de forças, em que a união de forças, ou seja, a cooperação mútua, pode ser destituída caso o pacto não esteja bem fundamentado, isto é, se os homens não estão dispostos a ceder uma parte da sua potência natural a sociedade ou a coletividade, cabe à potência coletiva o direito de coibir aqueles contrários ao Estado e fazer os indivíduos obedecerem as leis. No entanto, a distinção intrínseca advém graças às noções que a *Ética* oferece, na qual a necessidade do pacto<sup>112</sup> perde seu fundamento, embora não seja

---

<sup>112</sup> CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. – São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 165. “No entanto, mais interessante do que notar essa diferença é observar que, desde o Teológico-político, a noção de pacto não possui a relevância que lhe era dada por Grotius ou por Hobbes e, de alguma maneira, sua quase-dasaparição posterior não é surpreendente. Podemos observar que, no Teológico-político, Espinosa não aceita a idéia do pacto como transferência total do direito natural ou da potência individual a um outro: o pacto é descrito como um acordo mútuo em que cada indivíduo concorda em que o direito natural de cada um a todas as coisas seja exercido coletivamente e não mais seja determinado pelo apetite de cada um e sim pela potência da vontade de todos em conjunto. Essa descrição, por seu turno, é inseparável de dois aspectos de grande relevância: por um lado, o fato de Espinosa considerar a democracia o mais natural dos regimes políticos, e cronologicamente o primeiro, indica que o pacto pressupõe uma transferência do direito natural individual para a coletividade inteira, de maneira “que todos permanecem iguais como antes no estado de Natureza”; por outro lado, Espinosa é enfático ao declarar que os indivíduos concordam nessa transferência desde que ela não implique a perda da liberdade de pensamento e de palavra – os indivíduos concordam em agir em comum, mas não em pensar em comum, escreve ele -, e que ninguém fará um pacto pelo qual aceite não mais ser consultado e ficar excluído de toda deliberação no futuro – é, aliás, essa cláusula que explica por que, no *Tratado Político*, ao falar de multidão como reunião de direitos ou potências naturais, Espinosa afirma que ela é conduzida como se fosse uma única mente, uma *veluti mente*, pois se ela tornasse uma mente única, os indivíduos não teriam simplesmente transferido direitos, mas os teriam alienado inteiramente. Essas cláusulas restritivas indicam que Espinosa recusa o núcleo duro do pacto, aquilo que para a tradição era o pacto político propriamente dito, isto é, o chamado “pacto de sujeição”.

descartada totalmente por Spinoza, pois é a partir de elementos oferecidos pela ontologia, pela física e pela psicologia que o pensador holandês consegue formular a idéia de sujeito político, enquanto união de corpos e de mentes que compõe o *conatus* coletivo, que é representado pela multidão, cujo direito natural é o próprio direito civil. Assim, a partir de alguns elementos trazidos pela *Ética*, Spinoza pode elaborar o fundamento do corpo político, sem necessariamente recorrer à questão do pacto, mas partindo da teoria das paixões e dos desejos alegres, ou seja, dos afetos que elevam a potência do *conatus*, de modo que os indivíduos constituem a multidão e instituem o corpo político ao se reconhecerem como semelhantes e úteis para cada um e para todos, no que se referem ao fortalecimento do *conatus* individual.

O repúdio ao pacto obriga Spinoza a esclarecer como conservá-lo, estabelecendo assim um axioma, o qual não há possibilidade de dúvida, ou seja, os homens não se abstêm de um pacto, mais especificamente de um bem, se ainda cultivam as causas do medo ou da esperança, pois entre dois bens sempre optam por aquele que julgam o maior e entre dois males sempre escolhem aquele que supõem o menor. Logo, a manutenção do pacto somente se mantém existente enquanto persistir a utilidade, cessado esta, o pacto imediatamente é suspenso, tornando-se inválido, visto que o direito é idêntico à potência, de modo que o pacto somente se sustenta enquanto a potência soberana detiver o poder político, e somente a manterá enquanto a potência soberana for superior à potência individual dos homens, ou seja, enquanto o direito civil for mais potente que o direito natural dos indivíduos, obrigando-os tanto pela esperança quanto pelo medo.

