



ESPERANÇA E LIBERDADE NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM  
**BENEDICTUS DE SPINOZA**

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

PREFÁCIO DE  
EMANUEL ÂNGELO DA ROCHA FRAGOSO



**Coleção**  
Argentum nostruM



**ESPERANÇA E LIBERDADE NA  
CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM  
BENEDICTUS DE SPINOZA**



## UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ

REITOR

JOSÉ JACKSON COELHO SAMPAIO

VICE-REITOR

HIDELBRANDO DOS SANTOS SOARES

CENTRO DE HUMANIDADES

ADRIANA MARIA DUARTE BARROS

EDITORA DA UECE - EdUECE

ERASMO MIESSA RUIZ

MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

**Coleção**  
**Argentum nostrum**



### EDITORES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

### COORDENAÇÃO EDITORIAL

ERASMO MIESSA RUIZ

### CONSELHO EDITORIAL

ALBERTO DIAS GADANHA

AYLTON BARBIERI DURÃO

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

ENÉIAS FORLIN

ESTENIO ERICSON BOTELHO DE AZEVEDO

GUSTAVO BEZERRA DO NASCIMENTO COSTA

JAN GERARD JOSEPH TER REEGEN

JOÃO EMILIANO FORTALEZA DE AQUINO

LOURENÇO LEITE

LUIS ALEXANDRE DIAS DO CARMO

MANFREDO RAMOS

MARIA LUISA RIBEIRO FERREIRA

MARIA TERESINHA DE CASTRO CALLADO

MARLY CARVALHO SOARES

REGENALDO RODRIGUES DA COSTA

RUY DE CARVALHO RODRIGUES JÚNIOR

### CONSELHO EDITORIAL

ANTÔNIO LUCIANO PONTES

EDUARDO DIATAHY B. DE MENEZES

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

FRANCISCO HORÁCIO SILVA FROTA

FRANCISCO JOSÊNIO CAMELO PARENTE

GISAFFRAN NAZARENO MOTA JUCÁ

JOSÉ FERREIRA NUNES

LIDUINA FARIAS ALMEIDA DA COSTA

LUCILI GRANGEIRO CORTEZ

LUIZ CRUZ LIMA

MANFREDO RAMOS

MARCELO GURGEL CARLOS DA SILVA

MARCONY SILVA CUNHA

MARIA DO SOCORRO FERREIRA OSTERNE

MARIA SALETE BESSA JORGE

SILVIA MARIA NÓBREGA-THERRIEN

### CONSELHO CONSULTIVO DA EdUECE

ANTONIO TORRES MONTENEGRO (UFPE)

ELIANE P. ZAMITH BRITO (FGV)

HOMERO SANTIAGO (USP)

IEDA MARIA ALVES (USP)

MANOEL DOMINGOS NETO (UFF)

MARIA DO SOCORRO SILVA ARAGÃO (UFC)

MARIA LÍRIDA C. DE ARAÚJO E MENDONÇA (UNIFOR)

PIERRE SALAMA (UNIVERSIDADE DE PARIS VIII)

ROMEU GOMES (FIOCRUZ)

TÚLIO BATISTA FRANCO (UFF)

**Coleção**  
**Argentum nostruM**

FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA

**ESPERANÇA E LIBERDADE NA  
CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM  
BENEDICTUS DE SPINOZA**



FORTALEZA  
2019

# Coleção Argentum nostrum

© EDUECE/CMAF  
ISBN: 978-85-7826-706-3  
1. Edição: Março de 2019

Publicação da EdUECE em CO-EDIÇÃO COM O CMAF/UECE

EDITORA FILADA À



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA  
DAS EDITORAS UNIVERSITÁRIAS

CAPA  
GUSTAVO COSTA

EDITORAÇÃO  
BRENA KÁTIA XAVIÉR DA SILVA  
EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO

REVISÃO DE TEXTO  
GERCINA ISAURA DA COSTA BEZERRA

IMPRESSÃO  
PÁDUA GRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Estadual do Ceará/Biblioteca Central do Centro de Humanidades  
Bibliotecária - Maria do Socorro Soares Rodrigues - CRB-3/1281

**L732e Lima, Francisca Juliana Barros Sousa**

Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza / Francisca Juliana Barros Sousa Lima; pref. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. – Fortaleza: EdUECE, 2019.

Arquivo PDF

124 p. (Coleção *Argentum Nostrum*)

ISBN: 978-85-7826-706-3

1. Spinoza. 2. Filosofia. 3. Filosofia holandesa. 4. Estado. 5. Esperança. 6. Liberdade. I. Lima, Francisca Juliana Barros Sousa. II. Título.

CDD: 107

**CMAF**  
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA  
Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima  
CEP 60.410-690 - Fortaleza - Ceará  
Tel./Fax.: (85) 3101 2033  
cmaf@uece.br

**EDUECE**  
EDITORA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ  
Av. Dr. Silas Munguba, n. 1700 - Campus do Itaperi  
CEP: 60714-903 - Fortaleza - Ceará  
Tel./Fax.: (85) 3101 9893  
eduece@uece.br

Para minha avó (Maiê)



*A Esperança não murcha, ela não cansa,  
Também como ela não sucumbe a Crença.  
Vão-se sonhos nas asas da Descrença,  
Voltam sonhos nas asas da Esperança.*

(Trecho de *A Esperança não murcha* de AUGUSTO DOS ANJOS)



.....

# SUMÁRIO

.....

**PREFÁCIO** .....15

**INTRODUÇÃO** .....19

## **CAPÍTULO 1**

**A RELAÇÃO ENTRE AFETOS PASSIVOS (PAIXÕES) E AFETOS ATIVOS (AÇÕES)** .....39

**1.1** Um breve esboço sobre a teoria do conhecimento na *EII* de Benedictus de Spinoza .....39

**1.2** O conhecimento imaginativo na *EIII* .....52

**1.3** Definição de afetos e afecções na *EIII* de Benedictus de Spinoza .....57

**1.4** A relação e a distinção entre afetos passivos (paixões) e afetos ativos (ações) .....60

## **CAPÍTULO 2**

**A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM BENEDICTUS DE SPINOZA** .....63

**2.1** A relação entre as paixões e o conhecimento imaginativo na *EIII* .....64

**2.2** Spinoza e a filosofia política .....69

**2.3** Direito natural em Benedictus de Spinoza .....71

**2.4** Direito natural em Hobbes e Spinoza .....75

**2.5** A constituição do Estado em Benedictus de Spinoza .....80

## **CAPÍTULO 3**

### **ESPERANÇA E LIBERDADE NA CONSTITUIÇÃO DO ESTADO**

**EM BENEDICTUS DE SPINOZA** .....87

**3.1** O fundamento ontológico da liberdade em Spinoza .....87

**3.2** O Estado civil na política de Benedictus de Spinoza .....94

**3.3** Esperança e liberdade na constituição do Estado  
em Benedictus de Spinoza .....101

**CONSIDERAÇÕES FINAIS** .....111

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS** .....117

Textos de Benedictus de Spinoza .....117

Comentadores de Benedictus de Spinoza e textos  
de apoio .....118

.....

## SIGLAS E ABREVIATURAS

.....

<b>TIE</b>	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma da Inteligência)</i> . Exemplo de citação: <i>TIE</i> , §5.
<b>KV</b>	<i>Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand (Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar)</i> . Numeração romana das partes, numeração árabe dos parágrafos. Exemplo de citação: <i>KV</i> , II, 2.
<b>TTP</b>	<i>Tractatus Theologico-Politicus (Tratado Teológico-Político)</i> . Numeração romana dos capítulos. Exemplo de citação: <i>TTP</i> , XIII.
<b>E</b>	<i>Ethica ordine geométrico demonstrata (Ética)</i> . Numeração romana das partes e numeração árabe das proposições. Siglas: <i>App</i> =Apêndice; <i>Ax</i> =Axioma; <i>Cap</i> =Capítulo; <i>Cor</i> =Corolário; <i>Def.</i> =Definição; <i>Def. Aff.</i> =Definições dos Afetos; <i>Dem</i> =Demonstração; <i>Expl</i> =Explicação; <i>Lem</i> =Lema; <i>P</i> =Proposição; <i>Post</i> =Postulado; <i>Pref.</i> =Prefácio; <i>Sch</i> =Escólio. Exemplos de citações: ÉIP14; EIIP13LemII.
<b>TP</b>	<i>Tractatus Politicus (Tratado Político)</i> . Numeração romana dos capítulos e árabe dos parágrafos. Exemplo de citação: <i>TP</i> , II,17.
<b>Ep</b>	<i>Epistolae (Correspondência)</i> . Numeração romana da carta. Exemplo de citação: <i>Ep.</i> XXXI.



.....

## PREFÁCIO

.....

A autora, FRANCISCA JULIANA BARROS SOUSA LIMA, já é quase uma “especialista” na filosofia de Benedictus de Spinoza (1632-1677). Desde o início de sua formação, a autora se dedica aos estudos da obra do filósofo holandês. Primeiro como bolsista de Iniciação Científica na graduação, depois no curso de Mestrado, e, atualmente, na docência universitária. Durante toda sua iniciante carreira acadêmica, estuda e ensina a filosofia de Spinoza em suas aulas. Já há algum tempo que a autora se dedica ao estudo das relações entre os afetos e a política em Spinoza. Este livro que ora prefaciamos é uma versão de sua dissertação de mestrado, acrescida dos novos elementos teóricos advindos de seu posterior projeto de doutorado, no qual pretende dar continuidade às suas pesquisas sobre o tema.

Em seu livro, *Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza*, Francisca Juliana nos apresenta uma análise da relevância dos afetos *esperança* e sua contrapartida necessária, o *medo*, em relação com a *liberdade* – individual ou política –, na constituição do Estado. Sem nenhuma pretensão de esgotar o assunto – de *per se* inesgotável –, a autora expõe as teses spinozanas, analisando-as criticamente, seguida das interpretações e refutações dos

comentadores de Spinoza, com as quais concorda ou discorda, sem deixar de expor suas próprias considerações sobre o tema.

Dentre muitos outros fatores, pode-se considerar a relevância de um livro sob a perspectiva comercial e a acadêmica. Na primeira, a relevância vincula-se ao número de leitores em potencial (pois nem todos que compram irão necessariamente ler o livro), representado pela quantidade de exemplares vendidos. Na segunda, na perspectiva acadêmica, a relevância de um texto está associada ao número de leitores que abordam o mesmo tema, os quais utilizam o texto como contraponto de suas próprias considerações, negando ou afirmando as teses ali apresentadas para criticar ou corroborar suas próprias teses. É a “repercussão acadêmica” do texto em oposição à “repercussão comercial”.

E é justamente na perspectiva acadêmica que o livro torna-se relevante: trata-se de um tema que está atualmente em questão entre os estudiosos de Spinoza em particular e da Filosofia Política em geral: a fundamentação política do poder constituído. As análises e considerações ali apresentadas têm um grande potencial de “repercutirem academicamente”, colaborando ativamente para a discussão do tema.

Um dos temas com grande potencial de repercussão acadêmica é a apresentação e análise que a autora faz da justificativa para a formação do Estado apresentada por Spinoza em sua obra intitulada *Tratado Político* (TP). Segundo a análise do filósofo holandês, o Estado como construção coletiva deve necessariamente ter suas raízes em práticas democráticas; por conseguinte, a formação do Estado somente se justifica para assegurar liberdade aos seus partícipes.

Em outro bom momento do livro de Francisca Juliana, encontramos a análise por ela empreendida dos textos spinozanos que têm como tema a repercussão nas instituições

---

do predomínio do medo ou da esperança na origem da constituição do Estado. Segundo Spinoza, se prevalece o medo, tal Estado terá sua origem na impotência de seus articuladores; se prevalece a esperança, o Estado surgirá a partir da potência de seus artífices. A potência ou a impotência de seus articuladores refletirá diretamente nas instituições do Estado. No primeiro caso, se este surge da potência, suas instituições serão fortes e operantes; se, no segundo caso, o Estado surgiu da impotência de seus artífices, suas instituições serão fracas e inoperantes.

Fundamentando-se nos textos de pensadores do passado e contemporâneos, como por exemplo, J. G. Fichte, F. W. Schelling, G. W. F. Hegel, Hippolyte Taine ou Paul Vernière, Joseph Moreau, Jonathan I. Israel, dentre muitos outros, na introdução de seu livro, a autora tece considerações sobre a singularidade que é conhecer e analisar as obras de Spinoza, por se tratar, no seu entender de uma “ramificação singular” do pensamento do século XVII que instaura um novo olhar, uma nova perspectiva do homem e da natureza, cujos reflexos não se restringiram apenas ao seu tempo, mas perpassam toda a história do mundo ocidental desde então. No dizer da autora, os reflexos são “transhistóricos”.

O livro inicia-se com a análise da relação entre os afetos passivos (paixões) e os afetos ativos (ações), a partir de uma breve introdução da teoria do conhecimento, seguida das definições segundo Spinoza do conhecimento imaginativo, dos afetos e das afecções, concluindo com a descrição e análise da relação entre as afetos passivos (paixões) e os afetos ativos (ações). A necessidade destas definições segue o que Spinoza prescreve e também adota: definir os termos do discurso; ou seja, dizer o significado das palavras, dos termos utilizados de forma clara e distinta, para evitar tanto quanto possível as ambiguidades da linguagem. Quanto à escolha do tema, a teoria

do conhecimento, justifica-se pelo estreito vínculo na filosofia de Spinoza entre os afetos, o conhecimento e a liberdade.

Após esta análise introdutória, a autora inicia seus estudos da política em Spinoza. Mais especificamente, das relações que constituem o Estado, iniciando com as relações entre as paixões e o conhecimento imaginativo, conforme descreve Spinoza na parte III de sua obra magna a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica* (E). Para Spinoza, a política situa-se prioritariamente no campo das paixões e não no campo da razão. O que não implica absolutamente na irracionalidade da política, mas sim que esta deve ser entendida a partir do espaço em que se constitui: as paixões. É nesta parte que a incomum noção de direito natural de Spinoza é descrita e analisada, seguida de uma abordagem comparativa com o autor inglês Thomas Hobbes.

Após esta análise geral, a autora aborda especificamente a esperança – e sua contrapartida inevitável, o medo – em sua relação com a liberdade na constituição do Estado. Antes, faz uma descrição do fundamento ontológico da liberdade, seguido da definição de “Estado civil” para Spinoza. Encerra esta parte com a análise tema do livro: a esperança e a liberdade na constituição do estado.

Por fim, em suas “considerações finais” a autora aponta as dificuldades inerentes ao estudo da política em Spinoza e dialoga brevemente com alguns conhecidos pensadores que se aventuraram nesta análise, como por exemplo, Gilles Deleuze, Chantal Jacquet, Pierre-François Moreau, Joseph Moreau, Marilena Chauí e Genevieve Lloyd.

.....

# INTRODUÇÃO

.....

Conhecer e analisar as obras do filósofo moderno Benedictus de Spinoza<sup>1</sup> (1632 – 1677) é entender uma ramificação singular do pensamento do século XVII; mais do que isso, é deparar-se com um novo olhar, com uma nova perspectiva de homem e de Natureza, cujos reflexos não se detiveram somente ao seu tempo, mas são transhistóricos. Um exemplo dessa influência encontra-se nos escritos do filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770 – 1831) que nos diz, referindo-se ao spinozismo: “Quando se começa a filosofar, a alma tem de começar banhando-se no éter da substância em que naufraga

---

1 Existe uma diversidade de grafias para o nome de Spinoza. De acordo com Gebhardt (2012), encontramos as seguintes grafias “[...] 1) Benedictus Spiñoza, Junho de 1662; [...] 3) B. d’ Spinoza, 3 de Agosto de 1663; 4) B. de Spinoza, 13 de Março de 1665; [...] 7) B. despinoza, 21 de Outubro de 1671; [...] 9) Benedictus despinoza, 14 de Dezembro de 1673; 10) B. de Spinoza, Julho de 1675” (GEBHARDT, p. 91, 2012). Também no selo do filósofo são encontradas as seguintes iniciais, a saber: BDS. De acordo com Campos (2007), o nome do filósofo “enquanto vocábulo português a preferível grafia será ‘Espinosa’, mas o mesmo nome é também latinizado, e enquanto vocábulo latino a preferível grafia será ‘Spinoza’” (CAMPOS, p. 24, 2007). Embora alguns comentadores, como é o caso da pesquisadora Marilena Chauí, utilizem a grafia “Espinosa” devido as regras ortográficas da língua portuguesa utilizaremos a grafia “Spinoza” por ser a grafia mais recorrente utilizada pelo filósofo. Segue-se que seus derivados também seguirão a referência latina, a saber: spinozismo, spinozista e spinozano.

tudo aquilo que se vinha tendo por verdade. Esta negação de todo o particular a que necessariamente tem de chegar todo filósofo é a libertação do espírito e a base absoluta sobre a qual este descansa”<sup>2</sup>.

É importante salientar, nesse primeiro momento, que não estamos aqui para dar conta de explicitar, com detalhes, as filosofias influenciadas pelos escritos de Spinoza, e sim de apresentar de forma sucinta os efeitos de sua filosofia. O pesquisador Paul Vernière (1982) nos aponta que a influência da filosofia de Spinoza exerceu-se, inicialmente, entre os intelectuais franceses, e posteriormente entre os intelectuais alemães que também tiveram acesso as obras de Spinoza<sup>3</sup>. Entre os alemães, que foram influenciados pela filosofia de Spinoza, podemos citar, principalmente os pós-kantianos como J. G. Fichte (1762-1814), Hegel e F. W. Schelling (1775-1854).

Esse spinozismo, de acordo com Joseph Moreau (1971), entrevistado pelo idealismo alemão se coloca no pensamento do século XIX, inspirando, na França, as elaborações filosóficas de Hippolyte Taine (1828-1893) e de Ernest Renan (1823-1892). Também podemos encontrar a influência de Spinoza através da, “negação espinosista da finalidade, do livre arbítrio, da transcendência dos valores, [que] serviu de caução metafísica ao positivismo e relativismo cientista” (MOREAU, J., 1971, p. 99). Dessa forma, J. Moreau (1971) aponta que a

---

2 “cuando se comienza a filosofar, el alma tiene que empezar bañándose en este éter de la sustancia una, en el que naufraga todo lo que venia teniéndose por verdade. Esta negación de todo lo particular a que necessariamente tiene que elegir todo filosofo es la liberación del espíritu y la base absoluta sobre que éste descansa” (HEGEL, **Lecciones sobre la Historia de la Filosofía III**, 1995, p. 285).

3 Sobre a influência de Spinoza no pensamento filosófico francês, ver: VERNIÈRE, Paul. **Spinoza et la pensée française avant la Révolution**. Paris: PUF, 1982.

---

tarefa de interpretação da filosofia de Spinoza ficou a cargo dos historiadores da filosofia que tiveram papel fundamental no resgate da filosofia spinozana em suas particularidades. Sobre esse resgate feito pelos historiadores da filosofia, em relação à filosofia spinozana, esboçaremos mais adiante.

Não nos aprofundaremos, de forma plena, na influência que a filosofia spinozana deixou para gerações posteriores, pois nosso objetivo está relacionado com a compreensão de um momento da obra de Spinoza (discutir sobre esperança e liberdade na constituição do estado em *Benedictus de Spinoza*). No entanto, é importante frisar que, Spinoza forneceu uma base para os mais variados argumentos filosóficos tornando-se um importante pensador da vertente radical do Iluminismo, como bem nos explicita o historiador Jonathan I. Israel <sup>4</sup>.

Apresenta-nos Israel (2009, p. 30-50) uma análise das vertentes que influenciaram o iluminismo privilegiando seu caráter radical, para tanto dá proeminência as obras de Spinoza e ao Spinozismo como “a coluna vertebral intelectual do Iluminismo Radical europeu em todos os lugares e não apenas na Holanda, Alemanha, França, Itália e Escandinávia, mas também na Grã-Bretanha e Irlanda” (Ibidem, p. 08). Portanto, é inegável que Spinoza influenciou toda uma geração de filósofos posteriores.

A filosofia de Spinoza possui um caráter singular devido à forma como Spinoza expressou seu pensamento; aos problemas pensados e as reformulações feitas pelo autor; à conexão que o filósofo faz perante as diversas temáticas analisadas; à vastidão de temas que sua Filosofia abrange<sup>5</sup>.

---

4 Cf. ISRAEL, **Iluminismo Radical: a filosofia e a construção da modernidade**, 2009, p. 196 - 372.

5 A filosofia de *Benedictus de Spinoza* como toda filosofia clássica é sistemática possuindo ramificações nas seguintes áreas: Ética, Filosofia Social e Política, Teoria do Conhecimento, entre outras.

Entre as suas principais obras encontramos a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1661 – 1675) escrita em latim no *ordine geometrico* como o próprio título enuncia.

É interessante salientar que há uma problematização entre os comentadores de Spinoza quanto à utilização precursora do método geométrico em obras de filosofia<sup>6</sup>, quer dizer se o método geométrico primeiramente foi utilizado por Spinoza ou não, mas pensamos que esta questão é menor frente à relevância de sua filosofia, que em sua principal obra está escrita na ordem matemática utilizada pelos geômetras, contudo “a insistência e o rigor com que o faz na *Ética*, fazem dele um caso verdadeiramente singular” (ABREU, 1993, p. 152).

Antes de visualizarmos as discussões referentes ao método, utilizado por Spinoza em sua *Ética*, é importante termos em mente que a referida obra é dividida em cinco partes – *Deus* (primeira parte); *A natureza e a origem da mente* (segunda parte); *A natureza e a origem dos afetos* (terceira parte); *A servidão humana* (quarta parte); *Liberdade humana* (quinta parte).

Sobre o método utilizado por Spinoza podemos aferir que o mesmo, utilizado na sua obra *Ética*, é considerado geométrico/euclidiano. De acordo com Fragoso (2011, p. 156), a obra *Elementos*, escrita por Euclides, a “ordem geométrica” parte de definições evidentes por si mesmas, segue-se de axiomas também evidentes por si mesmos, mas se diferencia das

---

6 De acordo com Victor Delbos (*apud* FRAGOSO, 2011, p. 102), os predecessores de Spinoza quanto ao uso da forma geométrica em suas obras são, principalmente, Proclo (Obra: *Institutio Theologica*), Alain de Lille (Obra: *De Arte Fidei Catholicae*) e Geulincx (Obra: *Methodus Inveniendi Argumenta*). Mas, existe outra corrente de pesquisadores que refutam a noção supracitada de precursores discutida por Delbos. Entre eles encontramos Kaplan que nos diz que no sentido rigoroso do termo “ninguém antes de Spinoza aplicou realmente o método geométrico à Filosofia” (KAPLAN *apud* FRAGOSO, 2011, p. 116).

primeiras pela sua abrangência; em seguida de proposições que são demonstradas através dos axiomas, e por fim apresentam-se na “ordem geométrica” os corolários e os escólios que são desdobramentos extraídos de proposições antecedentes.

Contudo, é importante salientarmos, que apesar do método, utilizado por Spinoza em sua *Ética*, ter sido influenciado pela obra *Elementos* de Euclides, quanto a sua estruturação, o filósofo moderno vai além, revoluciona a concepção de definição em geometria, ao enunciar que as definições euclidianas exprimem as propriedades e não a causa geratriz da coisa que é definida, quer dizer não permite a concepção de como a essência definida é gerada. Sobre a *teoria da definição perfeita*, em Spinoza, veremos mais adiante.

Várias discussões são levantadas acerca da utilização primeira do método geométrico em Filosofia. De acordo com Delbos (*apud* FRAGOSO, 2011, p. 102), os predecessores de Spinoza, quanto à utilização do método geométrico em Filosofia são, entre eles, a saber: Proclo (*Institutio Theologica*)<sup>7</sup> e Alain de Lille (*De arte fidei Catholicae*)<sup>8</sup>. Há outra corrente de pesquisadores que refuta a noção de predecessores do método geométrico, encabeçada por Delbos, como é o caso de Kaplan (2011) que diz que “ninguém antes de Spinoza aplicou realmente o método geométrico à Filosofia” (KAPLAN *apud* FRAGOSO, 2011, p. 116).

Kaplan (2011) fundamenta sua posição tendo por base a compreensão que a forma utilizada por Spinoza é única e tem por base quatro condições, são elas:

---

7 Proclo “apresenta seus pensamentos filosóficos quase como teoremas seguidos de demonstrações e corolários” (DELBOS *apud* FRAGOSO, 2011, p. 102).

8 Alain de Lille, pensador do século XIII, escreve *De arte fidei Catholicae* “com definições, postulados e axiomas para deduzir matematicamente suas teses” (DELBOS *apud* FRAGOSO, 2011, p. 102).

(1) devem ser postas logo ao início, as definições e os axiomas evidentes, ou seja, que não necessitam de demonstração; (2) e utilizando somente essas definições e estes axiomas, (3) e somente por dedução lógica, todas as outras proposições se sucedem indefinidamente; (4) ou no mínimo, em número superior ao das definições e dos axiomas iniciais. (KAPLAN, 2011, p. 110-111).

Dessa forma, de acordo com Kaplan (2011, p. 116), no sentido rigoroso do termo, ninguém antes de Spinoza utilizou o método geométrico em Filosofia. Existem também interpretações acerca da utilização do método geométrico como um mero recurso literário e interpretações que afirmam que o método geométrico é intrinsecamente ligado ao sistema filosófico spinozano. Entre os comentadores que consideram o uso do método geométrico como recurso literário estão Ferdinand Alquié e Harry Austryn Wolfson.

De acordo com Joseph Moreau (1971, p. 100) H. A. Wolfson se apresenta como um dos grandes historiadores da filosofia, e nesse sentido produziu uma importante referência bibliográfica intitulada *The Philosophy of Spinoza* (1934), na qual mostra “a dependência do pensamento espinosista em relação à tradição judaica e árabe” (MOREAU, 1971, p. 100). Sobre as discussões acerca do método Wolfson propõe que “a forma literária euclidiana não é essencial ao método geométrico sintético quando ele é aplicado aos problemas filosóficos” (WOLFSON *apud* FRAGOSO, 2011, p. 119). Nessa perspectiva, a escolha do método geométrico por Spinoza relaciona-se com a clareza na qual no interior do método os argumentos são expostos.

O argumento que se refere ao método como necessário ao conteúdo filosófico desenvolvido por Spinoza é discutido, principalmente, por Carl Gebhardt, Martial Gueroult e Thomas

---

Carson Mark. Sobre Gueroult é importante asseverarmos que o mesmo produziu duas obras sobre o estudo de Deus e da alma presentes na *Ética de Spinoza*, a saber: I Deus (*Ética I*), Paris, 1968; II Alma (*Ética II*), 1974. Essa corrente de pesquisadores, na qual se encontra Gueroult, admite que o método geométrico não seja somente um recurso literário, com propósitos pedagógicos, mas intrínseco ao sistema filosófico e com estreitas conexões com o conteúdo da filosofia de Spinoza.

Ao iniciarmos uma leitura da *Ética* podemos perceber a utilização de conceitos já tratados pela tradição filosófica, como por exemplo, termos como substância, atributo e essência, que são de fundamental importância para compreensão da Filosofia de Spinoza. Apesar desses vocábulos não terem sido criados por Spinoza, os mesmos adquirem em sua Filosofia significações próprias.

Tomando por exemplo o conceito de “atributo”, encontrado na *Ética de Spinoza*, podemos inferir que é utilizado “num outro sentido que não aquele que lhe dão Descartes e os teólogos quando falam dos atributos de Deus” (DELBOS, 2002, p. 44). Deus ou Substância, na filosofia spinozana, é constituído por uma infinidade de atributos, esses atributos são gêneros de ser. Isso quer dizer que, somente através dos atributos que nós, seres finitos, podemos conhecer Deus e/ou Substância real e verdadeiramente. Os atributos “são determinações constitutivas e absolutas” (DELBOS, 2002, p. 45) da própria essência de Deus. Dessa forma, os atributos constituem a essência de Deus tal como o intelecto percebe. Já a tradição filosófica, tomando por base a filosofia aristotélica, refere-se aos atributos ou propriedades como predicados atribuídos a um sujeito, ou a ele pertencer.

Outros conceitos bastante recorrentes na filosofia medieval, utilizados por Spinoza, são *natureza naturante*

e *natureza naturada*. De acordo com Delbos (2002, p. 63) essas expressões são encontradas na filosofia tomista, que tomam a natureza naturante, isto é Deus, como “um ser exterior às substâncias” (Ibidem, p. 63). Spinoza utilizou essas expressões “em virtude da unidade que ela [s] estabelecia [m] verbalmente entre Deus e o mundo” (Ibidem, p. 63). Assim podemos apresentar de modo sucinto algumas das referências conceituais utilizadas por Spinoza na elaboração de seu sistema filosófico, embora as mesmas, em muitos casos, se distanciem radicalmente dos seus sentidos originais como é o caso dos conceitos de substância, atributo, essência, natureza naturada e natureza naturante.

Seguramente é difícil apresentar as diversas influências que Spinoza utilizou para elaborar seu sistema filosófico, já que elas não se exerceram com a mesma intensidade, e por si possuem efeitos desiguais. Contudo, uma dessas influências marcou profundamente o projeto filosófico de Spinoza, a saber: a filosofia de René Descartes (1596-1650). De acordo com Delbos (2002, p. 31), Spinoza foi “conquistado pela filosofia de Descartes, de maneira a ver aí um meio de iniciação à verdade, de forma sobretudo a empregá-la como o instrumento mais apropriado para converter seu pensamento em doutrina” (Ibidem, p. 31). Contudo, diante do dualismo<sup>9</sup>,

---

9 O termo dualismo é comumente atribuído à filosofia cartesiana pela existência de dois tipos de substância, a saber: a substância pensante e a substância extensa. É importante atentarmos para a seguinte discussão: Descartes conclui o argumento iniciado na segunda meditação na sexta meditação, na qual a princípio se posiciona favoravelmente a distinção real entre alma e corpo, e em seguida se coloca também a favor da união entre alma e corpo. De acordo com Rocha (2006), “a introdução da tese da união não leva nem ao enfraquecimento nem ao abandono da tese dualista” (ROCHA, 2006, p. 90). Essa afirmação é embasada na ideia cartesiana que cada substância possui um atributo essencial, dessa forma a alma e o corpo não podem ser elementos de uma mesma substância. Mas, “o simples fato

---

proposto por Descartes, Spinoza conceitua uma Substância única e absolutamente infinita, em sua *Ética*, e desse modo passa a distanciar-se da filosofia que o iniciou à verdade.

Em sua *Ética*, Spinoza parte de Deus para alcançar a mente do homem, com o intuito de reintegrar este último em Deus. É uma percepção, a qual o existir humano pertence a essa ordem universal; o homem é participante desse encadeamento causal<sup>10</sup>. Tudo o que existe dá-se em uma ordem que resulta necessariamente da “Natureza Naturante”, ou seja, a Substância.

Entende-se por Deus uma Substância única, a qual se manifesta necessariamente segundo as leis inerentes a sua própria natureza. De acordo com Joseph Moreau (1971, p. 32), a Substância única é concebida por Spinoza como algo

---

de que uma substância pode[r] existir sem a outra não impede que possa existir com a outra” (ROCHA, 2006, p. 98). De acordo com a argumentação levantada por Rocha (2006), Descartes quando enuncia a união entre alma e corpo, com isso, não pretende excluir ou debilitar a tese dualista. Nesses termos que podemos nos referir à filosofia cartesiana como dualista.

10 Entende-se por encadeamento causal, a qual Spinoza se refere, algo distinto daquele compreendido pelos gregos, como Aristóteles, que pensa a causa final como o fim, propósito das coisas, possuindo assim, uma relação direta com finalidade. A discussão aristotélica sobre as causas é possível de ser encontrada, principalmente, na *Metafísica e Física*. Enquanto a discussão sobre a causa final é possível de ser encontrada em diversas obras desse pensador, pois a teleologia vai ser o modelo de explicação dos fenômenos na Filosofia aristotélica. Aristóteles se refere a causa final como “aquilo em vista de que ou em função de que [...] cada coisa é ou advém ou se faz” (REALE, 2005, p. 54). Já na filosofia de Spinoza há uma tentativa de erradicar qualquer forma de finalismo, para tanto utiliza as definições genéticas, quer dizer estas definições apresentam a origem causal da coisa, das quais advirão todas as propriedades da mesma. Nesse sentido, a definição espinosana se refere a sua causa próxima. Chauí (1998) nos aponta que a causa eficiente interna é a própria causa formal porque entre uma essência particular e sua causa próxima interna não há diferença. Enquanto para Aristóteles a causa final está relacionada a uma teleologia, para Spinoza essa relação não é possível, na medida em que o último parte de definições genéticas na constituição de seu plano teórico.

“incondicionado, o que não depende de mais nada [...] reduz-se ao conceito de causa sui” (Ibidem, p. 32), e nessa perspectiva a mesma é o objeto da primeira definição da Ética. É a partir dela que todo o sistema ético spinozano é construído.

Como bem nos explicita Joaquim de Carvalho: “A racionalidade da sua concepção do mundo torna-se, assim, inseparável da eticidade da sua concepção de Vida: uma e outra são explicitações da unicidade do Ser” (ESPINOSA, 1992, p. 25). Rompe assim com uma longa tradição transcendentalista, por atribuir materialidade a Deus<sup>11</sup>, por identificar liberdade e necessidade<sup>12</sup>, entre outros rompimentos.

---

11 Spinoza utiliza conceitos da tradição aristotélica e escolástica atribuindo-lhes novas significações, entre os termos utilizados encontramos *Deus*. Na escolástica “o ser de Deus é tido como análogo ao ser dos entes, isto é, Deus e as criaturas não são do mesmo sentido, ou seja, não possuem as mesmas propriedades e não dividem a mesma essência” (PUGLIESE, 2009, p. 81), enquanto para Spinoza Deus é causa imanente de tudo o que existe, segue-se daí que todas as criaturas possuem propriedades idênticas a de *Deus*, entre elas está à materialidade.

12 A liberdade em Spinoza *não se relaciona com uma livre vontade, mas com a necessidade interna de uma coisa. Assim, a liberdade não é ausência de causas para uma determinada ação, e sim uma capacidade de se autodeterminar; e por isso Deus / e (ou) Substância é livre, pois age segundo a necessidade de sua própria natureza*, na qual nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. De acordo com Spinoza, diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (EI Def.7). É importante atentarmos para uma diferença sucinta, presente na filosofia de Spinoza, entre os conceitos de “determinação” e “necessidade”. O primeiro conceito refere-se a aquilo “que decorre da natureza de algo”, enquanto por necessidade entendamos o que “se impinge a algo mediante uma regra ou uma lei” (SANTIAGO, 2011, p. 78). Dessa forma, a liberdade spinozista, no sentido absoluto, estaria interdita ao homem, uma vez que este não é causa de si, ou seja, sua essência não envolve sua existência. No entanto “afirmar a impossibilidade da liberdade, considerada em seu sentido absoluto, aos modos finitos

---

O método utilizado na Ética é o sintético que tem seu ponto de partida na ideia de Substância, isso quer dizer que a Ética parte de definições para que possamos juntamente com axiomas deduzirmos as propriedades dos objetos. Essas definições, é importante salientar, possuem uma natureza genética, isso quer dizer que descrevem a maneira na qual o objeto definido é produzido. Assim, podemos dizer que o método sintético é o procedimento pelo qual o intelecto forma a ideia de um efeito a partir da ideia clara e distinta da causa.

Em contraposição ao método sintético, utilizado por Spinoza, encontramos o método analítico que foi utilizado por Descartes. O procedimento analítico consiste em separar as partes da questão e entender as relações que norteiam essas partes. Descartes segue a via analítica, por a mesma demonstrar como o intelecto forma a ideia de uma causa a partir da ideia clara e distinta do efeito. É importante salientar que Descartes despendeu “bastante atenção sistemática e cuidadosa ao problema de especificar o método correto para a filosofia” (COTTINGHAM, 1995, p. 119). Essa ideia torna-se evidente quando Descartes escreve a obra *Discurso do Método* (1637), na qual se dedica arduamente a essa temática. Segue-se que as regras metodológicas apontadas por Descartes no seu *Discurso do Método* são quatro:

O primeiro era o de jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal [...] O segundo, o de dividir cada uma das dificuldades

---

não significa afirmar a impossibilidade absoluta de serem livres, pois, no spinozismo é interdito aos homens nascerem livres, não lhes interdito tornarem-se livres” (FRAGOSO, 2002, p. 294). Tal liberdade não se aplica a sua existência mesma, mas sim à suas ações, na medida em que a mente conceba de forma adequada a sua potência de agir e compreenda sua submissão às leis da natureza infinita da qual ele é apenas um modo.

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 o último, o de fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir. (DESCARTES, 2010, p. 75-76).

O método, para Descartes, consiste em disciplinar a razão, quer dizer a aplicação do método visa “ampliar o poder natural da razão, instruir e ordenar a atividade epistêmica, evitando assim, esforços inúteis e desperdício de tempo” (CHITOLINA, 2009, p. 98). Na primeira regra fica evidente que pressupomos certas coisas no processo de conhecimento, assim conhecemos as coisas simples, quer dizer evidentes através da intuição, dessa forma os conhecimentos que se seguem dessas, que são evidentes como tal, são conhecidas através do processo de dedução.

A evidência nada mais é que uma intuição de uma ideia clara e distinta. É importante salientar que uma ideia clara é aquela ideia que se encontra presente manifestadamente na mente de um determinado indivíduo. Enquanto uma ideia distinta diz respeito que a mesma é diferente de todas as outras ideias que “não compreende em si senão aquilo que aparece manifestadamente àquele que a considera como convém” (RUSS, 2010, p. 44).

A segunda regra do método refere-se à divisão das noções complexas em inúmeros elementos simples de modo que a questão fique dividida em partes elementares. Este procedimento é caracterizado pela análise. Já a terceira regra metodológica é a ordem. De acordo com Descartes na obra *Regras para a direção do espírito* (1628, p. 420) enuncia que, “todo método consiste na ordem e na disposição das coisas

---

para as quais é preciso voltar o olhar do espírito para descobrir a verdade” (Ibidem, p. 420). Assim Descartes estabelece a ordem como essencial em sua estrutura metodológica. A ordem consiste em reconduzir as coisas das mais simples as mais complexas. Lembrando que simples são as coisas conhecidas através da intuição, conseqüentemente as coisas complexas são provindas das simples e são conhecidas por dedução.

A última regra metodológica consiste na enumeração. Descartes aponta em sua obra *Regras para a direção do espírito*, Regra VII, a saber: “Para concluir a ciência, é preciso percorrer, por um movimento contínuo ou ininterrupto do pensamento, todas as coisas que se relacionam com o nosso objeto e cada uma delas em particular, assim como abrangê-las em uma numeração suficiente e ordenada” (Ibidem, p. 425). Nesse sentido a última regra nos conduz a reconstrução de uma longa cadeia de raciocínio a fim de que percebamos as relações entre suas partes.

Em outras palavras, a quarta regra metodológica proposta por Descartes, consiste na enumeração das várias partes de um todo se remontando ao movimento contínuo de passagem de um pensamento a outro, de modo que todo o conjunto torne-se claro. Assim a enumeração “garante a verdade do conjunto” (RUSS, 2010, p. 47). Essa regra nos permite conhecer as diversas partes de forma a apreender a verdade em longas séries dedutivas.

Ainda fazendo referência ao método, é importante explanar sobre a obra *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TIE) que versa sobre a mesma temática. O título da obra como já sugere trata-se de uma *emendatio* do próprio intelecto com o objetivo de restabelecer a verdade. De acordo com Marilena Chauí (1999a, p. 37), essa *emendatio* relaciona-se a uma “correção da desordem da vida comum por outra ordem de vida

na qual até mesmo os bens ‘vãos e fúteis’ [...] hão de se tornar úteis em sua vez e sua hora” (Idem, 1999a, p. 37). O opúsculo inacabado versa sobre um modelo teórico que explana sobre as propriedades intelectivas. Nesse opúsculo encontramos a discussão, empreendida por Spinoza, sobre o método. Antes de tratarmos, propriamente, sobre o método, trabalhado por Spinoza no *TIE*, é interessante verificarmos o caminho percorrido pelo filósofo em relação a essa problemática.

Spinoza inicia o *TIE* a partir de uma experiência pessoal que o ensinou que tudo que acontece na vida ordinária, é vão e fútil. Após essa reflexão sobre a vida ordinária se indaga se existe um bem verdadeiro que lhe desse uma felicidade contínua e suprema (*TIE*, §01). Spinoza pontua que “toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor” (*TIE*, §09). Nesse sentido é importante atentarmos que, para Spinoza, o conhecimento tem um papel decisivo na busca desse objeto que nos prendemos por amor, porque nós amamos aquilo que conhecemos. Ainda delineando os caminhos que levam ao bem verdadeiro, Spinoza pontua que uma coisa considerada em si mesma não pode ser dita perfeita ou imperfeita, logo depois de compreender que “tudo o que acontece, acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza” (*TIE*, §12). A ordem, referida no *TIE*, é uma concatenação de causas que produzem a Natureza em sua totalidade. Segue-se que o homem é levado a buscar os meios para atingir a essa perfeição.

Assim, Spinoza afirma que é necessário para a obtenção de tal objetivo corrigir o intelecto com o intuito de compreender o mais perfeitamente possível as coisas. Dessa forma o filósofo moderno inicia uma análise dos modos de percepção utilizados pelo indivíduo “para afirmar ou negar alguma coisa” (*TIE*, §18). Esses modos de percepção, nada mais são que maneiras de se conhecer o real. A partir dessa análise Spinoza mostra

qual dos modos de percepção analisados é o melhor. Os modos de percepção, apresentados por Spinoza, são quatro:

- I. Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente.
- II. Há uma percepção que se adquire da experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme.
- III. Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá quando de algum efeito deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade.
- IV. Finalmente há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima<sup>13</sup>. (*TIE*, §19).

De acordo com a citação acima podemos proferir que pelo primeiro modo de percepção, o ouvir dizer, por exemplo, conhecemos o dia do nosso nascimento. Esse modo de percepção em nada percebe a essência das coisas, quer dizer esse modo de percepção “permite negar ou afirmar em decorrência da natureza das palavras e não por causa da natureza das coisas” (REZENDE, 2004, p. 62). Já a experiência vaga, o segundo

---

13 I. Est Perceptio, quam ex auditu, aut ex aliquo signo, quod vocant ad placitum, habemus. II. Est Perceptio, quam habemus ab experientia vaga, hoc est, ab experientia, quae non determinatur ab intellectu; sed tantum ita dicitur, quia casu sic occurrit, e nullum aliud habemus experimentum, quod hoc oppugnat, e ideo tanquam inconcussum apud nos manet. III. Est Perceptio, ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate; quod fit, cum vel ab aliquo affectu causam colligimus, vel cum concluditur ab aliquo universal, quod semper aliqua proprietate concomitatur. IV. Denique Perceptio est, ubi res percipitur per solam suam essentiam, vel per cognitionem suae proximae causae. (*TIE*, §19).

modo de percepção, sabemos, por exemplo, que um dia morreremos ou que o óleo é próprio para alimentar a chama de uma vela. Assim, o segundo modo de percepção, universaliza resultados tomando como referência casos simples e patentes.

Segue-se que o terceiro modo de percepção liga-se ao conhecimento das propriedades onde concluímos uma coisa de outra. Dessa forma podemos dizer que o terceiro modo de percepção consiste em ir do conhecimento dos efeitos para o conhecimento das causas. Por sua vez, o último modo de percepção nos mostra que a coisa é percebida exclusivamente pela sua essência. Somente “o quarto modo compreende a essência adequada da coisa, sem perigo de erro” (*TIE*, §29). Dessa forma Spinoza nos mostra que o quarto modo de percepção é o melhor entre os modos enumerados tendo em vista o fim proposto no início do seu opúsculo, que é alcançar o “bem verdadeiro”.

Segue-se a partir do §30, do *TIE*, o seguinte questionamento, a saber: qual é o melhor método de investigação da verdade? O método consiste no dinamismo do próprio intelecto que partindo de uma ideia qualquer chega à ideia de Deus. O método é apresentado por Spinoza, como o meio que nos ensina a proceder na devida ordem. Assim o método “não é arte para encontrá-la [ideia verdadeira] e sim para operar conforme a ela ou à sua norma” (CHAUÍ, 1999a, p. 72). Vale salientar, que o método não busca um critério de verdade após a aquisição de ideias, mas “o caminho pelo qual a própria verdade, ou a essência objetiva das coisas, ou as ideias [...] são procuradas na devida ordem” (*TIE*, §36).

Assim, podemos dizer que de método, enunciada por Spinoza, consiste em descobrir o lugar de cada ideia na ordem universal das ideias. Toda a ordem universal das ideias é deduzida a partir da ideia do Ser Perfeitíssimo ou de Deus. Dessa forma o método é exposto em quatro etapas, a saber:

---

Primeiramente distinguir de todas as outras percepções a ideia verdadeira. E preservar a mente das demais. Em segundo lugar, traçar regras para perceber, segundo essa norma, coisas ainda não conhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer a ordem, para que não nos cansemos com coisas inúteis. Depois de conhecer este método, vimos, em quarto lugar, que ele será perfeitíssimo, quando tivermos a ideia do Ser Perfeitíssimo<sup>14</sup>. (*TIE*, §49).

Portanto temos como ponto de partida, na exposição do método, Spinoza distinguiu a ideia verdadeira das demais (Ideias fictícias, ideias falsas e ideias duvidosas). Suscintamente, podemos dizer, que ideia fictícia é uma combinação entre o que é conhecido com aquilo que é desconhecido (*TIE*, §52). Já as ideias falsas relacionam-se a uma confusão entre aquilo que é próprio da imaginação e o que está no intelecto (*TIE*, §66). Por sua vez, as ideias duvidosas são a própria desordem no pensar, ou seja, “a ideia que não é clara e distinta é que nos lança na dúvida” (*TIE*, §78). Não nos demoraremos na exposição das ideias fictícias, ideias falsas e ideias duvidosas, mas é importante termos em mente que no momento em que o intelecto proceder na devida ordem, essa dedução tendo como ponto de partida uma ideia fictícia, falsa ou duvidosa será interrompida.