[...] O que significa exatamente um pacto? Um acordo para unir direitos e aumentar a potência individual, graças à potência conjunta. Por conseguinte, “quanto mais numerosos os homens que tenham unido seus direitos, mais direitos terão todos juntos”. Assim, com relação ao *Teológico-Político*, que definia o pacto como transferência de direitos naturais individuais para a coletividade cujo direito natural é o direito civil, no *Tratado Político*, Espinosa sublinha o pacto como união de potências ou de direitos, graças à qual o direito ou a potência de cada um aumenta. O ponto de partida é a união por dois motivos principais: por um lado porque, como vimos, em estado de natureza o direito natural é nulo e só pode concretizar-se quando “os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção a seu poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segundo uma resolução comum”, de maneira que quanto mais indivíduos convirem entre si, tanto maiores serão os direitos que usufruirão em comum. Por outro lado, porque, graças à física da *unio corporum* e à psicologia da *connexio idearum*,

assim como graças à teoria das noções comuns, a união dos indivíduos possui fundamento ontológico, físico e psíquico e o pacto é a expressão imaginativa da aptidão para unir-se. Donde Espinosa declarar que nada tem a objetar, se por não poderem homens em estado natural ser senhores de si, os escolásticos disseram ser o homem um animal sociável. Dessa maneira, o *Tratado Político* pode traduzir a linguagem do pacto da união de direitos como união de *conatus* ou de corpos e mentes, e vice-versa, pode traduzir a linguagem da união na do pacto, mantendo nos dois tratados a idéia de que é a comunidade de direitos que define propriamente o *imperium* como poder político.<sup>113</sup>

Evidentemente os homens atuam constituindo um indivíduo coletivo e complexo, ou seja, a multidão, que estabelece o poder político, o qual é dotado de toda a potência que seus indivíduos lhe transmitiram, em que o direito natural comum ou coletivo é a multidão, cuja ação é o ânimo e a mente da massa. A instituição do poder soberano pressupõe dois princípios necessários: primeiro, que a potência do poder soberano deve ser inversamente proporcional ao poder de cada um dos indivíduos ou deles em conjunto, ou seja, o poder soberano, enquanto direito civil, deve ser maior que o poder individual ou conjunto dos homens, e segundo, que a potência dos governantes deve ser menor que a potência da multidão, pois esta não se assemelha a ninguém, ou melhor, o governante não se identifica com o poder soberano. Assim, a imagem do governante não se confunde com a do poder, a qual não é transferida para ninguém, e os verdadeiros detentores do poder soberano, ou seja, os cidadãos enquanto multidão são os únicos capazes de depor um governante, caso tenham força para isso, e logo, a força repele pela força. Ademais, o poder político é intransferível, pois não é a soberania que se partilha, mas o direito de participação no poder, visto que aquela se conserva com a multidão, de modo que o que diferencia os regimes políticos não é o número de governantes e nem a origem do poder, mas a definição do direito de exercer o poder.

Segundo Chauí, o direito natural é a medida, a ameaça e o guardião do direito civil, isto é, a medida porque determina as proporções das relações entre os cidadãos e o poder, estabelecendo o campo político como sistema de relações baseadas e ordenadas pelo direito civil, enquanto a ameaça refere-se à idéia de que ninguém abstém do desejo de governar e não ser governado e da identificação entre o governante e o poder soberano, de modo que por tal motivo Spinoza ressalta que o inimigo do corpo político não é externo, mas interno, pois basta um grupo de indivíduos, com o pretexto de assegurar as leis, aumentar suas forças ao ponto de identificar e tomar para si o poder, e

---

<sup>113</sup> Idem, Op. Cit, pp. 169-70.