De acordo com Lívio Teixeira (2004, Nota 49, p. 49), em nota na sua tradução do TIE, “Espinosa funda a verdade das ideias claras e distintas na possibilidade de integrá-las na ordem total das ideias, cujo primeiro elo é a própria ideia de Deus” (ESPINOSA, 2004, p. 49). Para Spinoza, a ideia é um

---

14 Primo veram ideam a caeteris omnibus perceptionibus distinguere, e mentem a caeteris perceptionibus cohibere. Secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur. Tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur. Postquam hanc Methodum novimus, vidimus quarto hanc Methodum perfectissimam futuram, ubi habuerimus ideam Entis perfectissimi. (*TIE*, §49).

conceito que a mente concebe por ser algo pensante (E2Def.3). É importante salientarmos, que a ideia verdadeira relaciona-se a uma indicação de acordo com o seu objeto, quer dizer uma concordância entre a ideia e seu ideado. Por sua vez, a ideia adequada é uma afirmação da própria natureza da ideia sem uma referência a um objeto externo a ela, a mesma comporta a dedução da inteireza das propriedades que possui (E2Def.4). Assim podemos inferir que a primeira parte do método, consiste em “ordenar as disposições do animo e as percepções da mente e articular essas duas ordens subjetivas à ordem da Natureza” (CHAUÍ, 1999a, p. 41).

Segue-se que a segunda parte do método nos direciona a ordenação do nosso conhecimento, tendo como ponto de partida a norma da ideia verdadeira. Nesse sentido a segunda parte do método é enuncia no §91 em que consiste em conhecer o que uma “boa definição” (*TIE*, §94), e posteriormente o modo para descobri-las. Nesse sentido que podemos falar em uma teria da definição perfeita em Spinoza, teoria essa exposta nos §§ 95 a 97 (*TIE*). Em que consiste essa definição perfeita? A definição para ser chamada de perfeita, de acordo com Spinoza, deve explicar a essência íntima da coisa ou o que determine sua causa necessária. Em outras palavras, a ordem intelectiva deve reproduzir uma ordem que é própria da natureza. Assim, “requer-se que da definição de uma coisa possam ser deduzidas todas as suas propriedades” (*TIE*, §97).

O *TIE*, opúsculo inacabado, pontua, em seu desfecho que “o conhecimento das coisas particulares é, por isso, aquele que mais que todos deve ser procurado por nós” (*TIE*, §98). Essa assertiva consiste na terceira parte do método no qual Spinoza investiga a “ordem devida para filosofar”, ordem essa que parte do conhecimento das causas, que dizer parte da ideia do Ser Perfeitíssimo. Chauí (1999b, p. 578) observa

---

que Spinoza quando propõe uma *emendatio* não propõe com isso uma passagem do mutável para o imutável, e sim ao “conhecimento das leis imutáveis da mudança” (Idem, 1999b, p. 578). As considerações finais, no *TIE*, relacionam-se as propriedades do intelecto, mas a obra ficou inacabada.

A partir dessa introdução, na qual vimos, prioritariamente, uma discussão relativa ao método em Spinoza e Descartes poderemos avançar com maior propriedade sobre o nosso objeto de estudo (*Esperança e liberdade na constituição do estado em Benedictus de Spinoza*). Em nossa pesquisa faremos uma análise a partir da leitura da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político (TTP)* visando esclarecer os conceitos de imaginação, liberdade e esperança, e suas relações na formação do estado na filosofia de Benedictus de Spinoza. Esta pesquisa inicia-se com a *Ética* visando compreender o mecanismo da *imaginação* em articulação com a natureza dos *afetos*. No decorrer do estudo da referida articulação é importante o esclarecimento de alguns conceitos para um melhor esclarecimento da questão, a saber: afeto, afecção, ideia adequada, ideia inadequada, causa adequada e causa inadequada.

Para tanto, é necessário que recorramos a outras obras de Spinoza, tais como: *Tratado da Reforma da Inteligência (TIE)* que anuncia o estudo prévio dessas questões que são desenvolvidas mais acuradamente na *Ética*. Além, do esclarecimento proposto pelas pesquisadoras Marilena Chauí, nas suas obras, quanto à dinâmica dos afetos e Chantal Jaquet quanto às questões que envolvem a união psicofísica em Spinoza (relação entre corpo e mente).

Assim, podemos dizer, a partir do estudo dos referidos conceitos, de maneira breve, que a produção de ideias inadequadas provindas de nossas relações passivas com outros modos finitos é que produz o primeiro dos três gêneros de

conhecimento, a imaginação. Para entendermos a natureza do primeiro gênero de conhecimento (imaginação) será preciso dialogar com comentadores como Lívio Teixeira quanto à análise dos modos de percepção e/ou gêneros de conhecimento nas obras de Spinoza. Nessa perspectiva, os afetos passivos *medo* e *esperança* se inserem no contexto de ideias imaginativas (ideias inadequadas).

Partindo para o *TTP* podemos visualizar como esses afetos se engendram na organização de um corpo social. Neste caso, também é importante o diálogo com o comentar Diogo Pires Aurélio, na sua obra *Imaginação e poder: estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, quanto à potência da imaginação e a noção de político relacionada à física das paixões. Enfatizaremos a formação desse corpo social a partir do afeto esperança (afeto passivo) como propiciadora da constituição de uma República livre.

.....

# CAPÍTULO 1

## A RELAÇÃO ENTRE AFETOS PASSIVOS (PAIXÕES) E AFETOS ATIVOS (AÇÕES)

.....

### 1.1 Um breve esboço sobre a teoria do conhecimento na *EII* de Benedictus de Spinoza

Para compreender em que contexto está inserido a Teoria do Conhecimento, na *Ética* de Spinoza, torna-se necessário conhecer a estrutura da referida obra. Na *Ética*, Spinoza parte de Deus e/ou Substância e apresenta os conceitos de Substância, Atributos e Modos. Nessa obra Spinoza estrutura seu sistema filosófico, cuja tarefa é guiar seu leitor como que pela mão “até à felicidade, pois tudo o que se evoca sobre Deus e sobre o mundo tende para este objetivo” (MOREAU, P.-F., 2004, p. 74-75).

No bojo dessas explicações desvela-se sua Teoria do Conhecimento ou também conhecida como estudo sobre os três gêneros de conhecimento. O estudo dos três gêneros de conhecimento encontra-se, principalmente, na 2º parte da *Ética* (*De natura et origine mentis*). É importante assinalar que o estudo sobre os três gêneros de conhecimento, realizado por Spinoza, perpassa o estudo sobre as afecções e paixões (sobre o assunto nos deteremos na *EIII* de Spinoza).

Antes de iniciarmos uma exposição acerca dos três gêneros de conhecimento (Imaginação, Conhecimento Racional e Ciência Intuitiva) presentes na *Ética* é importante para uma

melhor compreensão destes uma pequena exposição de algumas proposições encontradas na parte I da referida obra, para posteriormente avançarmos na discussão ligada aos gêneros de conhecimento, esses encontrados na *EII*.

Na terceira definição da *EI*, Spinoza expõe conceitualmente o que entende por Substância. O filósofo moderno compreende por Substância “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido” (EIDef. 3). Segue-se dessa definição que a Substância é um ente absolutamente infinito e constituído por uma infinidade de atributos. Também podemos inferir a partir da proposição 16, *EI*, que da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, das mais variadas maneiras (EIP16). Spinoza com essa proposição afirma que todos os seres decorrem necessariamente da natureza divina<sup>1</sup>.

Spinoza compreende a natureza divina ou a Substância como causa imanente de tudo o que existe (EIP18). É aquilo que existe em si e por si, quer dizer “aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa” (EIDef.3) para que seja formada. Quando ponderamos que a Substância é causa imanente de todas as coisas queremos com isso dizer que tudo o que existe, existe na Substância e por meio dela tudo é concebido.

Nessa perspectiva podemos falar em uma *Teoria dos Modos* em Spinoza, pois da natureza divina e/ou da Substância deve se seguir infinitas coisas e tudo aquilo que existe em outra

---

<sup>1</sup> Sobre o tema da criação é interessante analisar as divergências e semelhanças entre Spinoza e Descartes. Para Descartes o “ato criador é bem menos um ato racional que um ato instaurador da racionalidade; a criação não é desdobramento, emanção conforme a uma razão preexistente, mas é o próprio aparecimento do racional, o momento de sua fundação” (SANTIAGO, 2002, p. 320). Segue-se que Deus, em Descartes, produz tudo o que existe, inclusive as leis da natureza. Contudo Spinoza concorda em parte com a posição cartesiana, mas com ressalvas. Isto implica dizer que Spinoza sustenta uma produção livre de Deus, mas que esse mesmo Deus “age unicamente segundo as leis de sua própria natureza” (WILSON, 2011, p. 129).

---

coisa é chamado pelo filósofo de *modo* (EIDef.5). Dessa forma as infinitas coisas que se seguem na e pela Substância são chamada de *modos*. Ao tratar dessas “infinitas coisas” que se seguem necessariamente da Substância estamos discorrendo também sobre a *Teoria dos Modos* em Spinoza.

Segue-se imediatamente dos atributos os modos infinitos imediatos, quer dizer tudo o que constitui imediatamente o universo. O *Breve Tratado* nos aponta que o modo infinito imediato que decorre logicamente do atributo extensão é a estaticidade do universo (KV, IX, 1). E, por sua vez, aquilo que decorre logicamente do atributo pensamento, Spinoza nomeia de ideia (EIP21). Assim, os modos infinitos imediatos são os modos pelos quais os atributos extensão e pensamento inscrevem leis eternas e imutáveis no universo.

É importante salientar, o que se segue da natureza absoluta dos atributos de Deus deve ser necessariamente infinito. E por atributo, Spinoza compreende determinações constitutivas e absolutas da própria Substância (EIDef. 4). Os atributos são deste modo, “idênticos a Deus; são Deus tal como ele pode e deve ser compreendido por um intelecto, tal como ele realmente é também” (DELBOS, 2002, p. 58).

Nessa esteira de análise, sobre a *Teoria dos Modos* em Spinoza, podemos nos indagar sobre o que dá mutabilidade ao universo. Spinoza enceta uma investigação sobre aquilo que procede *mediatamente* dos atributos da Substância, ou seja, tudo aquilo que constitui *mediatamente* o universo, a saber: os modos infinitos mediatos. Na EIP22, Spinoza nos apresenta indícios do que são os modos infinitos mediatos: “Tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito” (EIP22). A partir da

leitura da referida citação podemos compreender que existe uma modificação que modifica o que decorre *imediatamente* dos atributos da Substância [modos infinitos imediatos]. Essa modificação que modifica os modos infinitos imediatos também existe necessariamente e é infinita. E a essa modificação infinita Spinoza nomeia de *modos infinitos mediatos*.

Podemos perceber que dos atributos [pensamento e extensão] se seguem leis fixas e internas que regem o universo [modos infinitos imediatos]. Contudo, essas leis possuem em si mesmas o que as modifica, quer dizer o que lhe traz mutabilidade [modos infinitos mediatos]. Nesse sentido, como podemos pensar a gênese da finitude das coisas? Para responder a essa questão é necessário termos em mente que “os modos finitos são modificações finitas que estão ‘encerradas ou acontecem’ em uma modificação infinita universal, mesmo e apesar dos modos finitos não advirem da e não serem a própria totalidade da modificação infinita” (RIBEIRO, 2013, p. 54). A finitude do homem [modo finito], por exemplo, é explicada pelo fato que existem outros homens que o coagem de fora, ou seja, a finitude do homem é definida pela existência de causas exteriores a esse homem que lhe imputam limites (EIP28).

A partir dessas assertivas tudo o que existe em si e por si [Substância e atributos], Spinoza nomeia de *Natureza Naturante*. E o que se segue da Natureza Naturante, quer dizer tudo aquilo que existe em meio a Substância e seus atributos e que por isso existe *em Deus*, o filósofo intitula de *Natureza Naturada* [Modos Infinitos Imediatos, Modos Infinitos Mediatos e Modos Finitos].

Caminhando em direção a proposição 7, da *EII*, Spinoza anuncia que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (EIIP7). Em outras palavras, a ordem e a conexão dos modos do atributo pensamento

---

é a mesma que a ordem e a conexão dos modos do atributo extensão. Assim podemos dizer que, tanto o modo do atributo extensão como a ideia expressa pelo modo do atributo pensamento exprime a natureza de uma mesma coisa, quer dizer exprime a essência da Substância de maneiras diversas<sup>2</sup>.

É importante destacar, que o atributo extensão constitui essencialmente o ser da Substância divina como materialidade, quer dizer, “as leis universais e necessárias que regem o mundo físico dos corpos segundo nexos e encadeamentos causais ordenados e necessários” (CHAUÍ, 2005, p. 98). O atributo pensamento também constitui essencialmente o ser da Substância divina como inteligibilidade, isto é, “encadeamentos e nexos necessários e ordenados das ideias verdadeiras que dão sentido ao mundo e o explicam” (Ibidem, p. 98).

Esse exprimir-se de maneiras diversas não significa dizer, por exemplo, que o círculo e a ideia desse círculo são seres distintos, mas “é o mesmo indivíduo que é concebido ora como modo da extensão, [...] ora como modo do pensamento” (JAQUET, 2011, p. 23). O conceito de “modo” é utilizado na filosofia de Spinoza em referência a um efeito ou expressão determinada da Substância divina. Ora esse “modo” está relacionado com uma expressão ou um efeito determinado da extensão, ora esse “modo” está relacionado com uma expressão ou um efeito determinado do pensamento.

Por sua vez, a essência do homem, aquilo sem o qual o homem não pode existir e nem ser concebido (EIIDef. 2), “não

---

2 Spinoza entende por atributo “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (EIDef.4). Os atributos constituem essencialmente o próprio ser da Substância divina. Dessa maneira, *extensão* e *pensamento* constituem essencialmente o ser da Substância divina. Embora os atributos, extensão e pensamento, sejam conceitualmente heterogêneos, os mesmos “agem segundo um mesmo princípio causal, uma mesma lei de produção” (GLEIZER, 2005, p. 19).

tem o estatuto de substância” (WILSON, 2011, p. 135), pois o homem não existe em si e por si como a Substância, mas sua essência é formada por modificações determinadas dos atributos de Deus, a qual o homem apreende somente dois, a saber: pensamento e extensão, citados brevemente no parágrafo anterior. Nessa perspectiva, o homem, é constituído por uma mente e um corpo, quer dizer modificações determinadas do atributo pensamento e extensão, respectivamente.

Spinoza entende por corpo “um modo definido da extensão, existente em ato” (EIIIP13). Por sua vez, o corpo é o objeto da ideia da mente humana. Tendo em vista essas asserções, Spinoza rompe com o pensamento escolástico por conceber as ideias produzidas na mente um caráter dinâmico. A ideia é “um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (EIIDef.3). A mente e o corpo são modificações dos atributos pensamento e extensão, esses constituem essencialmente a Substância absolutamente infinita. Assim, de acordo com Spinoza, o homem é constituído por corpo e mente.

Cada ideia que é produzida na mente, de acordo com a EIIIP11, representa o ser atual da própria mente. Essa produção contínua de ideias faz surgir uma ordem interna de concatenação das ideias produzidas que Spinoza intitula, como já foi citado, de ordem e conexão das ideias. E essa ordem interna de concatenação das ideias “anuncia a continuidade ou o ‘histórico de vida’ da mente humana enquanto ideia em modificação” (RIBEIRO, 2013, p. 68). Por sua vez, o corpo humano é modificação interna representada pelos seus movimentos e esses movimentos representam também o ser atual do próprio corpo. Essa produção contínua de movimentos empreendida pelo corpo faz surgir também uma ordem e conexão desses movimentos [coisas], nomeada por Spinoza, já anteriormente citado, de ordem e conexão das coisas.

---

Partindo da proposição 7, *EII*, explicitada anteriormente, podemos inferir algumas assertivas acerca dessa ordem e conexão das ideias ser a mesma que a ordem e conexão das coisas, correspondência essa também conhecida como “paralelismo psicofísico”<sup>3</sup>. O termo “paralelismo psicofísico”, criado por Leibniz, traz uma série de implicações que fogem a perspectiva trabalhada por Spinoza acerca da união entre mente e corpo. Pois quando nos remetemos ao termo “paralelismo” logo relacionamos, corpo e mente, como paralelas superpostas no homem.

Seguindo as pesquisas realizadas por Jaquet (2011, p.26), pensamos que a ideia transmitida pelo termo “paralelismo psicofísico” não é adequada para expressar a ideia proposta por Spinoza, quanto à unidade entre mente e corpo no homem, o referido termo “introduz uma forma de dualismo e de pluralidade irreduzíveis” (Ibidem, p. 26). A interpretação de Jaquet (2011, p. 21) nos convida a compreender a relação entre a mente e o corpo, em Spinoza, como uma unidade, e não como “a conjunção de duas substâncias, extensa e pensante” (Ibidem, p. 21). Dessa maneira, corpo e mente, constituem um único ser expresso de duas maneiras.

É importante salientar que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus [enquanto modificação deste],

---

3 O termo “paralelismo psicofísico” é utilizado primeiramente por Leibniz na obra “Considerações sobre a doutrina de um espírito universal”. Escreve Leibniz: “estabeleci um paralelismo perfeito entre o que se passa na alma e entre o que acontece na matéria, tendo mostrado que a alma com suas funções é algo de distinto da matéria, mas que é sempre acompanhada dos órgãos da matéria, e que também as funções da alma são sempre acompanhadas das funções dos órgãos, que lhes devem responder, e que isto é recíproco e o será sempre” (LEIBNIZ *apud* SILVA, 2007, p.153). Percebemos na citação, a reintrodução de uma espécie de dualismo por Leibniz. O termo “paralelismo psicofísico” torna – se dessa forma inadequado à filosofia de Spinoza, pois o mesmo em sua *Ética* retrata que não há um dualismo entre mente e corpo, e sim uma unidade entre mente e corpo.

dessa forma o intelecto infinito de Deus é composto pelo conhecimento de todas as coisas, pois é constituído pela totalidade das mentes humanas, evidentemente como tudo aquilo que decorre da natureza divina como exposto pela proposição 16, *EI*. De acordo com Wilson (2011, p.152), Spinoza intitula esse conhecimento de todas as coisas que constitui o intelecto divino, também como “ideia de Deus”. Para Spinoza, a mente humana é ideia do seu corpo, e como tal faz parte do intelecto divino que é a própria ideia de Deus [*idea Dei*] (EIIIP15Dem).

Assim, quanto mais um corpo é capaz de agir ou padecer, a sua mente será mais capaz de perceber uma maior quantidade de coisas (EIIIP13Sch). Observaremos, segundo Spinoza, que essa relação entre corpo e mente propiciará a formação das ideias adequadas e inadequadas (veremos mais adiante o que esses conceitos significam). Isso ocorre, pois “a mente humana percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos” (EIIIP16Cor1).

A partir da exposição dos conceitos supracitados (Substância, atributo, corpo, mente, etc.) iniciaremos uma análise sobre os três gêneros de conhecimento tomando como base o estudo da *EII*. É importante esclarecermos, antes de avançarmos, o que são as ideias adequadas e inadequadas produzidas na mente humana, pois a partir desses conceitos que poderemos falar com maior propriedade de conhecimentos adequados e inadequados.

De maneira geral, os conhecimentos podem ser adequados ou inadequados. Os conhecimentos são adequados quando a mente assimila geneticamente, que dizer assimila uma sequência natural das fontes de conhecimento que propiciam mostrar o seu aparecimento, das causas que ocasionam as alterações corporais. Por sua vez, os conhecimentos são

---

inadequados quando correspondem a ideias que se limitam a relações locais e imediatas, de forma que o corpo afetado é somente causa parcial do afeto. Essas ideias presentes na mente humana podem ser incompletas (parcial ou inadequada) no sentido que é diretamente ligada a outras ideias que aquela mente humana não inclui. Entre os conhecimentos inadequados encontramos o primeiro gênero de conhecimento, o imaginativo, por sua vez entre os conhecimentos adequados encontramos o conhecimento racional e ciência intuitiva.

Todas as ideias, sem distinção, possuem seu lugar no encadeamento infinito de ideias “que constitui o verdadeiro e adequado conhecimento pertencente a Deus” (WILSON, 2011, p. 152). A ideia passa a ser inadequada quando a mesma é separada desse encadeamento infinito de ideias, “enquanto está referida à mente singular de alguém” (EIIP36Dem). Dessa forma, quanto mais um corpo tem em comum com outros corpos exteriores que o afetam, a mente desse corpo será mais capaz de compreender adequadamente (EIIP39). Lembremos que o corpo é objeto de ideia da mente, portanto “tudo o que estiver ‘completamente’ contido no corpo será direta e completamente (‘adequadamente’) apreendido pela mente” (Ibidem, p. 154).

Como vimos o corpo é objeto de ideia da mente. Spinoza entende por “ideia” um conceito da mente que a mesma forma por ser uma coisa pensante (EIIP3). Por isso, a mente percebe os corpos externos de maneira derivada, quer dizer percebe os corpos externos a partir da percepção que o corpo referido a aquela mente tem em relação com corpos externos. Na proposição 18, *EII*, Spinoza indica que um caso de exposição simultânea de um corpo é suficiente para que a mente produza associações imaginativas. Spinoza nos explicita assim um exemplo, no escólio da proposição 17 da *EII*:

Além disso (pelo corol. prec. e pelo corol. 2 da prop. 16), compreendemos claramente qual é a diferença entre, por exemplo, a ideia de Pedro, que constitui a essência da mente de Pedro, e a ideia desse mesmo Pedro que existe em outro homem, digamos, Paulo. A primeira, com efeito, explica diretamente a essência do corpo de Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, entretanto, indica mais o estado do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro e, assim, enquanto durar o estado do corpo de Paulo, sua mente considerará Pedro como lhe estando presente, mesmo que Pedro já não exista. [...] E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela imagina<sup>4</sup>. (EIIP17Sch).

Como podemos ler, a essência de Pedro, a essência de sua mente, explica diretamente a essência do corpo de Pedro. Quando Paulo possui uma ideia de Pedro, essa ideia indica mais o efeito que Pedro tem sobre Paulo do que a essência de Pedro. Esses efeitos podem continuar durando como afecções em Paulo, mesmo se Pedro deixar de existir. A imagem, formada a partir de uma afecção, nada nos ensina sobre a natureza do nosso próprio corpo, muito menos dos outros corpos, pois sua função não é desvelá-lo, mas representar as relações que envolvem o estado atual de nosso corpo com os corpos exteriores. Assim, a ideia que Paulo tem de Pedro indica mais o estado do corpo do próprio Paulo do que a natureza de Pedro.

---

4 Praeterea (ex coroll. praeced. et coroll. 2 prop. 16 huius) clare intelligimus, quatenam sit differentia inter ideam ex. gr. Petri, quae essentiam mentis ipsius Petri constituit, et inter ideam ipsius Petri, quae in alio homine, puta in Paulo, est. Illa enim essentiam corporis ipsius Petri directe explicat, nec existentiam involvit nisi quamdiu Petrus existit; haec autem magis constitutionem corporis Pauli, quam Petri naturam indicat, et ideo durante illa corporis Pauli constitutione mens Pauli, quamvis Petrus non existat, ipsum tamen ut sibi praesentem contemplabitur. [...] Et cum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus. (EIIP17Sch).

---

Spinoza chama de “de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (EIIP17Sch). A imagem (ideia imaginativa) quanto representação do estado atual de nosso corpo é real, mas enquanto conhecimento da realidade do mundo é confusa e parcial (conhecimento inadequado). É importante salientar que as imagens produzidas na mente não contêm em si mesmas o erro<sup>5</sup>, “mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes” (EIIP17Sch).

Sobre o conhecimento imaginativo, não podemos deixar de falar do importante papel que possui a memória em relação a esse gênero de conhecimento. A memória, para Spinoza, é uma concatenação de ideias que envolvem a natureza de corpos exteriores, concatenação essa constituída a partir das afecções sofridas pelo corpo humano (EIIP18Sch). Assim torna-se compreensível à passagem de um pensamento a outro, onde esse não tem semelhanças com aquele. Um dos exemplos utilizados por Spinoza, ao tratar essa questão é de um soldado que “ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra” (EIIP18Sch). Podemos concluir desse exemplo, que cada homem passará de uma ideia a outra de acordo como a memória pressupondo o hábito daquele corpo tiver ordenado às imagens das coisas.