por fim, guardião, pois impede o desejo dos governantes de identificarem-se com o poder soberano, desde que a potência coletiva seja proporcionalmente maior que a dos governantes e a limite. No entanto, o campo político não é apenas determinado pela distribuição do exercício do poder, mas também pela dinâmica interna das forças políticas, visto que a lei depende da potência natural do poder, logo, pode destituir aquilo que ela própria instituiu, de sorte que a lei pode manter a original instituição política, delimitando a fronteira entre o direito natural e o direito civil, de modo que o primeiro não origine ameaça sob o segundo, resultando que a instituição do poder debruça-se sobre a necessidade natural indeterminada, cuja lei determina, conferindo-lhe realidade. Contudo, a lei somente é possível porque não elimina aquilo que já é posto na natureza humana, ao contrário, o retoma, ou seja, as paixões, os conflitos e os acordos, de maneira que a instituição da vida política não se origina da reta razão e da boa sociedade, do mesmo modo que não elimina os conflitos, mas os limita, pois busca ampliar as concordâncias e as conveniências entre as potências das partes que constitui o todo do Estado, expandindo os acordos que aumentam a potência da multidão e do poder político, garantindo-lhes o direito de punir e vigiar aqueles que atentam contra o Estado. Portanto, por operar com conflitos e acordos que dependem da dinâmica das paixões, o Estado necessariamente não deixa de instituir algo, e essa instituição constante é o que determina a sua duração e o seu perecimento.

[...] na tradição jusnaturalista (e aqui incluímos Hobbes), a passagem do *jus* ao *imperium* se fazia pela mediação do *dominium*, o qual punha a necessidade do pacto (no caso de Hobbes, contrato social apenas, mas sem o qual não pode haver transferência de direitos ao soberano), enquanto Espinosa efetua a passagem do *jus* ao *imperium* como causalidade eficiente imanente da potencia. Ora, *jus*, *potentia* e *imperium* são um só e o mesmo e, portanto, não há passagem. Não havendo passagem, não há representação, isto é, não há necessidade de mediação entre a massa e o soberano, pois é ela o soberano. O acontecimento decisivo, momento instituinte do campo político, não é uma *passagem*, mas uma *mudança* nas relações de força. A lógica das relações de força, sob a geometria das proporções e a dinâmica das intensidades das causas eficientes, *constitui* o sujeito político e *institui* o campo político como lógica política.<sup>114</sup>

O que é possível observar é que Spinoza apresenta nas suas obras *Ética*, *Tratado Teológico Político* e *Tratado Político* respostas para a seguinte indagação: Por que os homens estabelecem a vida política? Segundo o pensador holandês, a resposta é

---

<sup>114</sup> Idem, Op. Cit, p. 176.

simples, pois já no *Tratado Teológico Político* ele afirma que se trata de uma verdade eterna, não havendo negações e nem contradições, em que o *conatus*, enquanto esforço para combater obstáculos externos, busca fortalecer-se ou imagina fazer o mesmo, fugindo daquilo que o enfraquece ou imagina que o enfraqueça. No que se refere aos afetos, o desejo, sob a ação do útil, decide aquilo que é, por ele considerado, bom ou mau, de modo que entre dois bens escolhe o maior e entre dois males escolhe o menor. A possibilidade do homem não está sob o poder de outro no estado natural é mínimo, logo, o estado de natureza torna-se um obstáculo, o qual os homens devem “fugir”, pois é contrário à potência natural ou o *conatus*, entretanto, essa fuga não é a consciência de que o tal estado é um mal, mas a percepção de que este é um obstáculo à autoconservação dos homens, os quais percebem que a união de potências ou direitos é um bem necessário, do qual se origina a multidão. Porém, é relevante ressaltar que o direito civil não elimina o direito natural dos indivíduos, ao contrário, o concebe de maneira adequada diminuindo os conflitos e possibilitando uma maior condição para o fortalecimento do *conatus* individual e coletivo. Portanto, o *conatus* é o “fio condutor” de toda a estrutura do pensamento spinozista, que parte da essência humana, refletindo-se na política, a qual a figura central é o Estado, que se funda a partir da busca pela autoconservação dos homens.

## Conclusão

Vários pensadores, através dos seus escritos, apresentaram uma importante contribuição para a história da filosofia, e Spinoza é certamente um desses, pois soluciona algumas dificuldades expostas pela tradição filosófica, apresentando um novo panorama de relação corpo-mente e uma nova perspectiva de essência humana, o *conatus*, que é o fundamento do Estado. Spinoza tornou-se um grande filósofo por ter escrito uma filosofia aplicada à realidade prática, ou melhor, condizente com esta, a qual buscou seguir durante sua vida.

Spinoza surge no século XVII expondo uma nova concepção de relação corporeamente distinta daquela observada na tradição filosófica, a exemplo de Platão, que afirmava que a alma, enquanto plena e perfeita, encontrava-se aprisionada ao corpo, que é um obstáculo ou prisão para esta, estando impossibilitada de realizar-se em sua plenitude, pois perturbada pelas sensações corporais dificilmente irá libertar-se, visto que tal libertação somente é possível com a separação entre a alma e o corpo, e por isso, a união de ambos é “violenta”, pois a primeira não encontra seu complemento adequado no segundo. Em Aristóteles, o corpo é definido como *órganon*, ou seja, um instrumento para alma, que dele utiliza-se para poder agir no mundo e relacionar-se com as coisas, assim, o corpo torna-se a via de acesso ao mundo para a alma, enquanto esta é vista como o princípio da vida. No século XVII, Descartes introduz uma separação radical entre o corpo e a alma, apresentando-os como substâncias de naturezas diferentes, com leis próprias e incomunicáveis, a *res cogitans* – alma e a *res extensa* – corpo. O homem, segundo Descartes, forma um composto substancial, afirmação, que gerou graves problemas ao pensador francês, pois como explicar a união de duas substâncias de essências distintas e incomunicáveis. Ademais, o homem, enquanto união de duas substâncias diferentes, torna-se um enigma. É diante de tais afirmações que Spinoza insere sua novidade, pois primeiramente ele nega que o corpo e a mente sejam substâncias, demonstrando-os como modificações da atividade imanente de dois atributos substanciais, o Pensamento e a Extensão. Assim, a comunicação entre o corpo e a mente é imediata e direta, pois são expressões finitas de uma mesma e única substância, cujos atributos se exprimem diferenciadamente em uma atividade comum a ambos. Por serem efeitos simultâneos de dois atributos substanciais de igual força e de igual realidade, não há uma hierarquia entre a mente e o corpo, ao contrário, ambos são isonômicos, pois estão sob a mesma lei e os mesmos princípios, mas expressos

distintamente. A mente, segundo Spinoza, é a idéia do corpo, e, logo, esta deve estar necessariamente ligada ao seu objeto, pois é sua atividade pensá-lo. Tal afirmação apenas certifica a nítida relação corpo e mente existente no homem, pois esta não é algo comum a mente e ao corpo, mas é o que ambos são quando são corpos e mentes humanos, não havendo possibilidade de pensá-la de uma maneira distinta, segundo a estrutura do pensamento spinozista.

A relação corpo e mente spinozista supera algumas dificuldades da tradição filosófica, sendo possível pensar uma ligação mais coerente, visto que um dos problemas do cartesianismo era a incompatibilidade entre a mente (alma) e o corpo. Entretanto, o impedimento à verdade não advém da relação entre o corpo e a mente, mas do fato desta permitir ao corpo, que é apenas capaz de imaginar, a admissão do conhecimento, pois não é da sua natureza pensar. De modo que o conhecimento verdadeiro está disponível a mente quanto esta assume a sua natureza, ou seja, a sua própria potência, a saber, o poder para pensar. Contudo, como a mente passa do conhecimento imaginativo, próprio do corpo, para o conhecimento verdadeiro e condizente com a sua natureza? Segundo Spinoza, não é afastando a mente do corpo que esta passagem será possível, ao contrário, é aprofundando esta relação que a mente poderá tomar iniciativa para pensar, pois como a mente é idéia do corpo, esta o pensa necessariamente, e logo, as afecções do corpo e as idéias dessas afecções não são apenas uma forma de aquisição de conhecimento, mas modificações da vida do corpo e suas significações psíquicas, que estão apoiadas no esforço de autoconservação, que no referente ao corpo o faz afetar e ser afetado, e na mente a faz pensar. Assim, o interesse da mente e do corpo é a sua própria existência e tudo aquilo que possa mantê-la. No entanto, manter-se existente não implica necessariamente afirmar que o homem age de maneira adequada, pois tanto na passividade quanto na ação ele sempre buscará autoconservar-se, porém, ao agir sob os preceitos da razão, o homem age adequadamente, conservando-se verdadeiramente. Porém, uma das inovações de Spinoza consiste em não estabelecer como uma hierarquia cognitiva a “passagem” do conhecimento imaginativo ou inadequado para o conhecimento verdadeiro ou adequado, ou seja, como se o primeiro fosse um estágio para o segundo, o qual alcançado, o homem apenas agisse segundo os ditames da razão. Ao contrário, apesar de sua racionalidade, pode-se afirmar que o homem possui uma predisposição a passividade, o que o torna causa inadequada, pois o seu *conatus* torna-se causa parcial de suas ações, idéias e sentimentos, visto que na paixão o homem é determinado a sentir, agir e pensar