---

5 De acordo com DELBOS (2002, p. 109), o erro tem sua origem no caráter inadequado de certas ideias. A inadequação dessas ideias não as tornam falsas, mas tornam-se falsas “em decorrência da falta de conhecimento que elas envolvem e que as privam de conexão racional com as outras ideias tomadas em seu conjunto” (Ibidem, p. 109). Quer dizer, o erro reside no fato de atribuir adequação a ideias que não são adequadas.

A imaginação é apresentada, na *EII* de Spinoza, como um conhecimento parcial e inadequado da realidade, pois a mente somente produz imagens de corpos exteriores de forma derivada, e essas imagens não representam a essência desses corpos exteriores, mas o estado atual de nosso corpo em relação aos corpos exteriores. Assim, “quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina” (EIIP26Dem).

A partir da proposição 13, em seu segundo lema, *EII*, Spinoza infere que existem elementos comuns a todos os indivíduos. Primeiramente, porque todos os indivíduos envolvem a concepção do atributo extensão e do atributo pensamento. Além disso, esses indivíduos podem mover-se em velocidade variadas podendo estar em movimento ou em repouso. A esses elementos concordantes entre os corpos, que são apreendidos adequadamente pela mente, que Spinoza nomeia de “noções comuns” ou “conhecimento racional” ou ainda “conhecimento de 2º gênero”. As “noções comuns” constituem os fundamentos de nossa capacidade de raciocínio.

Sobre o 2º gênero de conhecimento, Spinoza explicita na proposição 36, *EII*, que a mente é determinada interiormente passando a compreender as propriedades comuns entre o seu corpo e os outros corpos, diferentemente do conhecimento imaginativo que é determinado pela exterioridade. Essas propriedades comuns, as quais a mente produz ideias adequadas são as constituições internas do próprio corpo. Assim podemos ter ideias adequadas, a partir do conhecimento racional, por existirem propriedades comuns entre os corpos.

A partir do conceito de Substância encontrado na *EI* é que Spinoza aprofunda nos livros posteriores o que vem a ser o 3º gênero de conhecimento ou ciência intuitiva. Aqui veremos

---

como esse conhecimento se apresenta na *EII* (“A natureza e a origem da mente”), contudo o mesmo é mais fortemente trabalhado na *EV* (“A potência do intelecto ou a liberdade humana”).

Spinoza ao se referir ao terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva, por sua vez, não vislumbra com isso a existência das coisas singulares enquanto duração. Entende-se por duração “a continuação indefinida do existir” (EIIDef.5). A referência à indefinição do existir se deve a própria natureza da coisa existente que não determina sua própria duração e também com relação à causa eficiente que, de acordo com Spinoza, põe a existência da coisa singular, mas não retira essa existência.

A alusão à ciência intuitiva esta relacionada a essa “existência das coisas singulares, enquanto elas existem em Deus” (EIP45Sch). A “ciência intuitiva” abrange a relação “da essencial força individual de persistência das coisas para com o poder de Deus” (WILSON, 2011, p. 170). Em outras palavras, o conhecimento intuitivo apreende as essências das coisas singulares ao mesmo tempo em que essas coisas são vislumbradas como eternas.

A “ciência intuitiva” é o “gênero de conhecimento [que] parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (E2P40Sch2). Podemos perceber que Spinoza ao tratar do conhecimento intuitivo prioriza uma relação específica entre Deus e as coisas singulares, na qual envolve a “essência das coisas” singulares e a essência de Deus. A ciência intuitiva é “um grau que corresponde à visão das coisas em Deus, revisitando o concreto, agora perspectivado a partir do Todo e não mais determinado pelas afecções do corpo” (FERREIRA, 2008, p. 445). O terceiro gênero de conhecimento não se relaciona com um percurso ascendente, mas situa-se no plano

da imanência. A ciência intuitiva é o ato de se conceber parte da essência divina.

É importante salientar, que as divergências entre o conhecimento de segundo gênero e a ciência intuitiva se referem à diferença que concerne o conhecimento das propriedades das coisas, característico do segundo gênero, e o conhecimento das essências das coisas, característico do terceiro gênero. O conhecimento racional “exige passos de raciocínio”, enquanto a ciência intuitiva é referida por Spinoza como uma “visão mental direta” (WILSON, 2011, p. 163).

## 1.2 O conhecimento imaginativo na *EIII*

Antes de prosseguirmos, é importante atentarmos que o homem é formado por corpo e mente, que são modos finitos da Substância produzidos pelos atributos extensão e pensamento. Na filosofia de Spinoza, como já foi dito, encontramos a tese da “união psicofísica” (EIIIP7Sch), em que há uma espécie de correspondência entre os dois atributos (extensão e pensamento). Com base nisso, podemos afirmar uma direta relação entre o poder de percepção da mente e o aumento da capacidade do corpo de ser afetado. Assim, quando o corpo é causa adequada de um afeto a mente tende a produzir uma ideia adequada desse afeto. Inversamente, quando o corpo é causa inadequada de um determinado afeto à mente tende a produzir uma ideia inadequada do mesmo.

No *Tratado da Reforma da Inteligência (Tractatus de Intellectus Emendatione)*, o filósofo moderno identifica ideia adequada com a afirmação da integralidade da coisa que concebemos; contrariamente podemos dizer que quando afirmamos algo de uma coisa “que não está contida no conceito

---

que da mesma formamos” essas ideias serão inadequadas (TIE, §73). Enquanto na Ética, esse conceito é acrescido a sua origem ao afirmar que uma ideia é adequada quando essa ideia envolve em si mesma sua razão ou causa de existência; contrariamente podemos dizer o mesmo para as ideias inadequadas, assim as ideias inadequadas não envolvem em si mesmas sua razão de existir (EII Def. 4).

Por isso, a mente também é ideia adequada ou inadequada da relação ativa ou passiva do corpo com outros corpos que o afetam. A partir dessa produção de ideias adequadas e inadequadas provindas de nossas relações ativas ou passivas com os outros corpos é que podemos falar de gêneros de conhecimento. E, neles, da imaginação.

Vale ressaltar, que a mente sendo ideia do corpo ela não poderá ser ativa se seu corpo não for ativo, conseqüentemente ela será passiva se seu corpo for passivo. Segue-se que corpo e mente só podem ser passivos ou ativos conjuntamente. No âmbito da “união psicofísica”, podemos falar que corpo e mente são formas de expressão da mesma Substância sob atributos distintos, a saber: extensão e pensamento.

Deste modo: “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (EII P16Cor2). A referida citação nos mostra que a percepção sensível não consegue desvelar os corpos como realmente são. A mente percebe, assim, os corpos exteriores de forma derivada, quer dizer, por meio da percepção de nosso próprio corpo. A percepção sensível, de maneira geral, gera um conhecimento inadequado (imaginativo).

A imaginação é o primeiro dos três gêneros de conhecimento, presentes na Ética. A imaginação é um conhecimento inadequado, quer dizer, uma forma confusa de conceber os outros corpos, pois estão relacionadas a outras ideias

que aquela mente humana não inclui. Por que a imaginação é uma forma confusa de concepção dos outros corpos? Apesar de termos dimensão dos efeitos que outros corpos produzem no nosso não sabemos as suas causas. Quando somos afetados pelas paixões (afetos passivos) tomamos o efeito pela causa. Isso implica dizer que uma determinada afecção produz um afeto no corpo que gera imagens indicativas de algo externo a esse corpo e transfere para esta imagem a essência da própria coisa, tomamos, assim, o efeito pela causa. Mais adiante explicaremos acuradamente cada um desses termos expostos anteriormente.

A partir da exposição feita nos parágrafos anteriores, podemos perceber que causa adequada e ação são conceitos bastante imbricados, por isso o filósofo se refere à causa adequada como “algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só” (EIIIDef.2). Ou seja, o efeito que se segue depende exclusivamente da potência do agente. Inversamente, somos causas inadequadas quando de nossa natureza segue algo de que somos apenas causa parcial (EIIIDef.2). Quer dizer, o efeito que se segue não depende exclusivamente de nossa natureza.

Vale ressaltar, que somos causas parciais à medida que somos determinados pela ação sobre nós de causas externas mais fortes que nós. Assim, podemos dizer, de maneira geral, as ações da mente provêm de ideias adequadas, enquanto as paixões provêm de ideias inadequadas. O corpo humano<sup>6</sup>, de

---

6 Entre as proposições 13 e 14 da segunda parte da Ética, Spinoza faz uma exposição da física e da fisiologia do corpo humano. O corpo é um modo definido do atributo extensão. Os corpos mais simples se distinguem uns dos outros pelas variações de movimento e repouso. Já os corpos compostos são constituídos de outros corpos mais simples e se distinguem dos demais por essa união de corpos. Mesmo que esses corpos que constituem o corpo composto mudassem suas proporções, mas mantendo a mesma relação de movimento e repouso, o indivíduo, ainda assim, conservará sua natureza.

---

acordo com Spinoza, pode ser afetado de diversas maneiras (EIIIPost.1). Quanto mais à mente forma ideias inadequadas, mais padecerá (paixões); por sua vez, quanto mais formar ideias adequadas, mais terá potência de agir (ações).

Um dos tópicos inovadores da ética spinozana é dizer que a essência da mente é a ideia de um corpo existente em ato (EIIP13), ideia esta composta de muitas outras ideias adequadas e inadequadas. Se a mente é ideia das afecções corporais, então a “mente humana é consciente das atividades de seu corpo e consciente dessa consciência” (CHAUÍ, 2011, p. 79). O desejo (*cupiditas*) é visto, por Spinoza, como a consciência dos movimentos do corpo pela mente. Asseveramos que Spinoza quis explicitar com o termo *cupiditas* toda e qualquer tentativa de esforço (*conatus*) em perseverar em seu ser. Vale salientar, existem inúmeros tipos de desejos devido à diversidade de seus objetos<sup>7</sup>.

Nosso *conatus*, conceito este deduzido geometricamente da *EIII*, é esforço em perseverar em seu ser, atua passivamente quando somos causas parciais (inadequadas) dos efeitos que se produzem em nós ou fora de nós, por conseguinte somos ativos quando somos causas adequadas do que se produz em nós e fora de nós. O *conatus* se constitui como o esforço da mente e do corpo para afirmar-se como causa adequada. De acordo com Chauí (2002, p. 11), “*conatus* e *cupiditas*, isto é, esforço de autopreservação no ser e desejo são o mesmo” (Ibidem, p.11 [nota 02]). O desejo se relaciona vigorosamente com a imaginação, assim nos fala Spinoza:

---

Se continuássemos nesse sentido, as reflexões de Spinoza, conceberemos a natureza inteira como um só corpo formado de vários outros corpos que variam de diversas formas sem mudança no conjunto.

7 Nesse sentido, Spinoza radicaliza a posição hobbesiana referente ao *conatus*, a qual, para Hobbes, nada mais é que a articulação do conceito de inércia ao de velocidade, diferindo Spinoza quando expõe que o *conatus* é força (*potentia agendi*), movimento de autoconservação do ser (essência atual).

Durante todo o tempo em que o corpo humano estiver afetado de uma maneira que envolva a natureza de um corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo como presente (pela prop. 17 da P.2) e, conseqüentemente (pela prop. 7 da P.2), durante todo o tempo em que a mente humana considerar um corpo exterior como presente, isto é (pelo esc. da mesma prop.17), durante o tempo em que o imaginar, o corpo humano estará afetado de uma maneira que envolve a natureza desse corpo exterior. E, portanto, durante todo o tempo em que a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir (veja-se o post. 1) e, conseqüentemente (pela prop.11), durante esse tempo, a potência de pensar da mente é aumentada ou estimulada<sup>8</sup>. (EIIIP12Dem).

Imaginar, a partir da leitura da citação acima, significa considerar presente um corpo ausente, pois quando assim imaginamos somos afetados de uma maneira que envolve a natureza do corpo exterior. Mas o que é considerar um corpo como estando presente? Por exemplo, se dois corpos afetam ao mesmo tempo a um terceiro corpo, posteriormente, quando este corpo for afetado por apenas um deles, a imaginação trará o outro também à mente, fã-lo-á presente. Podemos dizer que a imaginação é o conhecimento por meio de imagens. Spinoza utiliza o termo “imagens” (*images*) para indicar “as afecções

---

8 Quamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, tamdiu mens humana idem corpus ut praesens contemplabitur (per prop. 17 P. 2); et consequenter (per prop. 7 P. 2) quamdiu mens aliquod externum corpus ut praesens contemplatur, hoc est (per eiusdem prop. 17 schol.) imaginatur, tamdiu humanum corpus affectum est modo, qui naturam eiusdem corporis externi involvit. Atque adeo quamdiu mens ea imaginatur, quae corporis nostri agendi potentiam augment vel iuvant, tamdiu corpus affectum est modis, qui eiusdem agendi potentiam augment vel iuvant (vide postul. 1 huius); et consequenter (per prop. 11 huius) tamdiu mentis cogitandi potentia augetur vel iuvatur. (EIIIP12Dem).

---

do corpo, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes” (EIIP17Sch). Assim, quando a mente representa os corpos exteriores como se estivessem presente, podemos dizer que a mesma “imagina”.

Imaginar é construir ideias com imagens, imagens essas emitidas pelo corpo através da relação de um corpo com corpos exteriores, levando em consideração a presença deles. Percebemos que as ideias inadequadas, imaginativas, conduzem a pensarmos que a coisa externa direciona o que se passa em nós. Por dependermos dela, de certa forma, nosso *conatus* acaba sendo determinado por essa exterioridade. Nesse sentido somos causa inadequada de nossos afetos.

A imagem é uma abstração, como bem argumenta Lívio Teixeira (2001, p.56), uma abstração que está separada de sua causa real levando a mente a produzir causas para as referidas imagens. Através da imaginação, a mente se esforça por concatenar imagens para com elas orientar-se no mundo. Uma das várias maneiras que podemos entender a imaginação é aquela na qual a imagem de nosso corpo “é formada pela imagem que os demais corpos oferecem do nosso e que nosso corpo forma deles” (CHAUÍ, 2011, p.80). A imagem, por assim dizer, surge de encontros corporais na ordem da Natureza, sendo a mesma um produto da relação instantânea e momentânea de um determinado corpo com o mundo.

### **1.3 Definição de afetos e afecções na *EIII* de Benedictus de Spinoza**

Independente do êxito ou do fracasso de suas tentativas, muitos filósofos na modernidade tentaram elaborar uma ciência, com propriedades matemáticas, que pudesse elucidar *a*

*origem e a natureza dos afetos* (EIII). De acordo com Marilena Chauí (2011, p. 52 [Nota 39]), somente Benedictus de Spinoza teve êxito nessa empreitada, por fomentar de fato uma ciência demonstrativa dos afetos. A teoria dos afetos é exposta na EIII segundo a ordem geométrica, quer dizer conforme o modelo de demonstração euclidiana. Em virtude do método geométrico, utilizado por Spinoza em sua *Ética*, a mesma “exibe os elementos mais simples e constrói uma geometria dos afetos” (JAQUET, 2011, p. 96). Percebemos assim a elevação dos afetos, de modo geral, a condição de objeto no âmbito matemático. Nesse sentido, os afetos possuem também causas determinadas.

Ao lermos a EIII, podemos perceber que Spinoza afasta-se de uma tradição teológico-religiosa que considera os afetos como algo que contrariam as leis naturais – como algo não participante da dinâmica intrínseca natural –; contudo, para Spinoza, o homem não é “um império num império” (EIII *Pref.*), mas parte inerente à ordem da natureza. Segue-se daí que suas paixões e ações não são perturbadoras da ordem natural, mas efeitos necessários por sermos partes finitas de uma Natureza absolutamente infinita. Dessa maneira, não haveria nenhum privilégio ao homem, pois este, não sendo “um império num império”, está sujeito a toda ordem de modificações das leis naturais.

O que é um afeto, a partir das referências encontradas na EIII de Spinoza? Os afetos são, de acordo com Spinoza, “as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIIDef.3). O conceito de afeto engloba todas as variações que aumentam ou diminuem a potência de agir de um determinado modo finito. Vale salientar, que o conceito de afeto refere-se tanto a afecção do corpo, como a uma modificação mental produzida através dessa afecção corporal. A mente, por ter como objeto

---

de sua ideia o corpo, “forma um conceito das afecções de seu corpo” (JAQUET, 2011, p. 104). Assim, o afeto, tendo em vista sua realidade mental, envolve tanto ideias adequadas como inadequadas.

Uma ideia adequada é aquela ideia que é considerada em si mesma “sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira” (EIIDef.4). Uma ideia verdadeira em nós refere-se a uma compreensão completa do assunto da ideia, e nesse sentido “jamais poderíamos errar em nossa apreensão de que entendemos a coisa perfeitamente” (WILSON, 2011, p. 166). Por sua vez, a ideia inadequada é uma ideia mutilada e confusa. Esse caráter mutilado da ideia inadequada advém da mente, pois a mesma opera produzindo umnexo de ideias que procuram explicar a totalidade da realidade, e por sermos modos determinados e finitos não conseguimos explicar de modo totalizante a realidade produzindo, assim, ideias inadequadas. Nesse sentido, as ideias são inadequadas pelo o que lhes falta do assunto da ideia.

A partir da explicação da definição 3, da *EIII*, Spinoza pontua: “assim quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão” (EIIIDef.3,Expl). Os afetos que são provenientes de uma causalidade adequada são *ações*, e por sua vez aqueles afetos que são provenientes de uma causalidade inadequada são *paixões*.

Spinoza entende por causa adequada “aquela [causa] cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma” (EIIIDef.1). A causa adequada envolve o afeto que é compreendido clara e distintamente pela própria natureza de um modo finito. Por causa inadequada ou parcial, Spinoza compreende, “aquela [causa] cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef.1), quer dizer o efeito

produzido não é compreendido pela própria natureza de um determinado modo finito, mas se relaciona com referências exteriores ao corpo do modo finito que é afetado.

#### **1.4 A relação e a distinção entre afetos passivos (paixões) e afetos ativos (ações)**

Um afeto (*affectus*) é o resultado de uma afecção (*affectio*) sobre o corpo que aumenta ou diminui sua potência de agir. Quer dizer, são modificações produzidas nos modos por efeito da ação de outros modos. Assim, podemos dizer que as modificações que os modos produzem sobre outros são chamadas de afecções.

Existem afetos passivos e ativos. Quando somos a causa adequada dessa afecção esse afeto passa a ser ativo, quer dizer, uma *ação* (EIIIDef.3,Expl.). Caso contrário, quando somos causa inadequada dessa afecção, esse afeto passa a ser passivo, quer dizer, uma *paixão*. Entende-se por causa adequada aquele afeto que é claro e distintamente explicado pelo indivíduo que o recebe. Por sua vez, por causa inadequada entende-se um afeto que só parcialmente é explicado pelo indivíduo em que se dá esse afeto.

Nos afetos passivos, nossa mente tende a conceber a natureza dos outros corpos juntamente com a natureza de nosso corpo. Segue-se que o corpo é afetado de modo a ser apenas causa parcial, causa inadequada. Por sua vez, nos afetos ativos o corpo não é causa parcial de suas ações, pois “conhece as suas próprias relações e de que forma suas relações se compõem com a de outros corpos” (MERÇON, 2009, p. 46).

De acordo com Ferreira (2002, p. 124), as ações e as paixões se diferem tendo por base três critérios, a saber: ético,

---

ontológico e gnosiológico. O critério ético nos aponta que a paixão “corresponde à dependência e a ação à autonomia” (FERREIRA, 2002, p. 124). Apesar do quinto livro da *Ética* não ser nosso objeto de estudo, o mesmo delinea a situação do homem frente a uma “conflitualidade passional”. Spinoza explicita que “não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos” (*EV Pref.*), demarcando, assim, uma posição distinta referente aos estóicos sobre essa problemática. Pois, de acordo com Spinoza, os estóicos relacionavam os afetos à vontade do indivíduo, quer dizer os homens poderiam dominar os seus afetos em sua completude.

Segue-se da leitura do prefácio da *EV* que Descartes, de acordo com Spinoza, também se posiciona de forma a admitir simpatia ao posicionamento teórico estóico. Contudo, Spinoza discorre que as paixões não podem ser dominadas inteiramente por nossa vontade e que seria inútil tentar extirpá-las, pois “são parte da natureza humana e ninguém pode negar a sua natureza” (FERREIRA, 2002, p. 124). Mas, a potência da razão pode “refrear e regular os afetos” (*EV Pref.*).

O segundo critério relativo à distinção entre ações e paixões, na filosofia de Spinoza, é o ontológico. Os afetos são provenientes das relações de um modo finito com outros modos finitos. Relações essas que aumentam ou diminuem o *conatus* daquele modo finito. O *conatus* constitui a própria essência do modo finito, onde é o “esforçar-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (EIIIP6). O conceito de *conatus* é introduzido na *EIII*, de Spinoza, se referindo à essência dos modos finitos. Primeiramente o *conatus* é entendido como um esforço do modo finito em perseverar em um determinado estado. Contudo, devemos atentar que o *conatus* também é “um princípio de expansão e de aprimoramento, ou seja, de busca de uma ‘perfeição’ maior, o que se traduz por um

esforço contínuo de aumento da própria potência do indivíduo” (PEREIRA, 2008, p. 74).

Nesse sentido, o critério ontológico que distingue paixões e ações liga-se aos modos finitos, aos quais estabelecemos relações afetivas. Quer dizer, “quanto mais excelente for o objeto a que aderimos, mais ativos seremos” (FERREIRA, 2002, p. 125), inversamente podemos dizer que quanto menos excelente for o objeto, ao qual estabelecemos relações afetivas, mais passivos seremos. Segue-se que o *summum bonum*, o objeto mais excelente, é decorrente da união desse modo finito com toda a Natureza, objeto de estudo da *EV*.

O último critério distintivo, apontado por Ferreira (2002, p.125), entre paixões e ações é o gnosiológico. As paixões, decorrentes das relações afetivas, relacionam-se a um conhecimento parcial e mutilado. As paixões, de acordo com Spinoza, estão referidas a mente à medida que a mente é “considerada como uma parte da natureza, a qual, por si só, sem as outras partes, não pode ser percebida clara e distintamente” (EIIIP3Sch). Por sua vez, as ações se relacionam com os conhecimentos claros e distintos. Assim a diferença entre ações e paixões, do ponto de vista gnosiológico, repousa no fato que as paixões identificadas com os conhecimentos mutilados passam a ser ações na medida em que se tornam conhecimentos claros e distintos.

O estudo empreendido por Spinoza na *EIII*, a origem e a natureza dos afetos, não deve ser entendido como um estudo que possui o fim em si mesmo, esse estudo é um meio para compreender o que significa beatitude, presente na *EV*, além de esclarecer as discussões levantadas, nas obras de Spinoza, sobre filosofia política, as quais explanaremos nas considerações finais.

.....

## CAPÍTULO 2

# A CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM BENEDICTUS DE SPINOZA

.....