pela ação das causas externas, assim, ao possuir uma predisposição a passividade, o homem não pode manter-se constantemente como causa adequada, isto é, manter-se sempre ativo ou na ação, pois é afetado de inúmeras maneiras e a todo o momento pelas coisas externas, de modo que o homem pode esforçar-se para ser causa adequada de seus atos, de suas idéias e de seus sentimentos, conhecendo o máximo de causas possíveis, mas manter-se em tal condição de modo constante é inviável. Provavelmente Spinoza não nega isso, mas a importância que este concede à ação, à causa adequada e, conseqüentemente, à razão, não desmerecendo a relevância destas, sugere uma interpretação acerca de uma supervalorização da razão em seu pensamento, o que possibilita afirmar uma possível “supremacia” da razão, talvez reflexo das idéias do seu próprio tempo.

Todos os seres são modificações dos atributos substanciais, e por essa razão possuem uma potência interna para autoconservação, que Spinoza chama de *conatus*, ou seja, o esforço para perseverar na existência, e que o pensador holandês determina como a essência humana. Contudo, os homens diferem dos outros seres porque são conscientes desse esforço, aliás, os seres humanos não apenas possuem o *conatus*, mas são *conatus*, que, enquanto essência humana, chama-se desejo. Por essa razão Spinoza afirma que entre o apetite e o desejo não existe diferença, com exceção de que o desejo refere-se aos homens na medida em estão conscientes de seu apetite, ou seja, o desejo é o apetite mais consciência que dele se tem. Ademais, as afecções e os afetos são o que manterão a existência do indivíduo, pois as afecções do corpo são afetos na mente, e na medida em que os homens têm afetos alegres, mais potentes ficam, visto que ao exprimir o *conatus* humano, os afetos estão submetidos a este esforço de preservação na existência, assim, ao atuar passivamente o homem é causa parcial daquilo que se passa nele – na paixão – e ao atuar ativamente, torna-se causa total daquilo que ocorre nele – na ação. Portanto, os homens são causa inadequada dos seus afetos quando estes são causados pelo poder das causas externas, ao contrário, são causa adequada deles quando estes são causados por sua própria potência interna. Ressaltando que os afetos são apenas expressões da variação da intensidade do *conatus*, de modo que este é uma força interna, positiva e afirmativa para existir, sendo naturalmente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição, e logo, o *conatus* tem uma duração ilimitada, podendo apenas ser destruído pelas forças das causas exteriores que são mais fortes e poderosas. Contudo, esta variação da intensidade do *conatus* está relacionada aos apetites e aos desejos humanos e evidentemente com as forças externas que são inúmeras, de modo

que a intensidade do desejo é proporcional ao objeto desejado, ou seja, aumenta ou diminui conforme esse objeto é ou não obtido.