*Os homens não nascem civis, fazem-se* (TP, V, 2)

Podemos perceber, a partir da leitura do primeiro capítulo, como os afetos passivos (paixões) se relacionam com os afetos ativos (ações). Pretendemos, em um primeiro momento deste capítulo, relacionar as paixões com o conhecimento de primeiro gênero, a imaginação. Brevemente podemos dizer que a imaginação é um modo operacional da mente que cria imagens que representam mais o estado atual de nosso corpo do que a essência de um corpo exterior. Essa é a base para se pensar a questão principal que norteia essa pesquisa, a saber: *a relação entre a paixão esperança, a liberdade e a formação do estado em Benedictus de Spinoza.*

A imaginação é um elemento primordial na formação do estado, na obra de Spinoza, já que os homens são impreterivelmente dominados pelas paixões (afetos passivos). As imagens que envolvem as ideias imagéticas resultam de encontros fortuitos entre os corpos, mas a imaginação, de certo modo, tenta organizar esses encontros em função do que lhe é útil. Como isso ocorre, de maneira mais concreta, na formação do estado, é o que buscaremos desenvolver a seguir.

## 2.1 A relação entre as paixões e o conhecimento imaginativo na *EIII*

De acordo com prop. 11, da *EIII*, se uma coisa aumenta ou diminui a potência de agir do nosso corpo, também a ideia dessa coisa aumentará ou diminuirá a potência de pensar da nossa mente. Nesse sentido, a mente pode passar por mudanças ora passando por uma perfeição maior, com o aumento da sua potência de pensar, ora passando por perfeição “menor”, com a diminuição de sua potência de pensar.

Através do conhecimento imaginativo a mente imagina aquele estado de coisas que contribuem para o aumento da potência de pensar da mente. Assim, a mente se esforçará para imaginar aquelas coisas que aumentam a potência de agir do corpo (EIIIP12). Inversamente, podemos dizer, que a mente evitará imaginar aquelas coisas que diminuem a potência de pensar (EIIIP13Cor). De acordo com Bartuschat (2010, p.83), é através desse *conatus imaginandi* que Spinoza, particularmente na *EIII*, deduz a estrutura afetiva que determina o homem. Nesse contexto que Spinoza trata das paixões primárias: a tristeza, a alegria e o desejo.

Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia<sup>1</sup>. (EIIIP11Sch).

---

1 Per laetitiam itaque in sequentibus intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit; per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem. Porro affectum laetitiae ad mentem et corpus simul relatum titillationem vel hilaritatem voco; tristitiae autem dolorem vel melancholiam. (EIIIP11Sch).

---

Spinoza, na *EIII*, se refere a três paixões (afetos passivos) primárias, são elas: a alegria (*laetitia*), a tristeza (*tristitia*) e o desejo (*cupiditas*). Quando, por meio de um encontro relacional, dois corpos se compõem, diz-se que estão afetados por alegria, segue-se que suas potências de agir são aumentadas; inversamente acontece com a tristeza, quer dizer quando, por meio de encontro relacional, dois corpos se decompõem, diz-se que estão afetados por tristeza, segue-se que suas potências de agir são diminuídas.

Dessa forma, os afetos passionais de alegria e de tristeza, e os afetos que derivam desses afetos primários, “são todos por natureza estados de transição da potência” (JAQUET, 2011, p. 138). São através dos afetos primários (alegria, tristeza e desejo), aqueles dos quais são derivados todos os outros afetos, que o homem vivencia seu *conatus*.

Sobre o desejo (*cupiditas*), podemos asseverar que, também é considerado um afeto primário. O desejo (*cupiditas*), de acordo com Spinoza, constitui a própria essência do homem, “de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação” (EIIIP9Sch). Esse esforço em se autoconservar, o desejo (*cupiditas*), referido apenas a mente é chamado por Spinoza de vontade (*voluntas*). Por sua vez, quando esse esforço de se autoconservar está referido à mente e ao corpo, simultaneamente, é chamado de apetite (*appetitus*). O desejo (*cupiditas*) está inerente nas relações afetivas, assumindo formas que dependeram também do seu referencial afetivo.

O desejo (*cupiditas*) é definido, por Spinoza, como sendo o apetite (*appetitus*) conjuntamente com a consciência que temos dele. Assim, a consciência, em Spinoza, é propiciadora, no que se refere ao surgimento dos afetos, pois é a partir de um desejo (*cupiditas*) consciente que Spinoza estrutura os afetos

que se seguem dos afetos primários, que incluem o próprio desejo (*cupiditas*). Nessa perspectiva, podemos afirmar que, uma coisa não é considerada boa porque a julgamos dessa forma, mas é por nos esforçarmos por ela que a julgamos boa. Quer dizer, “o desejo faz com que aquele que deseja julgue como bom só aquilo que ele de fato deseja” (BARTUSCHAT, 2010, p. 83).

O desejo (*cupiditas*) nada mais é do que a própria essência do indivíduo articulada como *conatus*, “em uma forma investida de afeto” (Ibidem, 2010, p. 85). Sob o viés da análise do que é desejo (*cupiditas*) em Spinoza, tendo como plano de fundo as análises feitos pelo filósofo moderno acerca da imaginação, podemos atentar que o primeiro gênero de conhecimento não só enreda o homem em afetos passivos (paixões), como também é uma faculdade produtora de afetos passivos, e essa mesma imaginação instaura conexões entre esses afetos produzidos.

Assim podemos inferir que os afetos de amor (*amor*) e ódio (*odium*) estão diretamente ligados aos afetos de alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*). Pois, segue-se a partir da estruturação dos afetos, proposta por Spinoza, na *EIII*, que o amor (*amor*) “é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (*EIII Def. Af.*). Inversamente, o ódio (*odium*) será uma tristeza acompanhada de uma ideia ligada a uma causa exterior.

Podemos dizer que Spinoza distancia-se da noção de amor (*amor*) que o define como a vontade do amante em ligar-se a coisa amada por não conceituar de fato a essência desse afeto, mas de uma de suas propriedades. Nesse sentido, os afetos de amor (*amor*) e ódio (*odium*), que estão diretamente ligados aos afetos de alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*), respectivamente, são deduzidos imediatamente dos afetos primários, através do acompanhamento de uma causa externa.

---

Tendo por base conceitual os afetos de tristeza (*tristitia*), alegria (*laetitia*) e desejo (*cupiditas*) e também os afetos que se seguem imediatamente desses, amor (*amor*) e ódio (*odium*), Spinoza deduz inúmeros outros afetos. Quer dizer, Spinoza deduz esses inúmeros afetos, através da conexão entre os afetos primários. Spinoza, a partir da análise acerca do conhecimento imaginativo, deduziu “toda [uma] linhagem das paixões objetais do amor e do ódio” (GLEIZER, 2005, p.42). Quer dizer, haverá inúmeros tipos de afetos na medida em que forem inúmeros os seus objetos.

Elucidando a noção proposta no parágrafo anterior, a qual inúmeros afetos são deduzidos, por Spinoza, através dos afetos primários, citaremos o afeto descrito na proposição 30, da *EIII*. Quem imagina afetar outro indivíduo com alegria (*laetitia*) ou com tristeza (*tristitia*) será afetado também de alegria (*laetitia*) ou tristeza (*tristitia*), que virá da consciência de si próprio como à causa dessa alegria (*laetitia*) ou dessa tristeza (*tristitia*). Assim o afeto passional denominado glória (*gloria*) se refere à alegria (*laetitia*) ligada à ideia de uma causa interior, e opostamente à vergonha (*pudor*) que é uma tristeza (*tristitia*) ligada à ideia de uma causa interior. Assim o afeto vergonha (*pudor*) é “uma tristeza acompanhada da ideia de alguma ação nossa que imaginamos ser desaprovada pelos outros” (*EIII Def. Af*).

O afeto vergonha (*pudor*), para Spinoza, é uma tristeza (*tristitia*), quer dizer a passagem de um indivíduo de uma perfeição para uma perfeição menor, o ato pela qual a potência de agir do homem é refreada ou diminuída, acompanhada da experiência que o mesmo imagina ter que seus atos são desaprovados pelos outros. Enquanto o afeto glória (*gloria*), para Spinoza, é uma alegria (*laetitia*), quer dizer a passagem de um indivíduo de uma perfeição para uma perfeição maior,

o ato pela qual a potência de agir do homem é estimulada ou aumentada, acompanhada da experiência que o mesmo imagina ter que seus atos são aprovados pelos outros.

De acordo com a proposição 15, da *EIII*, qualquer coisa pode ser causa de alegria (*laetitia*), de tristeza (*tristitia*) e de desejo (*cupiditas*), por acidente. Podemos explicar esse fenômeno se aduzirmos que a mente seja afetada simultaneamente por dois afetos, onde um não aumenta e nem diminui a potência de pensar da mente, enquanto o outro afeto aumenta ou diminui essa potência da mente. Nesse sentido, quando em outro momento a mente for afetada pelo primeiro afeto, que não aumenta e nem diminui a potência de pensar da mente, imediatamente a imaginação trará a mente o outro afeto, que aumenta ou diminui essa potência da mente. Assim, o primeiro afeto será causa, não por si, mas por acidente do aumento ou da diminuição da potência de pensar daquele determinado homem. Quer dizer, por acidente o primeiro afeto será causa de alegria (*laetitia*) ou de tristeza (*tristitia*). De acordo com Spinoza, através da explicação da proposição 15, da *EIII*, que podemos compreender “como pode ocorrer que amemos ou odiemos certas coisas sem que saibamos a causa, mas apenas por simpatia (como se costuma dizer) ou por antipatia” (EIIIP15Sch).

É importante destacar, um conceito bastante particular na filosofia de Spinoza que é o fenômeno denominado de flutuação de ânimo (*animi fluctuatio*). Para Spinoza a flutuação de ânimo (*animi fluctuatio*) é uma oscilação afetiva entre dois afetos contrários referidos a um mesmo objeto. Spinoza exemplifica na proposição 17, da *EIII*: “Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de uma alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos” (EIIIP17). Assim, a flutuação de

---

ânimo (*animi fluctuatio*) advém de construções imagéticas que são produzidas por afetos contrários igualmente proporcionais.

As paixões, em Spinoza, são afetos passivos que representam ideias confusas, pelas quais a mente afirma o seu existir, já que a “essência da mente consiste (pelas prop. 11 e 13 da P.2) em afirmar a existência atual de seu corpo” (EIII, *Definição Geral dos Afetos*), passando de uma perfeição maior para uma “menor”, ou de uma perfeição para uma perfeição maior. Dessa forma, a mente padece à medida que tem ideias inadequadas ou parciais (EIIIP3). Segue-se que a ideia que a nossa mente tem em relação aos outros corpos indica muito mais o estado atual de nosso corpo do que a essência desses corpos exteriores. Essas ideias que temos de outros corpos, que julgamos representar a essência desses outros corpos, são representadas pelo mecanismo imagético.

Podemos perceber através dessa exposição, como os afetos passivos (paixões) se relacionam diretamente com o primeiro gênero de conhecimento, a imaginação. Assim, a imaginação como *modus operandi* da mente que cria imagens, que representam muito mais o estado atual de nosso corpo do que a essência dos corpos exteriores, a qual foi afetado, têm como ponto de partida os estados corporais internos *afetivos* dos indivíduos.

## 2.2 Spinoza e a filosofia política

Spinoza não se propõe a descrever o comportamento dos homens como deveriam ser, mas analisar a condição humana tal como se apresenta a realidade. Como exemplo dessa assertiva, encontramos em seu *Tratado Político* a perspectiva trabalhada pelos filósofos que veem os afetos como formas de vícios: “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” (TP, I, §1).

Essa concepção defasada dos referidos filósofos se deve a uma definição inadequada de homem que o retira da realidade e lhe atribui características ideais. Segue-se a essa assertiva a proposta do *Tratado Político*, na qual Spinoza não pretende “demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática” (TP, I, §4).

É importante ressaltar que em sua *Ética*, Spinoza demonstra e esclarece, com a utilização do método geométrico, que esses afetos “com que nos debatemos” são reais e que os mesmos não devem ser considerados como vícios da natureza humana. Levando em consideração a apresentação dessas discussões acerca do método geométrico utilizado por Spinoza, vimos com maior acuidade como o mesmo possui fundamental importância na exposição da relação entre os afetos passivos e o conhecimento imaginativo, pois a partir do método geométrico e sua forma intrínseca de apresentação podemos falar com maior propriedade sobre a origem e a natureza dos afetos, a partir de sua naturalização.

Podemos inferir que essa visão acerca dos afetos, explicitada através do método geométrico, possui relação direta com uma questão levantada por Spinoza que é a ausência de uma verdadeira ciência política, pois as que vigoravam em sua época não estavam arraigadas em um conhecimento adequado da natureza humana. Somente haverá uma verdadeira ciência política a partir de um conhecimento adequado do homem e que nesse sentido nos orienta a uma análise dos gêneros

---

de conhecimento, quer dizer “como o homem conhece?”. De acordo com Persch (2005, p. 89): “O político é fruto da realidade efetiva, ainda que a sua perícia seja resultado de uma experiência dos afetos concebidos como vícios” (Ibidem, p. 89). Através de seu método geométrico, Spinoza dá uma ênfase especial às questões referentes à natureza humana.

Assim Spinoza pretendeu desenvolver seus estudos sobre filosofia política realizando uma crítica aos filósofos que concebem os afetos como vícios, e com isso o filósofo moderno os naturaliza para dessa forma edificar suas concepções quanto ao político. Desta forma, Spinoza parte do estudo dos afetos para se debruçar no estudo do homem na esfera política.

### **2.3 Direito natural em Benedictus de Spinoza**

Ao tratar sobre o direito natural em Spinoza utilizaremos como obras norteadoras de nossa discussão, principalmente, a saber: *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*. As referidas obras serão utilizadas por desenvolverem amplamente questões relacionadas à esfera política, além de fornecerem elementos preponderantes para a explicitação dos problemas levantados nessa pesquisa.

Sobre o TTP podemos pontuar que trata prioritariamente da liberdade de filosofar que é analisada em meio ao domínio teológico e em meio ao domínio político. Chauí (2002b, p.15) aponta três grandes problemáticas que norteiam o TTP, a saber: 1. fatos religiosos; 2. método exegético e 3. “o filósofo deduz os fundamentos naturais da política e determina a diferença de essência entre o regime teocrático hebraico e o regime republicano” (Ibidem, p. 15). Priorizaremos, para melhor aprofundar a proposta da pesquisa, o terceiro campo temático.

Logo no prefácio do TTP encontramos dados sobre a natureza e a origem dos afetos, pois àquele se inicia com a exposição dos comportamentos dos homens em meio às vicissitudes:

Se os homens pudessem, em todas as circunstancias, decidir pelo seguro ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for<sup>2</sup> (TTP, Prefácio).

Apesar da superstição<sup>3</sup> não ser objeto de nossa pesquisa, é importante citar as primeiras linhas que iniciam o prefácio do TTP para percebermos que Spinoza aparenta começar, de acordo com Jaquet (2011, p.72), “uma gênese histórica dos

---

2 Si homines res omnes suas certo consilio regere possent, vel si fortuna ipsis prospera semper foret, nulla superstitione tenerentur. Sed quoniam eo saepe angustiarum rediguntur, ut consilium nullum adferre queant, e plerumque ob incerta fortunae bona, quae sine modo cupiunt, inter spem metumque misere fluctuant, ideo animum ut plurimum ad quidvis credendum pronissimum habent (TTP, Praefatio).

3 A superstição não é analisada, por Spinoza, somente de forma a detectar seus estragos no âmbito social, e sim, também, de entender seu *modus operandi*, quer dizer “Espinoza impõe a si a tarefa de compreender adequadamente como se formam as ideias mais ilusórias com a mesma minúcia com que exhibe a estirpe das ideias adequadas” (SANTOYO, 2009, p. 45). Assim podemos inferir que a superstição é originada pelo complexo afetivo medo e esperança. De acordo com Spinoza “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição.” (TTP, Prefácio). Dessa forma o homem diante das adversidades da vida está vulnerável as superstições que se apresentam como um medo em relação aos males futuros ou a falta de segurança quanto aos bens a serem obtidos no presente.

afetos, ou ao menos a uma tentativa de descrição do nascimento das paixões nos homens em uma situação dada” (Ibidem, p. 72). Portanto o TTP é uma exposição sobre as razões que fazem com que os homens fiquem presos as superstições, segue-se que Spinoza delinea essas razões a partir de um complexo afetivo (esperança e medo).

De acordo com Rocha (2006, p.22), a condição da superstição se encontra em meio à oscilação de ânimo dos afetos medo e esperança, vale salientar que essa oscilação contempla dois importantes aspectos: “de um lado, para que haja tal oscilação é suficiente que o animo não modere seus apetites e se deixe atrair imoderadamente pelos bens da fortuna; de outro lado, os bens da fortuna efetivamente controlam os ânimos que se deixam atrair por eles” (Ibidem, p. 22). Assim Spinoza problematiza os afetos benéficos e contrários no que tange a própria liberdade de pensamento em um estado civil.

No TTP Spinoza iniciou efetivamente sua discussão sobre política, e conseqüentemente a formação de sociedades políticas, a partir do cap. XVI. A referida discussão principia com a definição de direito natural, como também já enuncia o título desse capítulo (*Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito dos soberanos*).

Antes de prosseguirmos é importante destacarmos que para Spinoza “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” (TP, II, §23). Como nos salienta Campos (2010, p. 22), “o direito vertido como natural é o ponto de partida (no capítulo XVI) para uma projeção constitutiva de sociedades políticas, e, apesar de se não reduzir à política por o seu alcance extravasar o humano, a sua presença aí serve de fundamentação e de base justificativa do político” (Ibidem, p. 22). Assim por direito natural Spinoza pontua:

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<sup>4</sup>. (TTP, XVI).

As regras da natureza de cada indivíduo são especificidades causais da essência do mesmo. No TTP o termo indivíduo, como podemos perceber na citação acima, foi utilizado por Spinoza ao se referir ao direito de natureza, quer dizer o indivíduo como agente constitutivo do político ou da instituição natural. Assim esse direito explanado por Spinoza constitui a própria natureza do indivíduo.

Segue-se que o direito de natureza é associado por Spinoza à potência do indivíduo, quer dizer ao *conatus* individual. Ou seja, o direito natural é associado ao perseverar do indivíduo no ser enquanto duração. Dessa forma, a potência do indivíduo ou o seu *conatus* não pode ser transferido por nenhum meio contratual, pois é o próprio esforço de cada coisa em perseverar em sua existência (EIIIP7).

De acordo com Campos (2010, p. 160-161), “Spinoza edifica o direito de natureza a partir de fundações ontológicas e não morais ou meta-morais” (Ibidem, p. 160-161). Isso significa dizer, que o indivíduo como sendo uma expressão certa e determinada da Substância funda a sua identidade não através de sua exclusão do todo natural, mas sim na sua identificação com este último. Dessa forma podemos asseverar que o direito de natureza de cada indivíduo é uma determinação certa, advinda da causalidade necessária da Substância.

---

4 Per Jus et Institutum Naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum. (TTP, XVI).

---

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>5</sup>. (TP, II, §4).

O direito natural se estende até onde se estende a potência de cada indivíduo, quer dizer onde esse direito exerce seus efeitos. O conceito de potência na filosofia de Spinoza nos remete ao conceito de necessidade<sup>6</sup>, “pois a potência de cada coisa natural, pela qual ela existe e opera, não é outra coisa senão a própria potência de Deus” (TP, II, §3). Campos (2010, p. 199) assinala que essa potência não se relaciona a realização de algo futuro, e nem tão pouco com uma capacidade presente tendo em vistas um futuro, essa potência é “a medida do escopo da causalidade de cada indivíduo, a aferição de tudo o que há de atual com causa direta naquele indivíduo” (Ibidem, p. 199).

## 2.4 Direito natural em Hobbes e Spinoza

Ainda sobre o direito natural em Spinoza iremos analisar uma carta endereçada ao seu correspondente Jarig Jelles, a conhecida Ep. 50 (Haia, 2 de junho de 1654). Uma das questões que permeia o conteúdo dessa carta é a concepção política de

---

5 Per Jus itaque Naturae intelligo ipsas Naturae leges seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est ipsam Naturae potentiam; atque adeo totius Naturae, et consequenter, uniuscujusque individui, naturale Jus eo usque se extendit, quo ejus potentia. (TP, II, §4).

6 Para Spinoza o conceito de necessidade não se relaciona a um fatalismo. Esse conceito se apresenta em seus escritos como o princípio inteligível das coisas, ou seja, “a necessidade é a razão mesma do Ser na sua fonte íntima” (DELBOS, 2004, 39).

Spinoza. Segue-se que o aspecto enfatizado nessa discussão foi à diferença entre a concepção política de Spinoza e a concepção política de Thomas Hobbes (1588-1679). Para responder ao seu correspondente Spinoza anuncia a distinção de sua concepção política da de Hobbes através de suas análises sobre direito natural. Spinoza escreveu a Jarig Jelles:

Tu me perguntas qual a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural<sup>7</sup>. (Carta n° 50).

Tanto Hobbes como Spinoza concebem a política a partir de uma análise inicial das paixões humanas. Ou seja, tanto Hobbes como Spinoza iniciam suas reflexões sobre política a partir da condição da própria natureza humana, significa ainda dizer que os mesmos desenvolvem seus estudos sobre política tendo como ponto de partida o complexo de paixões. Nesse contexto nos pontua Hobbes que “os desejos e outras paixões do homem não são em si mesmos um pecado. Nem tampouco o são as paixões, até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba” (*Leviatã*, cap. XIII). Já Spinoza quando se referiu as paixões humanas explicitou, a saber: “Quando,

---

7 Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, e Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quod ego naturale Jus semper sartum tectum conservo, quodque Supremo Magistratui in qualibet Urbe non plus in subditos juris, quam juxta mensuram potestatis, qua subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet. (Epistola L).

---

por conseguinte, apliquei o ânimo à política, não pretendi demonstrar com razões certas e indubitáveis, ou deduzir da própria condição da natureza humana, algo que seja novo ou jamais ouvido, mas só aquilo que mais de acordo está com a prática” (TP, I, §4).

De acordo com Chauí (2003, p. 291) para Hobbes a política surge como um “meio de controlar o desejo insaciável de mais poder”, enquanto para Spinoza a política se apresenta como um “meio de dar vazão ao direito natural dos homens de governar e não ser governados, sem que se destruam uns aos outros” (Ibidem, p. 291). Nesse sentido podemos pontuar que o poder, de acordo com Spinoza, exprime a natureza humana, enquanto que para Hobbes o poder foi criado para reprimir e refrear os homens. De acordo com Hobbes, em sua obra *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (1651), que versa entre outras questões sobre o contrato social e o governo soberano, o direito natural é

[...] a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim. (*Leviatã*, cap. XIV).

Podemos analisar, através da citação acima, que Hobbes ao tratar de direito natural o relaciona ao conceito de liberdade, quer dizer a “ausência de impedimentos externos” (*Leviatã*, cap. XIV). Segue-se o direito natural apresentado por Hobbes liga-se ao não impedimento do movimento de um corpo em relação a outros corpos, e assim em meio ao estado de natureza, que nada mais é que uma condição de guerra de todos contra

todos<sup>8</sup>, “todo homem tem direito a todas as coisas” (*Leviatã*, cap. XIV).

É importante salientar que o direito, para Hobbes, está vinculado ao conceito de liberdade, ou seja, o direito “consiste na liberdade de fazer ou de omitir” (*Leviatã*, cap. XIV) ao que se refere à preservação de sua própria natureza. Tendo como referência as análises de Silva (2009, p.95) sobre a questão o mesmo assinala que pelo direito natural o homem, em Hobbes, “é autorizado a fazer uso dos corpos dos outros homens como meio para a sua própria preservação” (Ibidem, p. 95 [nota 21]).

Não havendo nenhuma restrição natural que impeça a ação dos homens, e nesse sentido todo homem tem direito a todas as coisas, o medo e a tensão se instalam em tais condições. Dessa forma Hobbes interpela que enquanto perdurar o estado de natureza “não poderá haver para nenhum homem (por mais forte e sábio que seja) a segurança de viver todo o tempo que geralmente a natureza permite aos homens viver” (*Leviatã*, cap. XIV). Segue-se que o direito natural em Hobbes que faz com o homem tenha direito a todas as coisas impele ao homem também a busca de paz, e consequentemente de segurança. Desse modo que “todo homem deve esforçar-se pela paz, na medida em que tenha esperança de consegui-la, e caso não a consiga pode procurar e usar todas as ajudas e vantagens da guerra” (*Leviatã*, cap. XIV).

Portanto a insegurança derivada do estado de natureza gera o medo. Antes de prosseguirmos é importante dizer que o

---

8 Hobbes caracteriza o estado de natureza como uma “condição de guerra de todos contra todos” (*Leviatã*, cap. XIV). Em meio a esse estado de natureza “é um fato natural que, em algum momento, um corpo possa impedir o livre fluxo do movimento de um outro corpo, também é um fato natural que, ao sofrer tal impedimento o indivíduo possui o direito de resistir a ele e de guerrear se preciso for, para manter seu movimento” (SILVA, 2009, p.41). Nessa esteira de discussões o filósofo inglês assevera que enquanto perdurar essa condição de guerra os homens não conseguiram viver em segurança.

medo, para Hobbes, é uma paixão humana ou “opinião, ligada a crença de um dano proveniente do objeto” (*Leviatã*, cap. VI). A partir das reflexões de Hobbes as paixões humanas não podem ser extirpadas, tal como aparece também em Spinoza, mais devem ser canalizadas para que contribuam para a instituição da paz entre os homens. E para que essa paz se efetive é necessário um meio externo para que possa ser estabelecida essa paz. O instrumento externo a própria natureza que estabelece a paz entre os homens, Hobbes o nomeia de *contrato*. Assim é por meio do medo “de um poder comum capaz de impor externamente o cumprimento das leis que se pode alcançar a estabilidade e a constância necessária para o convívio pacífico” (SILVA, 2009, p. 97).

Spinoza faz também uma referência à associação entre indivíduos, assunto melhor delineado no tópico seguinte. Através da associação entre os homens os mesmos podem perseguir determinados objetivos comuns, ou seja, a partir da associação de indivíduos, os mesmos produzirão efeitos e com isso obterão benefícios (EIVP18Sch). Nesse sentido o estado de natureza, para Spinoza, de acordo com Aurélio (2000, p. 168), é o grau mínimo de liberdade que o homem pode acessar até porque no estado natural o indivíduo não possui garantias mínimas de preservação, ou seja, vive em um grau máximo de risco.

Assim “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem” (EIVP18Sch). Ou seja, a associação entre os homens, e conseqüentemente a formação do estado não se efetiva para que os homens sejam reprimidos ou sua natureza humana seja corrigida. O estado é formado para que os homens encontrem condições para continuarem perseverando em suas existências (TTP, cap. XX). Em linhas gerais podemos inferir que Spinoza apresenta o estado civil como continuação do estado natural.

Retomando a discussão da Ep. 50, endereçada a Jarig Jelles, podemos concluir que o direito natural é identificado, por Spinoza,

ao poder de agir, segue-se que a associação política ou formação do estado civil não restringe esse poder de ação, pelo contrário é condição de “liberdade individual, na medida em que exponencia a potência de cada um pela associação com os demais e estabiliza a defesa e a independência perante o exterior” (AURÉLIO, 2000, p. 157). Por sua vez, o direito natural em Hobbes atua no interior da vida social, mas não possui relevância ativa na vida política, a não ser em casos extremos como em uma guerra civil, por exemplo. Assim o direito natural em Spinoza não deixa de existir com o advento do estado civil, ou seja, aquele é conservado nesse.

## 2.5 A constituição do Estado em Benedictus de Spinoza

Como modos finitos, somos incapazes de compreender todas as conexões entre causas e efeitos; justamente por isso, somos vitimados pelos afetos passivos (paixões) do medo (*metus*) e da esperança (*spes*). Por medo (*metus*), Spinoza entende a tristeza que advém da dúvida que imaginamos ter quanto à realização de uma coisa futura ou passada,<sup>9</sup> enquanto a esperança (*spes*) é uma alegria relacionada à realização de uma coisa futura ou passada da qual temos dúvidas<sup>10</sup>.

À medida que criamos imagens sobre acontecimentos futuros ou passados, os quais se têm dúvidas sobre a sua realização, por sermos modos finitos da Substância absolutamente infinita, não podemos compreender todas as conexões entre causas e efeitos, assim à medida que fazemos essas projeções, quer dizer criando

---

9 E3, *Definições dos afetos*, 13: “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”.

10 E3, *Definições dos afetos*, 12: “A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida”.

---

imagens, passamos a imaginar, e é nesse contexto que a esperança e o medo se inserem como ideias imaginativas (ideias inadequadas). Spinoza escreve no *TTP* que na natureza humana ninguém despreza o que considera ser bom para si, “a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano” (*TTP*, XVI).

Tendo por base esses dois afetos de medo e esperança, os homens são motivados a se unirem pelo desejo de continuar perseverando em seu existir, o que os leva à busca da segurança (*securitas*). A segurança é uma alegria relacionada à realização de uma coisa futura ou passada da qual já foi afastada toda dúvida.<sup>11</sup> Essa ausência de dúvida não quer dizer uma presença de certezas; nesse sentido, a imaginação traz as imagens referentes ao passado e ao futuro para o presente de forma a excluir tudo quanto possa impedir a presença dessas certezas.

Assim, a associação<sup>12</sup> feita pelos homens, e conseqüentemente a formação do estado civil é uma tradução da situação real

---

11 E3 *Definições dos afetos*, 14: “A segurança é uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, da qual foi afastada toda causa de dúvida”.

12 A teoria do contrato social possuiu significações variadas na filosofia moderna, mas a mesma tem origem na tradição teológico-política (ROCHA, 2011, p. 145). Apesar de Spinoza manter em sua filosofia um vocabulário presente nas teorias contratualistas modernas, o mesmo subverte os conceitos e os reinterpretou “à luz da lógica da potência” assim como “à luz das noções comuns” (*Ibidem*, 157). Spinoza dissolve a noção que os homens racionais se compactuariam e constituiriam um estado. A constituição do estado é tratada a partir de uma lógica dos desejos. Por esse motivo utilizaremos o conceito de *associação* em detrimento ao conceito de *contrato* ao se referir à união entre os homens, e conseqüentemente a formação do estado em Benedictus de Spinoza. Terminologia essa utilizada pelo pesquisador Diogo Pires Aurélio em sua obra *Imaginação e poder: estudo sobre a filosofia política de Espinosa*. CHAUI (2002) adota também a referida terminologia e pontua que “a proporcionalidade direta entre *potentia* e *jus* permite construir a gênese do político sem recorrer à ideia de contrato, garantindo que o direito civil nada mais é do que o direito natural da *multitudo* sob a lei que esta oferece a si mesma” (CHAUI, 2002, p. 20).

dos homens que estão envoltos pelas paixões (afetos passivos) de medo e esperança. Dessa forma, podemos aferir que “a potência do corpo político se define antes de tudo por afetos passionais” (JAQUET, 2011, p. 103). Nessa incessante busca pela segurança (*securitas*) que os homens se associaram como bem podemos visualizar na citação a seguir:

[...] veremos com toda clareza que, para viver em segurança e o melhor possível, eles [os homens] tiveram que forçosamente de unir-se e fazer assim com que o direito natural que cada um tinha sobre todas as coisas se exercesse coletivamente e fosse determinado, já não pela força e pelo desejo do indivíduo, mas pelo poder e pela vontade de todos em conjunto<sup>13</sup>. (TTP, XVI).

Como lemos acima, o projeto político de Spinoza tem como ponto de partida o direito natural. O direito natural é entendido como o direito que cada um dos modos tem a tudo quanto se estende à sua potência de agir e de pensar. Quer dizer, o direito natural de cada homem é determinado pelo seu *conatus*. Lembremos que o *conatus* além de representar o estado de autoperseveração é também “a autoexpansão e realização de tudo o que está contido em uma essência singular” (MERÇON, 2009, p. 44). Assim no que se refere à associação de homens torna-se inviável falar sobre uma completa alienação do direito natural dos mesmos, em Spinoza, já que esse direito natural relaciona-se vigorosamente com o conceito de *conatus*, que nada mais é do que o próprio esforço do indivíduo em perseverar em sua existência (TTP, XVII).

---

13 ostendimus, clarissime videbimus homines ad secure, e optime vivendum necessário in unum conspirare debuisse, ac proinde effecisse, ut jus, quod unusquisque ex natura ad omnia habebat, collective haberent, neque amplius ex vi e appetitu uniuscujusque, se ex omnium simul potentia, e voluntate determinaretur. (TTP, XVI).

---

Seguindo essa linha de argumentação, Spinoza infere que quando ocorre essa associação entre indivíduos, juntos os mesmos possuem mais direito sobre a natureza do que somente um e “quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (TP, II, §13). Dessa forma podemos pensar que os homens sem esse auxílio mútuo mais dificilmente conseguiriam “sustentar a vida e cultivar a mente” (TP, II, §15).

Não há propriamente um marco entre o que Spinoza define como “estado de natureza” e “estado civil”, pois neste último há uma efetivação do direito natural dos indivíduos. Como vimos os homens estão submetidos pelos afetos e, de acordo com Spinoza, esses homens são “arrastados para diferentes direções (pela prop. 33) e são reciprocamente contrários (pela prop. 34), quando o que precisam é de ajuda mútua” (EIVP37Sch.2). Assim para que os homens vivam em concórdia é necessário que os mesmos façam concessões quanto ao seu direito natural, é importante frisar que não é uma alienação completa do seu direito. Essas concessões são feitas para que exista uma confiança mútua entre os associados. Isso ocorre desse modo “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” (EIVP37Sch.2).

Essa associação de homens, baseadas em leis, é chamada por Spinoza de estado civil e aqueles que de alguma forma a constituem e são protegidos pelos seus direitos são chamados de cidadãos (EIVP37Sch.2). O estado civil é constituído em favor dos homens que o constitui, quer dizer da *multitudo*. É importante asseverarmos que as leis ou normas surgem e dessa forma devem ser entendidas a partir da interação humana, quer dizer elas surgem no seio do estado civil.

Sobre o conceito de *multitudo* é importante destacarmos que no TP aparece como algo que constitui o próprio estado sendo aquele dotado de potência: “Este direito que se define pela potência da multidão costuma chamar-se estado” (TP, II, §17). A *multitudo* não é parte de um todo, no caso do estado, a mesma se identifica com esse todo, pois o estado é definido pela potência da *multitudo*. Diversamente do que visualizamos no TTP, o conceito de *multitudo*, de acordo com Aurélio (2009, p. XXVII), na introdução do TP, aparece com menor frequência e “com o significado não de sujeito de ação ou de direito, mas de *subiectum*, matéria indiscriminada e informe à qual só a soberania poderá conferir-lhe uma figura, ordenando-a e contendo a sua turbulência no interior de certos limites” (Ibidem, p. XXVII).

Deste modo o estado civil, para Spinoza, é a continuação do estado de natureza, levando em consideração todo o complexo de afetos que envolvem as relações entre indivíduos. Assim de acordo com o TP, o sentido da política na filosofia spinozana se fundamenta pelo fato de que os homens são mais conduzidos por seus afetos do que pela razão (TP, I, §5). Por sua vez, o advento do estado civil emerge no TTP em referência a ausência de segurança experienciada pelos indivíduos no estado de natureza. Ou seja, os homens são conduzidos por um receio de um dano maior e pela esperança de um bem maior:

que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem. Entre dois bens, escolha-se aquele que se julga ser o maior, e entre dois males, o que pareça menor<sup>14</sup>. (TTP, XVI)

---

14 nemo aliquid, quod bonum esse judicat, negligat, nisi spe majoris boni, vel ex metu majoris damni; nec aliquid malum perferat, nisi ad majus evitandum, vel spe majoris boni. Hoc est, unusquisque de duobus bonis,

---

Nessa perspectiva o bem e o mal se relaciona com a busca daquilo que é útil no esforço de conservação do ser individual, quer dizer Spinoza nomeia de bem e mal “aquilo que estimula ou refreia a conservação de nosso ser (pelas def. 1 e 2), isto é, (pela prop. 7 da P. 3), aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir” (EIVP8Dem). Dessa forma o estado civil emerge como o verdadeiramente útil quanto ao perseverar individual, além disso, no estado civil o direito natural efetiva-se.

O estado emerge como verdadeiramente útil devido à inadequação das ideias dos homens em meio à natureza. Esses homens, como Spinoza explicita, na *EIII*, conhecem de modo parcial. Deste modo há um “gênero de produção do comum alternativo ao da razão, que torna performativo o vero útil” (CAMPOS, 2010, p. 272). Esse gênero de produção do comum alternativo inverte a imaginação de uma positividade fazendo da mesma constitutiva do social.

No capítulo a seguir retomaremos a discussão sobre a constituição do estado civil em Spinoza relacionando este com o afeto esperança e o conceito de liberdade. A essas análises se seguirão também a relação entre o afeto esperança e uma República livre.





**CAPÍTULO 3**  
**ESPERANÇA E LIBERDADE NA**  
**CONSTITUIÇÃO DO ESTADO EM**  
**BENEDICTUS DE SPINOZA**



Neste capítulo, temos por intuito apresentar uma breve exposição sobre o fundamento ontológico da liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza, sob a hipótese de que a liberdade não se relaciona com uma livre vontade, mas com a necessidade interna de uma coisa. Assim, a liberdade não é ausência de causas para uma determinada ação, e sim uma capacidade de se autodeterminar, e por isso Deus / e (ou) Substância é livre, pois age segundo a necessidade de sua própria natureza, onde nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. Tomando como referência a filosofia de Spinoza veremos de que modo o homem pode acessar essa liberdade. Segue-se dessas análises uma relação entre liberdade e o afeto esperança na formação do Estado em Spinoza.

### **3.1 O fundamento ontológico da liberdade em Spinoza**

Iniciaremos nossa exposição citando um dos correspondentes de Spinoza, chamado Tschirnhaus. Membro da nobreza alemã ficou conhecido por suas correspondências com Spinoza, embora tenha sido celebrado em sua época por seus estudos no campo da matemática (curvas e tangentes); até o século XVIII seus

trabalhos eram lidos e citados nas universidades alemãs. A correspondência de Spinoza com Tschirnhaus é compreendida de dez cartas escritas entre 1674 e 1676. Dentre os inúmeros temas discutidos nestas correspondências se encontram, a saber: a gênese necessária de todas as coisas a partir da necessidade da essência de Deus (ou Substância); a definição de mente como ideia do corpo; a questão da Liberdade.

Focalizaremos, nesse momento da exposição, nas cartas 57 e 58, trocadas entre Spinoza e Tschirnhaus, por intermédio de Schuller (e assinada por este). No início da carta, Tschirnhaus pretende mostrar que tanto Descartes como Spinoza, apesar de terem posicionamentos diversos parecem pensar cada um a sua maneira a verdade quanto à questão do livre-arbítrio. Diz Tschirnhaus: “Afirmo, então, concordando com você, que nós, em todas as coisas, somos determinados por certa causa a algo, e assim não temos livre arbítrio; mas, por outro lado, também penso conforme Descartes, que, em algumas coisas (explicá-lo-ei em seguida), não somos coagidos em absoluto, e então temos livre arbítrio”<sup>1</sup> (Ep. LVII, 1988, p. 333). Assim, podemos dizer que, de acordo com Tschirnhaus, não temos poder sobre as coisas externas a nós, em determinadas condições, mas temos poder sobre o movimento de nossos corpos e também no que se refere ao uso da razão em outras situações.

Spinoza não admite que seu correspondente tenha definido a Liberdade, a partir da presença ou ausência de determinações para agir. Em resposta, Spinoza oferece a definição de causa livre e de coisa coagida, as quais já são encontradas em sua *Ética*, ainda em período de elaboração. De acordo com

---

1 “Afirmo, pues, com usted que nosotros en todas las cosas somos determinados a algo por cierta causa, y así no tenemos libre albedrío; pero, por outra parte, también pienso com Descartes que en algunas cosas (lo aclararé en seguida) no somos coaccionados en absoluto, y entoces tenemos libre albedrío”. (Ep. LVII, 1988, p. 333).

---

Spinoza, diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (EIDef.7).

A Definição 7, da primeira parte da “Ética”, nos fala da coisa que é causa de si mesma e da coisa que é causada por outra. A partir dessa definição podemos falar de duas categorias ontológicas presentes no sistema spinozano, a saber: “aquilo que existe por si mesmo e que por si mesmo é concebido”, ou seja, Deus ou Sustância, (EIDef.3) e “aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido”, ou seja, modos (EIDef.5). Nesse sentido, apenas a própria Substância absolutamente infinita, ou seja, Deus é livre de fato.

É importante ressaltar, que Deus / e (ou) Substância, em Spinoza, é causa imanente de tudo o que existe e somente ele pode “agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo” (FRAGOSO, 2002, p. 260). Segue-se que se os modos existem em Deus e existem por causa dele, podemos inferir que os modos finitos “têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência” (FRAGOSO, 2002, p. 261), portanto, nessa medida, não são livres.

Assim responde Spinoza a Tschirnhaus: “Veja você, então, que eu não relaciono a liberdade ao livre arbítrio, mas à livre necessidade”<sup>2</sup> (Ep. LVIII, 1988, p. 336). Quer dizer, a liberdade em Spinoza significa uma determinação interna, por isso não podemos falar que Deus possui o livre-arbítrio, e sim que ele existe e produz necessariamente todas as coisas. Portanto, em Spinoza, não podemos dizer, que os modos finitos

---

<sup>2</sup> “Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad”. (Ep. LVIII, 1988, p. 336).

agem exclusivamente em função de suas vontades<sup>3</sup>, e sim que são determinados à existência e à ação por Deus.

É importante atentarmos para uma diferença sucinta, presente na filosofia de Spinoza, entre os conceitos “determinação” e “necessidade”. O primeiro conceito refere-se a aquilo “que decorre da natureza de algo” (SANTIAGO, 2011, p.78), enquanto por necessidade entendamos o que “se impinge a algo mediante uma regra ou uma lei” (SANTIAGO, 2011, p.78). Na tentativa, de clarificar a Tschirnhaus esses conceitos Spinoza utiliza o exemplo do lançamento de uma pedra:

Aprofundemos, pois, às coisas criadas, todas elas são determinadas por causas externas que existirão e agirão

---

3 Miklos Vetö (2005, p.11) aponta que a discussão sobre “vontade” deve sua primeira aparição, mais significativa, ao estoicismo. Segue-se que a discussão sobre vontade toma corpo em um pensamento com bases metafísicas e inspirado por uma doutrina religiosa. Nesse sentido podemos asseverar que a vontade “é uma noção que os fundadores da filosofia antiga ignoram” (Ibidem, p. 11). É importante destacar que embora Aristóteles problematize os conceitos de proairesis (escolha deliberada) e boulēsis (querer), não há uma sistematização própria do conceito de vontade como a encontramos entre os medievais e os modernos. De acordo com Catunda (2011, p.60), o conceito de proairesis (escolha deliberada) se apresenta na filosofia de Aristóteles como o “desejo deliberado de acordo com a sabedoria prática que torna possível ao homem virtuoso decidir-se de forma correta e verdadeira sobre a ação que levará a realização desse fim” (Ibidem, p.60). Por sua vez o conceito de boulēsis (querer) se refere a um desejo que “só ocorre nos seres dotados de razão, pois é um desejo que se engendra envolvendo considerações e expectativas racionais” (Ibidem, p.60). Já na EII de Spinoza encontramos que na mente não há “nenhuma vontade absoluta ou livre” (EIIIP48). Por vontade, Spinoza compreende, “a faculdade de afirmar e de negar” (EIIIP48Sch). A mente, para Spinoza, é um modo definido e determinado, por isso a mente não pode ser causa livre de suas ações. O que é causa de suas ações é outro modo definido e determinado, e assim decorre até o infinito. Segue-se que a vontade seria “essa ‘disposição’ a procurar conhecer o verdadeiro e o falso e dar seu assentimento àquilo que é verdadeiro para, desta maneira, afastar-se do falso, e garantir o melhor estado possível ao homem” (OLIVEIRA, 2008, p. 68).

---

de certa e determinada maneira. E, para que se entenda claramente, concebamos uma coisa muito simples. Por exemplo, uma pedra recebe de uma causa externa que a impulsiona certa quantidade de movimento, com a qual, depois de haver cessado o impulso da causa externa, continuará necessariamente se movendo. Assim, pois, a permanência desta pedra em movimento é provocada, não por ser necessária, mas porque deve ser definida pelo impulso da causa externa. E, o que aqui se diz da pedra, há que ser aplicado a qualquer coisa singular, embora se conceba composta e apta para muitas coisas; ou seja, toda coisa é determinada necessariamente por uma causa externa que existirá e que agirá de certa e determinada maneira<sup>4</sup>. (Ep. LVIII, 1988, p. 336-337).

Ao entrar em movimento a pedra constitui uma operação necessária, movida pelo impulso de uma causa externa. A pedra, de acordo com Spinoza, somente permanecerá em movimento, não porque seja uma operação necessária, e sim devido a uma coação externa, pois a “operação realizada não se define pela natureza da pedra, e sim pelo impulso da causa externa” (CHAUÍ, 2011, p. 273).

Após uma breve discussão das cartas 57 e 58, a respeito da liberdade podemos constatar que a mesma não se relaciona

---

4 “Pero descendamos a las cosas creadas, todas las cuales son determinadas por causas externas a existir y a actuar de cierta y determinada manera. Y para que se entienda claramente, concibamos una cosa muy simple. Por ejemplo, una piedra recibe de una causa externa, que la impulsa, cierta cantidad de movimiento con la cual, después de haber cesado el impulso de la causa externa, continuará necesariamente moviéndose. Así, pues, la permanencia de esta piedra en movimiento es coaccionada, no por ser necesaria, sino porque debe ser definida por el impulso de la causa externa. Y lo que aquí se dice de la piedra, hay que aplicarlo a cualquier cosa singular, aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas; es decir, que toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera”. (Ep. LVIII, 1988, p. 336-337).

com uma livre vontade, mas com a necessidade interna de uma coisa. Assim, a liberdade não é ausência de causas para uma determinada ação, e sim uma capacidade de se autodeterminar, e por isso Deus/ (ou) Substância é livre, pois age segundo a necessidade de sua própria natureza, na qual nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. Por sua vez, podemos inferir, que os modos finitos da Substância estão em meio a um determinismo absoluto, uma vez que são determinados a existir ou agir pela necessidade de causas exteriores a eles próprios. Ora, a única causa livre é Deus, logo Deus é a causa que determina os modos finitos a existirem e a agirem.

Como vimos, por definição, apenas Deus é realmente livre, pois apenas Ele é autocausado, ou seja, *causa sui*. Dessa forma, a liberdade spinozana, em sentido absoluto, estaria interdita ao homem, uma vez que este não é causa de si, ou seja, sua essência não envolve sua existência. No entanto “afirmar a impossibilidade da liberdade, considerada em seu sentido absoluto, aos modos finitos não significa afirmar a impossibilidade absoluta de serem livres, pois, no spinozismo é interdito aos homens nascerem livres, não lhes interdito tornarem-se livres” (FRAGOSO, 2002, p. 294). Tal liberdade não se aplica a sua existência mesma, mas sim à suas ações, na medida em que a mente conceba de forma adequada a sua potência de agir e compreenda sua submissão às leis da natureza infinita da qual ele é apenas um modo.