Entretanto, como a *Ética* é possível se os homens possuem uma predisposição a passividade, se comumente a mente tem um conhecimento inadequado dos apetites do seu corpo e dos seus desejos, como explicar esta possibilidade diante de tal situação, já que a *Ética* exige e supõe seres autônomos e racionais. Para Spinoza, a resposta a esta questão encontra-se no próprio *conatus*, enquanto fundamento primeiro e único da virtude, que segundo ele, está desvinculado do sentido moral de valor, de modo que agora o pensador apresenta o termo no seu sentido etimológico, isto é, força. Logo, a virtude do corpo é afetar de inúmeras maneiras e simultaneamente outros corpos e ser por eles afetados, pois o corpo define-se pelas relações internas dos seus órgãos e pelas relações com os demais corpos, enquanto a virtude da mente, ou seja, seu *conatus*, é pensar, e sua força interior dependerá da sua capacidade de interpretar as imagens do seu corpo e das coisas exteriores em idéias propriamente ditas, visto que ela é a única causa possível das idéias, lembrando que nenhuma idéia é inadequada e confusa, senão enquanto está referida à mente singular de alguém. Portanto, passar da condição de causa inadequada para a causa adequada exige que os homens passem das idéias inadequadas para as idéias adequadas, ou seja, a diferença daquilo que é observado na paixão e na ação, pois o desejo somente encontra-se na mente concomitantemente a idéia da coisa desejada, assim, na paixão a coisa desejada aparece na imagem de um fim externo, como se o objeto exterior fosse em si mesmo algo bom e que por tal razão determinasse o desejo humano, em outras palavras, é por algo ser bom que o homem o deseja e esforça-se por ele, ao contrário, na ação, a idéia de coisa desejada está simultaneamente presente ao ato de desejar e por isso a idéia é posta internamente pelo próprio ato humano de desejar, e, portanto, como algo que o homem reconhece-se como causa, compreendendo aquilo que ocorre nele mesmo e obtendo uma idéia adequada de si e do objeto desejado, de modo que no interior do próprio desejo que sucede o desenvolvimento intelectual. Assim, a virtude consiste em o homem torna-se causa adequada e interna das suas ações, dos seus desejos e das suas idéias, do mesmo modo que estabelece uma nova relação com a exterioridade, quando esta deixa de ser ameaçadora e um meio para suprimir as carências imaginárias, de modo que a *Ética* somente é possível com o fortalecimento do *conatus*, para que este torne-se causa adequada dos apetites e imagens do corpo e dos desejos e idéias na

mente, visto que a inovação de Spinoza encontra-se no interior dos próprios afetos e não sem eles ou contra eles.

Portanto, a passagem da causa inadequada para a causa adequada é possível na medida em que a força do *conatus* aumenta, ou seja, a partir do afastamento dos afetos tristes, isto é, de todos aqueles afetos nascidos da tristeza, e da aproximação dos afetos alegres, isto é, de todos aqueles afetos nascidos da alegria, de modo que o desejo e a alegria nascido deles tendem, aos poucos, diminuir a passividade e preparar os homens para a atividade. Contudo, não há uma passagem imediata e constante, no que se refere ao homem manter-se sempre como causa adequada, mas um esforço deste em tornar-se tal, repelindo os afetos tristes e intensificado os afetos alegres, em que o momento decisivo da atividade é sentido como um afeto determinante, pois a mente reconhece que pensar e conhecer são sentidos como o mais forte dos afetos, o mais forte dos desejos e a mais forte alegria, de modo que os homens compreendem a essência da sua mente e a sua virtude no mesmo instante em que a paixão os impulsiona para a ação. Logo, a possibilidade da atividade reflexiva da mente encontra-se na estrutura da própria afetividade, isto é, o desejo de alegria que impele o homem ao conhecimento e à ação.