De acordo com Deleuze (*apud* FRAGOSO, 2002, p. 295), o homem é livre “quando entra na posse de sua potência de agir, isto é, quando o seu *conatus* é determinado pelas idéias adequadas de onde decorrem os afetos ativos, que se explicam pela sua própria essência”. Nessa esteira Gueroult

---

(2002) afirma que os modos finitos tornam-se livres “à medida que eles consigam identificar o seu agir com o agir divino” (GUEROULT *apud* FRAGOSO, 2002, p. 295), ou seja, os modos finitos tornam-se livres à medida que agem baseados em idéias adequadas e de acordo com as leis universais da Substância Absolutamente Infinita.

Somente torna-se possível, que os modos finitos tornem-se livres, através do uso da razão e do conhecimento, ou seja, “o conhecimento nos permite compreender o encadeamento causal do universo e em que lugar do mesmo nos encontramos, permitindo que compreendamos que todos os seres dependem igualmente do concurso e da causalidade imanente de Deus” (FRAGOSO, 2002, p. 295) e, desta forma, fazer com que nossa natureza siga o concurso da natureza da Substância.

Através dessa breve análise sobre o fundamento ontológico da liberdade, em Spinoza, podemos afirmar que em sentido absoluto o homem não é livre, pois o mesmo não é *causa sui*. Contudo, esses homens podem se tornar livres. Em que medida os homens podem ser tornar livres tomando como referência a filosofia de Spinoza? Para responder a essa pergunta utilizaremos o viés político, ou seja, como essa liberdade pode ser efetivada em meio ao estado civil.

É importante destacarmos que há uma distinção entre liberdade ética ou ontológica e liberdade política. Quando nos referirmos a uma liberdade ética ou ontológica queremos com isso nos reportar ao seguimento do exercício de uma potência racional que constitui as noções comuns que são as propriedades comuns que a mente apreende como leis necessárias da própria substância. No tópico a seguir daremos continuidade a essa discussão que norteia a pesquisa aqui desenvolvida no que se refere à liberdade política.

### 3.2 O Estado civil na política de Benedictus de Spinoza

Para respondermos a pergunta feita no tópico anterior (Em que medida os homens podem ser tornar livres tomando como referência a filosofia de Spinoza?) utilizaremos como referencial teórico, principalmente as obras políticas de Spinoza, a saber: *Tratado Político* e *Tratado Teológico-Político*. Para articularmos melhor o desfecho dessa discussão retomaremos alguns pontos basilares para que se torne mais clara a relação entre o afeto esperança e a liberdade na constituição do estado em Spinoza. É importante salientar que os pontos elencados para responder a referida questão não encerram as vias de resolução da problemática, mas se apresentam como caminhos, com o objetivo de entender essa relação entre conceitos presentes na filosofia política de Spinoza.

Como vimos no estado de natureza, apresentado por Spinoza se, o esforço dos homens em busca da perseveração de suas existências é basicamente “irrestrito”. Dessa forma, o pecado e o bom, são noções geradas, a partir da associação entre os homens, quer dizer, são noções construídas com o advento do estado (TP, II, 19). O poder de cada um no estado de natureza se delinea tomando como referência a própria potência do indivíduo.

Nessa esteira o direito natural, em Spinoza, relaciona-se vigorosamente com o conceito de *conatus*, ou seja, o esforço em perseverar na própria existência. Com a associação entre os homens, e conseqüentemente a formação do estado, esse esforço não esvanece. É importante lembrarmos que na filosofia política spinozana a condição natural não se apresenta como diametralmente oposta à condição civil. De acordo com o pesquisador Jefferson Alves de Aquino (2005, p. 117), “o estado de natureza jamais é superado, apenas modificado”

---

(Ibidem, p. 117), em outras palavras, os homens jamais poderão superar sua natureza, mas podem alterar a forma de lidar com a mesma.

O estado nada mais é que a potencialização de um estado natural. Ou seja, de acordo com Aurélio (2000, p. 168) o estado de natureza “é o grau mínimo de liberdade e de potência, unicamente porque o indivíduo aí se encontra desprovido de quaisquer garantias”, por sua vez, o estado, na filosofia política de Spinoza, possui a função de não “reprimir ou corrigir a natureza individual, mas em criar-lhe condições para que ela se afirme e exponencie maximamente as suas virtualidades” (Ibidem, p. 168). O estado “é ainda o *conatus* em exercício, é manifestação da tendência inata à manutenção de si” (AQUINO, 2005, p. 118). Há, assim, uma abdicação desse poder “irrestrito”, que se apresentava no estado de natureza, que é submetido a um poder soberano. O conhecimento imagético, ou de 1º gênero, está presente em meio a essa associação entre os homens, do qual decorre o estado civil. Nesse contexto, a imaginação figura como a expressão do desejo de auto conservação do homem.

É esse desejo por continuar perseverando em seu ser que fazem com que os homens se associem em busca da segurança; nessa associação, são movidos pelo medo e pela esperança. Em outras palavras, os afetos medo e esperança impulsionam a associação entre os homens, e dessa forma esses conseguiriam se conservar a partir da constituição de relações entre indivíduos características do estado.

Existe uma interdependência entre os afetos medo e esperança, “não há esperança sem medo”, e conseqüentemente “não há medo sem esperança”. Almejando um bem maior, característica do afeto esperança, e temendo um mal maior, característica do afeto medo, segue-se a fundação, através

desse complexo afetivo, do estado civil. Assevera-nos Juliana Merçon (2011, p. 47), sobre os afetos supracitados, que “apesar de sua natureza flutuante, podem ser responsáveis pela manutenção de determinadas formas de coesão social” (Ibidem, p. 47). Assim, o fim<sup>5</sup> último do estado, de acordo com Spinoza, é a liberdade.

Dos fundamentos do Estado, já aqui expostos, resulta com toda a evidência que o seu fim último não é dominar nem subjugar os homens pelo medo e submetê-los a um direito alheio; é, pelo contrário, libertar o indivíduo do medo a fim de que ele viva, tanto quanto possível, em segurança, isto é, a fim de que mantenha da melhor maneira, sem prejuízo para si ou para os outros, o seu direito natural a existir e a agir. O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade<sup>6</sup>. (TTP, XX).

---

5 Para Spinoza um *fim* é “aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa-compreendo o apetite” (EIVDef.7). Com isso o filósofo moderno infere que por *fim* entende o apetite, quer dizer, um esforço referido simultaneamente à mente e ao corpo (EIIIP9Sch). O apetite é o esforço conativo, é a própria essência do homem. Podemos definir, de acordo com Campos (2010, p.352-353) que o *fim* “é a qualificação do conhecimento deficiente que o homem tem da causalidade pela qual se projeta o seu conatus, daí poder dizer-se constituir apenas o processo da imaginação pelo qual o homem expõe sua potência” (Ibidem, p. 352-353). O *fim*, em outros termos, é uma projeção imagética produzida pela mente humana daquilo que é tido como útil para a potencialização do próprio conatus na existência.

6 Ex fundamentis Reipublicae supra explicatis evidentissime sequitur, finem ejus ultimum non esse dominari, nec homines metu retinere, e alterius juris facere, sed contra unumquemque metu liberare, ut secure, quoad ejus fieri potest, vivat, hoc est, ut jus suum naturale ad existendum, e operandum absque suo, e alterius damno optime retineat. Non, inquam,

---

É importante frisar que não existe um momento em que os homens deixam de viver em um estado de natureza para viverem em um estado civil. Quando os homens transferem esse direito natural, significa dizer que os mesmos ingressam naquilo, a qual o direito natural foi transferido, ou seja, os homens ingressam no próprio estado. Ainda sobre o direito natural, é importante salientar, que apesar de “pôr-se como condição a transferência de *potentia* para a sociedade, essa transferência em momento algum implica uma retirada de *potentia* do indivíduo” (ANDRADE, 2009, p. 255).

O que é marcante, na filosofia política de Spinoza, é o desejo de preservação que culmina na associação entre os homens, ou seja, no estado. Associação essa balizada pelo complexo afetivo medo-esperança. Segue-se que “o Estado, longe de representar a obra da razão, forja-se sempre no domínio da imaginação” (ECHAURI, 2005, p. 101). Essa influência da imaginação na constituição do estado já aparece no primeiro capítulo do TP. Spinoza pontua que as causas e os fundamentos naturais do estado devem ser deduzidos da própria condição humana, que é essencialmente afetiva (TP, I, §7).

Ao lermos o TP, os argumentos desenvolvidos por Spinoza assinalam a associação de indivíduos que se potencializam na *multidão*. Segue-se que essa *multidão* soberana e institucionalizada é nomeada de *imperium*. Por sua vez, essa *multidão* fixa-se em uma cidade, e nesse lugar é que a soberania é exercida. Através do exercício dessa soberania pela *multidão* é que podemos falar de república (TP, III, §1). A *multidão*, de acordo com Spinoza, é o meio “para formar

---

finis Reipublicae est homines ex rationalibus bestias, vel automata facere, sed contra ut eorum mens, e corpus tuto suis functionibus fungantur, e ipsi libera ratione utantur, e ne ódio, ira, vel dolo certent, nec animo iniquo invicem ferantur. Finis ergo Reipublicae reverá libertas est. (TTP, XX).

e materializar a potência do indivíduo humano *per se*, e para concretizar e realizar o direito de natureza dos homens através da multiplicação” (CAMPOS, 2010, p. 358-359).

Para que o estado esteja sob sua própria jurisdição, seja, portanto, *sui iuris*<sup>7</sup>, Spinoza não aponta a adoção de um regime político determinado, bastando que esse regime político potencialize o *conatus* dos indivíduos pertencentes a essa conjuntura. O TP delinea as condições favoráveis para que no estado essas potencializações ocorram, ou seja, cada vez mais esse estado torne-se *sui iuris*. Por isso, Spinoza ao longo do TP analisou os regimes políticos e como os mesmos poderiam torna-se *sui iuris*.

As formações sociais analisadas por Spinoza são: Democracia, Aristocracia e Monarquia. Não iremos aqui realizar uma análise acurada de cada um desses regimes políticos, mas entender de que forma a condução dos argumentos, utilizados por Spinoza, ao se referir aos regimes políticos, nos auxiliam a responder como os conceitos liberdade, esperança e estado se engendram em sua filosofia. Em linhas gerais os estados

---

7 Quando a mente humana perde o controle sobre si mesma, ou seja, produz ideias inadequadas através de imagens e afecções do corpo o homem deixa de está sob sua própria jurisdição, quer dizer deixa de ser *sui iuris* para se tornar *alterius iuris*. É importante pontuar que a mente produz ideias inadequadas por conta de sua ligação com a exterioridade. De acordo com a EII: “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa hipótese eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (EIIPI3Def). Segue-se que o estado se apresenta como um corpo formado por outros corpos. Assim para um estado estar *sui iuris* “basta-lhe que se dinamize numa organização equilibrada que permita potenciações e incrementos de poder sem se instabilizar ao ponto da transformação ou da aniquilação” (CAMPOS, 2010, p. 394).

---

políticos, analisados por Spinoza, no TP, se diferenciam, entre outros aspectos: como a coisa pública é administrada; tipos de instituições adotadas; participação política e como é concebida a própria coisa pública. Ou seja, os estados políticos analisados por Spinoza se diferenciam, principalmente, pelos graus de exclusão e inclusão política.

Sobre a democracia é importante asseverarmos que a mesma é definida, por Spinoza, como uma formação social, na qual os seus partícipes não transferem suas potências particulares até a servidão. De acordo com Rocha (2011, p.184) o *imperium* democrático “consiste precisamente nisso que o fundamento das suas instituições é a expressão, não a opressão, da liberdade que a natureza concede por direito natural a cada indivíduo” (Ibidem, p.184). Já os estados monárquicos<sup>8</sup> são definidos por manterem seus cidadãos na servidão e esses, por sua vez, se imaginam livres (TTP, Pref.).

Antes de continuarmos é interessante destacar que o homem virtuoso, para Spinoza, é aquele que age segundo as leis de sua própria natureza e o fundamento da virtude é esse esforço em conservar seu próprio ser, segue-se “que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo” (EIVP28Sch). Spinoza também pontuou que para que o nosso ser seja conservado é necessário uma “troca com as coisas que estão fora de nós” (EIVP28Sch). E muitas dessas coisas que estão fora de nós nos são úteis. Dessa forma

---

8 Sobre os estados monárquicos e aristocráticos é interessante salientar que quando há transferência de potência para um monarca ou para um grupo a prática política se apresenta de forma fragmentada. Isso ocorre porque quando há essa transferência de potência para um monarca ou para um grupo “a multidão é separada do poder com a criação do cargo, o cargo do representante” (ANDRADE, 2010, p.50). Ou seja, seguindo as análises deixadas por Spinoza quanto à política, quando há essa criação do cargo ou do representante político ocorre uma cisão na própria formação social.

Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos<sup>9</sup>. (TP, II, 13).

Na busca de conservação do próprio ser nada é mais útil a um homem do que está em concordância com outros. E a partir desse esforço em busca de conservarem seus seres, os homens buscam aquilo que é útil a uma coletividade. Nesse fragmento Spinoza expôs as bases de sustentação para a constituição do estado civil. De acordo com Ribeiro (2013, p. 169) “o homem racional é aquele que em sociedade procura com a força de sua mente unir-se mental e corporalmente às atividades internas das mentes e dos corpos dos outros homens. Ademais, ele procura tal união porque ela é realmente útil à conservação do ser” (Ibidem, p. 169).

A partir dessa breve exposição sobre o homem virtuoso podemos asseverar, junto com Spinoza, para que um estado aumente sua própria potência e conserve-se é necessário que o mesmo potencialize o *conatus* de seus partícipes<sup>10</sup> “garantindo-lhes individualmente máximo de liberdade compatível com a

---

9 Si duo simul convenient, e vires jungant, plus simul possunt, e consequenter plus juris in naturam simul habent, quam uterque solus, e quo plures necessitudines sic junxerint suas, eo omnes simul plus juris habebunt. (TP, II, 13).

10 O homem como lemos nas obras de Spinoza, é um ser movido pelos afetos e levado a agir em prol da sua conservação. Dessa forma, os homens são dotados de *conatus* e por isso compartilhamos a ideia que todos somos modos existentes em meio a tantos outros modos. Mas esses modos existentes distinguem-se entre si pela quantidade de movimento e repouso que os compõem. O homem busca compreender a si mesmo e a si perceber como parte integrante de um todo (EVP42Sch). No TP encontramos ainda a referência do homem como parte (TP, II, §§ 5 a 8). Levando em consideração os conceitos elencados, de acordo com Marilena Chauí (2003, p. 299), ser parte é “ser uma atividade determinada no interior de um todo e possuir propriedades comuns com o todo de que se é parte e com as demais partes desse todo” (Ibidem, p.299).

---

prossecação do laço comum” (AURÉLIO, 2009, p. XXIII). Assim um estado, independente do regime político adotado, é a própria potência da *multidão*. A liberdade do homem é concretizada no estado civil, pois nesse há uma regulação que norteia as relações individuais em prol de um não prejuízo mútuo. Segue-se que a virtude do estado, o esforço por conservar seu próprio ser, é a segurança (TP, I, 6).

Através da leitura do TP, percebemos junto com o pesquisador Charles Edwyn Vaughan (2014, p.115) que os encaminhamentos das discussões políticas levantadas por Spinoza nos direcionam a pensar de que forma as formações sociais por ele analisadas (monarquia, aristocracia e democracia) teriam mais estabilidade, ou seja, seriam mais *sui juris*. Nessa esteira, podemos afirmar, tendo como referência a filosofia de Spinoza, que a liberdade política não é dada de imediato aos partícipes de uma determinada formação social, essa liberdade é, por sua vez, mediada pelas próprias instituições que essa formação social produz.

### **3.3 Esperança e liberdade na constituição do Estado em Benedictus de Spinoza**

De acordo com EIII “a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida” (EIIP18Sch). Ao analisarmos essa afirmação dela podemos dizer que se algo é objeto de tristeza ou alegria, ou seja, se algo é objeto de refreamento ou potencialização do *conatus*, e nesse sentido não forem realizadas as cadeias de conexões de causas em relação a esse objeto o mesmo gerará dúvida. Essa imprecisão quanto ao encadeamento de causas tendo como referência um objeto

que refreia ou potencializa o *conatus* é a própria definição de dúvida.

Tanto a tristeza como a alegria são permeadas por essa imprecisão, quanto ao encadeamento de causas, que se tornam inconstantes e são transformadas, respectivamente em medo e esperança. De acordo com Campos (2010, p. 121), “se ainda for representado um bem que aumente a potência humana, mas cuja causalidade é desconhecida, sendo portanto um bem incerto, a alegria inerente a essa representação é instável, ela é esperança e não segurança” (Ibidem, p.121). Quando excluímos a dúvida dos afetos de medo e de esperança, surgem o desespero e a segurança. Assim o desespero é uma tristeza provinda de uma ideia de uma coisa futura ou passada, da qual não temos dúvida (EIII, *Definições dos afetos*). Por sua vez, a segurança é uma alegria provinda de uma ideia de uma coisa futura ou passada, da qual não temos dúvida (EIII, *Definições dos afetos*).

Escrevemos conjuntamente sobre o medo e a esperança, pois os mesmos são paixões inseparáveis, aquela é uma paixão triste e essa é uma paixão alegre. De acordo com Marilena Chauí (2011, p.157), Spinoza trata essas paixões como “expressão máxima de nossa finitude e de nossa relação com a contingência” (Ibidem, p. 157). Até porque jamais poderemos ter plena certeza quanto ao encadeamento das causas e efeitos, ou seja, das coisas singulares. A esperança e o medo são permeados por essa imprecisão quanto ao que virá. Diversamente de outros afetos, o medo e a esperança não podem ser suprimidos do ponto de vista ontológico, pois exprimem a própria finitude da natureza humana. Contudo, o medo pode ser enfraquecido.

No decorrer da EIV lemos que uma paixão não pode ser destruída por uma ideia verdadeira somente por uma paixão

---

mais forte e contrária a ela (EIVP1Sch). O *conatus* busca se fortalecer passando de uma paixão mais fraca para outra paixão mais forte. Esse esforço em perseverar na própria existência desvela-se no complexo afetivo medo-esperança. Nesse caso a esperança como uma paixão da alegria é mais forte e contrária a uma paixão da tristeza, no caso o medo. O esforço conativo está presente nessa passagem de uma paixão da tristeza para uma paixão da alegria. Advertimos que essa passagem de uma paixão triste para uma alegre é o primeiro passo para a liberdade política, pois Spinoza ainda apresenta a paixão esperança como um afeto também a ser superado, pois a mesma é uma alegria inconstante. Adiante veremos como esse enfraquecimento do medo e a predominância do afeto esperança se desvela em meio à formação do estado em Spinoza.

A associação entre os homens, e conseqüentemente a formação do estado civil é proveniente dessa falta de segurança, deste modo são movidos pela esperança de um bem maior e pelo medo de um maior prejuízo, os mesmos unem-se na busca pela segurança. Através dessa “afetividade mimética”, quer dizer através desses afetos em comum que o estado surge. Esse “mimetismo afetivo” une os homens e contribui decisivamente na formação de um “engenho coletivo”, e conseqüentemente de uma comunidade (AURÉLIO, 2000, p 256). Essa associação entre os homens, que nada mais é do que uma conjugação de interesses e de forças, associação esta mediada pelo mecanismo imaginativo, produz uma ordem em meio ao corpo associativo. Segue-se, de acordo com Spinoza, que as leis,

Em segundo lugar, as leis, qualquer que seja o regime, terão de ser definidas de forma que os homens se sintam constrangidos, não tanto pelo medo como pela esperança de algum bem que desejem acima de tudo. Só assim é

que cada um cumprirá de boa vontade a sua obrigação<sup>11</sup>.  
(TTP, V).

Independente do regime político adotado, Spinoza conclui que é preferível que os homens sejam conduzidos mais pelo afeto de esperança do que pelo afeto de medo. Ou seja, em meio a um estado no qual as leis são obedecidas é preferível que os homens esperem recompensas do que observem essas leis somente pelo medo das punições. É interessante destacar que Spinoza realizou, no TP, uma distinção entre o escravo e o cidadão/súdito. O escravo é constrangido a obedecer para efetivar um desejo de outro, dessa forma o mesmo está *alterius iuris*. Já o cidadão/súdito obedece por enxergar na soberania algo que foi construído por ele, assim o cidadão/súdito está *sui juris*. De acordo com Spinoza “cada cidadão não está sob jurisdição de si próprio mas da cidade [...] uma vez que o corpo do estado deve ser conduzido como que por uma só mente, e por conseguinte a vontade da cidade deve ter-se por vontade de todos, aquilo que a cidade decide ser justo e bom deve ser considerado como se fosse decretado por cada um” (TP, III, §5).

Os indivíduos se associam para alcançar determinados objetivos em comum e constituir outros objetivos em meio à coletividade. Essa associação se apresenta na filosofia de Spinoza, não como algo estático e sim como um organismo vivo, pois esse “corpo associativo [age] movido pela mesma vontade, uma comunidade em que cada membro contribui, conforme sua capacidade, para o bem comum” (VAUGHAN, 2014, p.105-106). Quando essa associação entre os homens foi efetivada houve a identificação do direito natural de cada

---

11 Deinde leges in quocunque imperio ita institui debent, ut homines non tam metu, quam spe alicujus boni, quod maxime cupiunt, retineantur; hoc enim modo unusquisque cupide suum officium faciet. (TTP, V).

---

indivíduo com o poder de ação dos mesmos, mas houve também “a formação da comunidade como um processo que é condição e não restrição para a liberdade individual, na medida em que exponencial a potência de cada um pela associação com os demais e estabiliza a defesa e a independência perante o exterior” (AURÉLIO, 2000, p. 157). Essa discussão nos leva a afirmar, junto com Spinoza, que ser livre, ou seja, ser *sui juris*, é agir de acordo com uma determinação intrínseca inerente a sua própria natureza. Assim, os homens se associam “para se libertarem do medo e poderem ser tanto quanto possível senhores dos seus bens e das suas ações” (AURÉLIO, 2000, p. 168). Assim pontuou Spinoza que

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 obrigado a ser do vencedor, e daí dizemos que esta é serva e aquela é livre<sup>12</sup>. (TP, V, §6).

Independente do regime político adotado não é propriamente por medo de punição que os partícipes do estado obedecem as leis, esse mecanismo, de acordo com o pesquisador Luís Antônio Cunha Ribeiro (2010, p.70), é subsidiário. Essa obediência relaciona-se com a “participação da *multitudo* no exercício do poder e da utilidade das leis da cidade que acaba por derivar” (Ibidem, p.70) daquela. Com isso queremos dizer que independente do regime político os

---

12 Libera enim multitudo majori spe, quam metu, subacta autem majori metu, quam spe ducitur: quippe illa vitam colere, haec autem mortem tantummodo vitare studet; illa, inquam, sibi vivere studet, haec victoris esse cogitur, unde hanc servire, illam liberam esse dicimus. (TP, V, §6).

seus partícipes observam as leis do Estado não é tanto por um medo de um mal maior ou medo de uma punição, mas pela esperança de um bem maior que provem de uma participação política exercida.