Se na paixão os homens são contrários a si mesmos e contrários uns aos outros, em contrapartida, na ação e na liberdade, descobrem-se concordantes e, sobretudo, sua força para existir e agir aumenta quando agem e existem em comum, o que por fim também reflete-se na política. O *conatus*, enquanto essência humana, também será determinante na política, pois é na busca pela autoconservação que os homens unem-se, formando o Estado, de modo que na política o *conatus* chama-se direito natural, porém, como já foi observado, os homens tendem mais aos afetos do que a razão, e independente de estarem conduzidos por qualquer um dos dois, sempre procurarão autoconservar-se, mas, como a própria experiência mostra, os homens estão mais submetidos aos afetos, o que os tornam inimigos uns dos outros no estado natural, visto que todos empenhar-se-ão na sua própria conservação, enxergando o outro como um inimigo ou como um possível obstáculo para o alcance de tal condição, resultando em uma “guerra” de *conatus* individuais. Não há dúvidas que Spinoza foi feliz nas suas afirmações acerca da formação do Estado e do desenvolvimento da política, pois diferentemente de várias pensadores anteriores a ele que estruturavam a questão política a partir de modelos utópicos e não menos impraticáveis, que se distanciavam daquilo observado na prática, o filósofo holandês baseou suas constatações a partir do próprio

ser humano e naquilo de mais essencial neste, o seu esforço para perseverar na existência, isto é, o *conatus*. Assim, ao unirem-se, os homens adquirem mais força e mais potência do que sozinhos, de sorte que ao perceberem as vantagens da vida social e política tomam consciência de que a vida solitária não lhes é favorável, e logo, o Estado surge não como forma de estabelecer ordem ou como um desígnio divino, mas como algo necessário, pois seu surgimento é apenas reflexo do esforço humano para autoconservar-se.

## Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revisada por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Rios. – São Paulo: ed. 34, 2006.

BIDNEY, D. *O problema da Substância em Spinoza e Whitehead*. *Crítica*, Londrina, v.4, n 14, jan. /mar. 1999. (Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Edval de Souza Barros).

BOVE, Laurent. *Direito de Guerra e Direito Comum na Política de Spinozista*. Tradução e Notas de Bernardo e Marcelo Barata Ribeiro. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 2, n° 4, dezembro 2008.

BRITO, Raimundo de Farias. *Finalidade do Mundo, 2º Parte – Estudos de Filosofia e Teleologia Naturalista*. Rio de Janeiro: 2ª ed. 1957.

CAMPOS, André dos Santos. *Spinoza e Espinosa: excursão antroponímico*. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, v. 1, n° 1, julho 2007.

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

\_\_\_\_\_. *A Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Espinosa e a Essência Singular*. *Cadernos Espinosanos*, n° 8, março de 2002 – Publicação do Departamento de Filosofia da USP.

\_\_\_\_\_. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2ª ed. São Paulo: Moderna – Coleção Logos, 2005.

COLERUS. *Biografia de Spinoza*. Tradução Emanuel Angelo da Rocha Frago. [online] Disponível em <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/>>. Acesso em 14 de abril de 2010.

CRISTOFOLINI, Paolo. *Spinoza e a alegria*. Tradução de Bernardo Bianchi. Disponível em [http://www.freewebtown.com/spinoza/cristofolini\\_spinoza\\_alegria.pdf](http://www.freewebtown.com/spinoza/cristofolini_spinoza_alegria.pdf). Acesso 19 de janeiro de 2011.

DESCARTES. René. *As Paixões da Alma*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Discurso do Método*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_ *Meditações*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_ *Objeções e Respostas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912 – 1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. – São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978 – 1981)*. Tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – Fortaleza: EdUECE, (Coleção Argentum Nostrum) 2009.

\_\_\_\_\_ *Espinosa e os Signos*. Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. (Coleção Substância).

\_\_\_\_\_ *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_ *Spinoza e o problema da expressão*. Disponível em [http://www.spinoza\\_leitores.blogspot.com.br/index.html](http://www.spinoza_leitores.blogspot.com.br/index.html). Acesso em 20 de janeiro de 2011.

\_\_\_\_\_ *Spinoza et le Probleme de l'Expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1985. (Arguments).

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro – *Razão e Paixão - O Percurso de um Curso*. Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2002.

FRAGOSO, Emanuel Ângelo da Rocha. *A alma humana como idéia do corpo na Ética de Benedictus de Spinoza*. Ideação, Feira de Santana, n. 4, jan. /jun. 2000. pp. 37-47.

\_\_\_\_\_ *A concepção de natureza humana em Benedictus de Spinoza*. Cadernos Espinosanos XXI – julho 2009. – São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP.

\_\_\_\_\_ *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. / UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2, n.1, pp. 83-90, jun. 2001.

\_\_\_\_\_ *Considerações acerca da teoria dos Modos na Ética de Spinoza*. Disponível em <[http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo\\_Spinoza\\_Modos.pdf](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/Artigo_Spinoza_Modos.pdf)> Acesso em 14 de abril de 2010.

\_\_\_\_\_ *Considerações sobre a definição VII da Parte I da Ética de Benedictus de Spinoza*. Kalagatos, Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE. Fortaleza. v.1, n.1. Inverno 2004. pp. 107-128.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre Deus no Livro I da Ética de Benedictus de Spinoza*. Dissertatio, UFPel (9), inverno de 1999, pp. 95-107.

GLEIZER, Marcos. *Spinoza e a Afetividade Humana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

LEITE, Alex. *Sobre a imaginação projetiva em Spinoza*. Revista Conatus: Filosofia de Spinoza. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. – v. 2, n. 3 julho 2008 – Fortaleza: Ed. Da Universidade Estadual do Ceará, 2008. p. 13.

LIMONGI, Maria Isabel. *Hobbes e o conatus: da física a teoria das paixões*. Disponível em [http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D31\\_Hobbes\\_e\\_o\\_conatus.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/publicacoes/discurso/pdf/D31_Hobbes_e_o_conatus.pdf). Acesso em 13 de dezembro de 2010.

MACHEREY, Pierre. *Ler a Ética de Spinoza*. Tradução de Lia Gould. Disponível em [http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey\\_ler\\_etica.pdf](http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_ler_etica.pdf). Acesso em 19 de janeiro de 2011.

\_\_\_\_\_. *Pensar com Spinoza. Resenha de Spinoza et le probleme de l'expression*. Tradução Ana Sacchetti. Disponível em [http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey\\_spe.pdf](http://www.freewebtown.com/spinoza/macherey_spe.pdf). Acesso em 19 de janeiro de 2011.

MOREAU, Pierre-François. *O Pensador Político*. Tradução de Maurício Rocha. Disponível em [http://www.freewebtown.com/spinoza/pfmoreau\\_politico.pdf](http://www.freewebtown.com/spinoza/pfmoreau_politico.pdf). Acesso em 19 de janeiro de 2011.

OLIVEIRA, Luizir de. *Espinosa e a tradição estoica: Breves considerações sobre a noção de vontade*. Revista Conatus: Filosofia de Spinoza. Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades. – v. 2, n. 4 dezembro 2008 – Fortaleza: Ed. Da Universidade Estadual do Ceará, 2008. p. 69.

PLATÃO, *Fédon*. Coleção Os Pensadores. Editora Nova Cultural, 2000.

REALE, Giovanni; Antiseri, Dario. *História da Filosofia pagã antiga*. v.1, tradução Ivo Storniolo. 4ª ed. – São Paulo: Paulus, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética Demonstra em Ordem Geométrica*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 2ª ed. Bilíngue Latim / Português – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. Seleção de textos Marilena Chauí, traduções Marilena Chauí [et al.]. – 2ª ed. Coleção Os Pensadores – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Ethica Ordine Geométrico Demonstrata*. Disponível em [http://www.spinoza\\_filosofo.blogspot.com.br/index.html](http://www.spinoza_filosofo.blogspot.com.br/index.html) > Acesso em 14 de abril de 2010.

\_\_\_\_\_ *Pensamentos Metafísicos*. Seleção de textos Marilena Chauí, traduções Marilena Chauí [et al.]. – 2ª ed. Coleção Os Pensadores – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

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

\_\_\_\_\_ *Tratado da Correção do Intelecto*. Seleção de textos Marilena Chauí, traduções Marilena Chauí [et al.]. – 2ª ed. Coleção Os Pensadores – São Paulo: Abril Cultural, 1979.

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

\_\_\_\_\_ *Tratado Teológico Político*. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. – São Paulo: Martins Fontes (Paidéia), 2003.

YOVEL, Yirmiyahu. *Espinosa e outros hereges*. 1ª ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1989.