Além disso, Spinoza citou Sêneca e sublinhou que “ninguém conservou por muito tempo o poder à custa da violência” (TTP, XVI), ou seja, ninguém conservou por muito tempo o poder utilizando o mecanismo do medo. Spinoza anunciou em seu discurso o encaminhamento que deu a discussão, nos direcionando as considerações sobre a Democracia. O regime democrático relaciona-se a potência de uma formação social que não aliena os direitos de seus partícipes. Esse regime é apresentado como o mais adequado em relação à potencialização dos *conatus* de seus partícipes, ou seja, da *multitudo*. Esse conceito o de *multitudo* nos remete a um indivíduo composto formado por várias mentes e corpos daqueles que o compõem e dessa forma tornam-se “uma única pessoa jurídica, que tem uma ideia do útil comum”<sup>13</sup> (CICCARELLI, 2003, p. 55). E a potência da *multitudo* se exprime no governo através da República.

Spinoza ao tratar dos regimes políticos no TP traça as condições particulares para que cada regime político torne-se o quanto mais *sui iuris*. No decorrer da leitura do TP percebemos que Spinoza parte de uma conversão dos afetos de medo, que figuram na constituição do estado civil, por afetos de esperança. Segue-se que a argumentação utilizada por Spinoza nos conduz a pensar como o estado civil pode torna-se cada vez mais *sui iuris*, quer dizer pensar em um estado cada vez mais regido pelo afeto de esperança (paixão alegre).

---

13 una sola persona giuridica, che ha un'idea dell'utile comune. (CICCARELLI, 2003, p. 55).

---

Portanto, Spinoza explana sobre a eliminação dessa “imagem de ruptura entre governantes e governados ao ponto de cada um se crer obedecendo a si mesmo, ou seja, crendo remontar a si a causa da sua própria heteronomia que está inerente às decisões políticas” (CAMPOS, 2010, p. 396).

O regime democrático foi apresentado, por Spinoza, no TP, como o mais *sui iuris* que os outros. Um estado que adota o regime democrático é também, chamado por Spinoza, de Estado absoluto (TP, VIII, §3). O estado absoluto “é aquele mais conforme ao princípio da proteção e da paz, o que mais propicia o fortalecimento do Estado” (AQUINO, 2005, p. 133). Nesse regime não há uma transferência do seu direito a um outro, mas conjuntamente todos transferem esse direito ao estado. Ao analisar a definição de democracia, na filosofia de Spinoza, Rocha (2008, p. 96) expõe que “a transferência de seus direitos naturais, motor da gênese do *imperium*, não é alienação a outro, ou seja, não é consentir em obedecer outros homens, pois transferir seu direito natural para a sociedade é consentir em obedecer às leis civis” (Ibidem, p.96). Até porque falar em alienação total da potência seria falar da morte do indivíduo já que o direito natural é a própria potência de existir, e dessa forma ninguém pode transferir a outra pessoa essa potência de existir, a não ser parcelas da mesma.

Sobre a Democracia Spinoza destacou, no TTP, que “se define como a união de um conjunto de homens que detêm colegialmente o pleno direito a tudo o que estiver em seu poder” (TTP, XVI). A Democracia surge, na filosofia política de Spinoza, como “o mais natural de todos os regimes” (TTP, XVI), pelo fato de homens não transferirem seus direitos individuais a outros, mas os exercem colegialmente, dessa forma há uma busca pela identificação da lei, da vontade e da potência coletiva. Segue-se que o regime considerado, por

Spinoza, mais *sui juris* é o regime democrático. Esse está sob sua própria jurisdição (*sui iuris*) é também esse “torna-se livre”.

Segundo a hipótese aqui adotada os homens, vitimados pelo medo e pela esperança, em busca de segurança associam-se por esses afetos que se tornam comuns. Quer dizer, os homens não se associam tendo por diretrizes os ditames da reta razão, mas através de elementos da ordem da imaginação. Podemos dizer que os objetos esperados e temidos, em relação aos afetos de esperança e medo, são representações imaginativas, pois são constituídos por ideias inadequadas. Assim, essa associação entre os homens é para Spinoza, a afirmação desse desejo de continuar perseverando nas suas existências em segurança.

A associação não é efeito de uma ideia adequada, mas sim de uma ideia inadequada que tentará organizar, de certo modo, as paixões tendo como finalidade a preservação dos homens. A sociedade, de modo geral, baseia-se no princípio de autoconservação e no bem comum. Em vista de um bem maior (esperança) e receio de um dano maior (medo), os homens renunciam a parte de seu direito natural para constituírem o estado civil. Quer dizer, o estado é o espaço em que se reforça o desejo de cada homem de se autoconservar que já encontramos presente em seu estado de natureza. Por sua vez, a imaginação presente no escopo dos afetos passivos possui papel preponderante na formação desse estado. Assim, a hipótese aqui levantada nos levou a analisar a relação entre liberdade e esperança na constituição do estado, bem como pensar as bases da associação entre os homens em Spinoza. Deste modo, movidos pelo afeto esperança, e não tanto pelo medo que dá origem a um sistema político tirânico, os homens constituem uma República livre. Em meio a uma República livre qualquer indivíduo pode exercer sua liberdade política pela observância das leis acordadas.

---

O estado é constituído somente, de acordo com Spinoza, para assegurar a liberdade dos indivíduos, sendo eles sábios ou não (TTP, XX). Nesse sentido a democracia se apresenta como uma formação social natural que “contempla essa pulsão de cada um para governar, reger segundo o seu ‘engenho’, por as coisas ao seu modo” (AURÉLIO, 2000, 232). Afastar o medo, ou seja, fazer com que uma paixão alegre (esperança) predomine sobre uma paixão triste (medo) é um primeiro passo para a liberdade, pois a liberdade se origina dessa dinâmica de passagem das paixões tristes para as paixões alegres, e das paixões alegres para as ações<sup>14</sup>.

---

14 Percebemos através da dinâmica afetiva, em Spinoza, que conduz a liberdade, que “não é o conhecimento racional que aumenta a nossa alegria, e sim é o aumento da alegria que nos torna capazes de conhecer racionalmente a necessidade natural da qual fazemos parte e na qual tomamos parte” (CHAUI, 2011, p.170). A liberdade e a felicidade, para Spinoza, de acordo com a EV, são atividades da mente e do corpo de apreensão do múltiplo. Dessa forma, sob um regime político tirânico não podemos falar de liberdade.



.....

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

.....

Analisar as questões relacionadas à filosofia política de Spinoza não foi uma tarefa fácil, percebemos que a filosofia política de Spinoza não pode ser tratada de modo a compartimentá-la. A sua filosofia política não é explicada por si mesma. Faz-se necessário um retorno a *Ética*, pois os conceitos trabalhados por Spinoza são interligados. Dessa forma, para analisar a filosofia política de Spinoza se fez necessário retomar uma série de discussões e obras do autor para melhor desenvolvermos nosso tema.

É inegável que Spinoza é considerado um dos grandes pensadores da modernidade, e o mesmo enveredou pelo caminho já traçado por Descartes. Ousou ao fundamentar em sua principal obra, *Ética*, e conseqüentemente seu sistema filosófico em parâmetros propostos pelo método geométrico. Assim, tendo como ponto de partida a filosofia cartesiana propôs um novo olhar em relação às perguntas fundamentais da Filosofia, principalmente, a saber: O que é o homem? ; O que é a Felicidade? E o que é a Natureza?

Gilles Deleuze (2002, p. 10) nos fala, em sua obra *Espinosa: filosofia prática*, que para um filósofo as melhores condições de sobrevivência se encontram em meios democráticos e liberais, sobre isso assevera: “Em toda sociedade

mostrará Espinosa, trata-se de obedecer e nada mais: é por isso que as noções de culpa, de mérito e de demérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência” (Ibidem, p. 10). A citação de Deleuze nos remete a uma ideia, a saber: que as melhores condições de sobrevivência para um filósofo estão relacionadas ao estado em que se encontram meios democráticos e liberais. Essa ideia nos remete também a uma postura singular e crítica por parte de Benedictus de Spinoza quanto ao seu posicionamento em relação ao estado civil.

É importante ressaltarmos, que Spinoza teve uma vida marcada pela simplicidade com que a conduziu e pelas condenações que advieram, por conta da sua maneira de contrapor aos pensamentos consolidados de sua época e pela forma e conteúdo de seus pensamentos<sup>1</sup>, encontrados em seus escritos. Em sua principal obra, *Ética*, Spinoza “rompe claramente com o pensamento escolástico” (CHANTAL, 2011, p. 94) devido, entre outras coisas, por desenvolver todo o seu sistema filosófico em um plano de imanência. E nesse plano de imanência que encontramos o estudo que Spinoza empreendeu sobre a natureza dos afetos em articulação com o 1º gênero de conhecimento (imaginação), que foi nosso objeto inicial de estudo nesse trabalho.

O estudo da natureza dos afetos, que se encontra fundamentalmente na terceira parte da *Ética*, em especial das paixões (afetos passivos), em meio ao mecanismo imaginativo não constitui um estudo que é um fim em si mesmo, mas está inteiramente ligada as discussões que Spinoza desenvolveu, no decorrer de sua *Ética*, quanto a questão da beatitude e a formação do estado. De acordo com MOREAU (2004, p.

---

1 Spinoza foi excomungado (*herem* em hebraico) da comunidade judaica portuguesa de Amsterdã aos 24 anos de idade.

71), Spinoza “identifica direito natural e direito passional” (Ibidem, p.71) constatando dessa forma que as paixões não são vícios da natureza humana, e que, portanto é de fundamental importância para entender a própria formação do estado um estudo acurado sobre a natureza dos afetos.

Brevemente, podemos situar essa discussão, asseverando que o projeto político de Spinoza tem como ponto de partida o direito natural, tema esse discutido no segundo e no terceiro capítulos desse texto. A compreensão que Spinoza tem sobre o direito natural está referida ao direito que cada um dos modos tem a tudo quanto se estende à sua potência de agir e de pensar. Quer dizer, o direito natural de cada homem é determinado pelo seu *conatus*. Uma das primeiras consequências dessa compreensão do direito natural é o conflito, pois o indivíduo só aumentará sua potência de agir à custa da diminuição da potência de agir de outrem (TTP, 2003. Introdução de Diogo Pires Aurélio). É esse desejo por continuar perseverando em seu ser que fazem com que os homens se associem em busca da segurança; nessa associação, são movidos pelo afeto do medo e pelo afeto da esperança.

Em um primeiro momento de nossa exposição apresentamos brevemente os três gêneros de conhecimentos que se seguem na Ética de Spinoza. Contudo, esses conhecimentos não são tidos, por Spinoza, como hierárquicos, mas são constituintes de um mesmo processo de conhecimento. Nesse sentido, em consonância com o pesquisador australiano LLOYD (1996), acreditamos que a imaginação (1º gênero de conhecimento) e a razão (2º gênero de conhecimento) não estão em posições hierárquicas distintas onde a última é superior à primeira. Distante dessa posição reducionista, vemos que a razão e a imaginação possuem suas origens na mesma estrutura complexa, que é o corpo. Por pertencerem ao mesmo âmbito

dos afetos a razão atuante, em relação à imaginação, interfere e modifica as construções imagéticas. Entre a imaginação e a razão há uma passagem entre uma perfeição para uma perfeição maior. Nesse sentido a imaginação participa do processo transitivo para os regimes ativos do pensar humano. Regimes esses que se reportam as construções de cunho racional (2º gênero de conhecimento).

Nessa orientação, a qual a imaginação participa do processo transitivo para os regimes ativos do pensar humano, Gilles Deleuze nos fala de paixões alegres como possíveis auxiliadoras na formação de noções comuns<sup>2</sup>. Vale dizer, que as noções comuns relacionam-se ao conhecimento racional “das relações internas necessárias entre um todo e suas partes” (CHAUI, 2005, p.101). Embora a imaginação seja um conhecimento inadequado, “quando exprime sobre nós o efeito de um corpo que convém com o nosso” (MERÇON, 2009, p.72) torna viável a formação de noções comuns. Além disso, a imaginação capta a exterioridade de nosso corpo, diferentemente das noções comuns que a explicam a partir de relações internas. Assim, podemos pontuar que as construções imagéticas não se contrapõem a razão.

Isso se deve ao fato de que a imaginação e a razão possuem uma base afetiva comum. De acordo com MERÇON (2009, p.73), a partir das experiências proporcionadas pelas paixões alegres somos induzidos “a formar a ideia daquilo que é comum entre o nosso corpo e o corpo com o qual nos compomos” (Ibidem, p. 73). A ideia que é formada daquilo que é comum entre o nosso corpo e outro corpo é chamada por Spinoza de “noções comuns”.

Como podemos ler, durante nossa exposição, os conceitos analisados nesse trabalho, paixão e imaginação, são

---

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

---

fundamentais para a compreensão de uma série de questões trabalhadas nas obras de Spinoza como é o caso da formação do estado e a questão da liberdade. A partir de um estudo acurado sobre a própria natureza humana e dos modos como esse homem pode conhecer a realidade que o circunda que Spinoza fundamenta seu sistema filosófico, e conseqüentemente sua filosofia política. O filósofo moderno versa sobre política, principalmente, no TP e no TTP.

Spinoza ao tratar sobre os estados no TP não faz de forma a apresentar uma tipologia delimitando qual a melhor ou qual a pior forma de estado, antes de tudo Spinoza empreende uma análise e demonstra aos seus leitores que o estado como construção coletiva possui suas raízes em práticas democráticas. Segue-se que a formação do estado somente se justifica para assegurar liberdade aos seus partícipes. Discutir sobre o sistema medo-esperança é de fundamental importância para se compreender a constituição do estado em Spinoza. Se na constituição do estado, em sua origem, prevalecer o medo, essa formação social surgirá da impotência de seus articuladores. Por sua vez, se na constituição do estado, em sua origem, prevalecer à esperança, essa formação social surgirá da potência de seus articuladores e isso se refletirá em suas instituições.



.....

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

.....

### TEXTOS DE **BENEDICTUS DE SPINOZA**

SPINOZA OPERA. In: **Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt**. Heidelberg, Carl Winter, 1925.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. **Obra completa I**: Breve tratado e outros escritos. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **Obra completa II**: correspondência completa e vida. Organização J. Guinsburg, Newton Cunha, Roberto Romano; tradução e notas J. Guinsburg, Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **Epistolae**. Traductor: Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

\_\_\_\_\_. **Ética**. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Lisboa: Relógio d'água editores, 1992.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Reforma da Inteligência**. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos Metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondências** (Coleção: Os Pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1989.

\_\_\_\_\_. **Tratado Político**. Tradução, introdução e notas Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

#### COMENTADORES DE BENEDICTUS DE SPINOZA E TEXTOS DE APOIO

ABREU, Luís Machado de. **Spinoza**: a utopia da razão. Dissertação de Doutoramento em Filosofia apresentada à Universidade de Aveiro. Lisboa: Vega, 1993.

\_\_\_\_\_. **A essência da política**: necessidade da democracia no Tratado Político de Espinosa. In. OLIVA, César Guimarães (org.). Necessidade e contingência na modernidade. São Paulo: Barcarolla, 2009. p. 247-281.

\_\_\_\_\_. Impossibilidade da violência na democracia de Espinosa. **Revista Conatus-Filosofia de Spinoza**. v. 4, n. 8, 2010. p. 47-53.

AQUINO, Jefferson Alves de. Direito e poder em Espinosa: os fundamentos da liberdade política. **Kalagatos**-Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE, v.2, n.4. Fortaleza: EdUECE, 2005. p. 109-135.

- 
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2005. V.1.
- AURÉLIO, Diogo Pires. A política na correspondência de Espinosa. **Revista Discurso** (31), 2000. p. 229-257.
- \_\_\_\_\_. **Imaginação e poder**: estudo sobre a filosofia política de Espinosa. Lisboa: Edições Colibri, 2000.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. **Espinosa**. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BORGES, Maria de Lourdes. Será o Hegelianismo uma forma de Espinosismo? **Revista Discurso** (30), 1999: 63 – 85.
- BOROS, Gábor. A secularização dos afetos religiosos nos escritos de Spinoza: esperança e medo, amor e generosidade. **Cadernos Espinosanos XXI**, p. 11-40, 2009.
- CAMPOS, André dos Santos. Spinoza e Espinosa: excuro antroponímico. **Revista Conatus-Filosofia de Spinoza**. v. 1, n. 1, Julho, 2007, p. 19-26.
- \_\_\_\_\_. **Jus sive Potentia**: direito natural e individuação em Spinoza. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- CATUNDA, Roberto Robinson B. **A eudaimonía e a conexão das virtudes na Ética a Nicômaco**. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UECE, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **A nervura do real**: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.
- \_\_\_\_\_. Causa eficiente e causa formal na matemática: a posição de Espinosa. **Kriterion**, revista do Departamento de Filosofia da UFMG, n. 97, jan./jun. 1998.

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

\_\_\_\_\_. Espinosa e a essência singular. **Cadernos Espinosanos**. n.VIII, março de 2002b. São Paulo. p. 9-41.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 2005.

\_\_\_\_\_. *Imperium ou moderatio?* **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v.12, n. 1-2, jan.-dez., 2002a. p. 9-43.

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

CHAUÍ, Marilena; ÉVORA, Fátima (org.). **Figuras do racionalismo**. São Paulo: ANPOF, 1999a.

CHITOLINA, Claudinei Luiz. **Descartes e a demonstração da impossibilidade da reprodução mecânica da inteligência**. Trabalho Acadêmico: Doutorado. São Paulo: UNICAMP, 2009.

CICCARELLI, Roberto. *L'eternità nella scienza intuitiva e nel diritto della moltitudine*. In: LUCCHESI, Filippo Del; MORFINO, Vittorio (a cura). **Sulla scienza intuitiva in Spinoza: ontologia, política, estética**. Milano: Edizioni Ghibli, 2003. p. 31-66.

COTTINGHAM, John. (org.). **Descartes**. São Paulo: Ideias e Letras, 2009 (Companions e Companions.).

\_\_\_\_\_. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

DELBOS, Victor. **O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913**. São Paulo: Discurso, 2002.

\_\_\_\_\_. O problema moral na filosofia de Spinoza. In: FRAGOSO, Emanuel Angelo (org.). **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004. p. 27-46.

---

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

DESCARTES, René. **Discurso do método. As paixões da alma**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. Regras para a direção do espírito. In: **Descartes: obras escolhidas**. Tradução de J. Guinsburg, Bento Prado Jr., Newton Cunha e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ECHAURI, Jesús Blanco. Imaginação e razão na política de Espinoza. **Cadernos Espinosanos XII**. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2005. p. 85-110.

FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. O amor a Deus num filósofo “ateu”. **Revista Didaskalia xxxviii (2008)2**, p. 439-454.

\_\_\_\_\_. **Razão e Paixão: o percurso de um curso**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **A questão da liberdade na ética de Benedictus de Spinoza**. Trabalho Acadêmico: Doutorado. Rio de Janeiro, 2002.

\_\_\_\_\_. O conceito de liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza. **Revista Conatus – Filosofia de Spinoza – Vol. 1 – N.1**, p. 27-36, 2007.

\_\_\_\_\_. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011.

FRANÇA, Fernando Cesar Teixeira. A política ou da força criadora das idéias imaginantes. **Cadernos Espinosanos II (1)**, p. 07-31, 1997.

GARRETT, Don (org.). **Spinoza**. São Paulo: Idéias e Letras, 2011 (Companions e Companions).

GLEIZER, Marcos André. **Espinoza e a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

ISRAEL, Jonathan. **Illuminismo radical: a filosofia e a construção da modernidade (1650-1750)**. São Paulo: Madras, 2009.

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

LLOYD, Genevieve. **Spinoza and Ethics**. New York and London: Routledge, 1996.

MERÇON, Juliana. **Aprendizado ético – afetivo: uma leitura spinozana da educação**. São Paulo: Alínea, 2009.

\_\_\_\_\_. Morte individual e vida coletiva em Spinoza. **Cadernos Espinosanos XXIV**. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2011. p. 35-60.

MOREAU, Joseph. **Espinoza e o espinosismo**. Lisboa: Edições 70, 1971.

MOREAU, Pierre-François. **Espinoza e o Espinosismo**. Portugal: Editora Europa-América, 2004.

OLIVEIRA, Luizir de. Espinoza e a tradição estoica: breves considerações sobre a noção de vontade. **Revista Conatus-Filosofia de Spinoza**, Volume 2, Número 4, Dezembro (2008). p. 67-72.

PEREIRA, Rafael Rodrigues. O *conatus* de Spinoza: auto-conservação ou liberdade? **Cadernos Espinosanos XIX**. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008. p. 73-91.

---

PERSCH, Sérgio Luís. Exame do método racionalista na filosofia política de Espinosa. **ANALECTA** Guarapuava, Paraná v. 6 n° 2. jul/dez. 2005. p. 85-95.

PUGLIESE, Nastassja Saramago de Araújo. Deus, Natureza e Substância: estudos sobre Spinoza e a Escolástica. **Revista Conatus** - Filosofia de Spinoza, Volume 3, Número 5, Julho (2009). p. 81-88.

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

REYNOL FILHO, Augusto. Espinosa e a ordem geométrica. **Cadernos Espinosanos III**, p. 17 – 30, 1998.

REZENDE, Cristiano Novaes de. Os perigos da razão segundo Espinosa: a inadequação do terceiro modo de perceber no tratado da emenda do intelecto. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, jan.-jun. 2004. p. 59-118.

RIBEIRO, Leonardo Lima. **Ciência intuitiva e a suprema liberdade na ética de Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2013.

RIBEIRO, Luís Antônio Cunha. Sociedade, política e direito no pensamento de Spinoza. **Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito**, Rio de Janeiro, v.3, n.1, abr./set. 2010. p. 45-74.

ROCHA, André Menezes. **Espinosa e a inteligibilidade da história**. Ensaios sobre a liberdade e a democracia no Tratado Teológico-Político. Trabalho Acadêmico: Doutorado. São Paulo: USP, 2011.

\_\_\_\_\_. **Fortuna e superstição**: um estudo destes temas no Tratado Teológico-Político de Espinosa. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP, 2006.

ROCHA, André Menezes. Sobre a definição de democracia no Tratado Teológico-Político. **Cadernos Espinosanos XIX**. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 2008. P. 91-101.

ROCHA, Ethel Menezes. Dualismo, substância e atributo essencial no sistema cartesiano. **Revista Analytica**, v.10, n. 2, 2006. p. 89-105.

RUSS, Jacqueline. **Os métodos em filosofia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

SANTIAGO, Homero. Descartes, Espinosa e a necessidade das verdades eternas. **Cad. Hist. Fil. Ci.**, Campinas, Série 3, v.12, n. 1-2, jan.-dez. 2002, p. 315-325.

SANTIAGO, Homero. Por uma teoria espinosana do possível. In. FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro; AURÉLIO, Diogo Pires; FERON, Olivier (orgs.). **Spinoza. Ser e Agir**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.

SANTOYO, Victor-Manuel Pineda. Hermenêutica e pluralismo subjetivo: o fundamento da liberdade no pensamento de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**. n. XIX, Jul-Dez de 2009. São Paulo: Departamento de Filosofia da FFLCH-USP. p. 41-82.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e pensamento: alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. Trabalho Acadêmico: Doutorado. Campinas, SP: [s.n], 2007.

SILVA, Hélio Alexandre da. **As paixões humanas em Thomas Hobbes: entre a ciência e a moral, o medo e a esperança**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

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

---

VAUGHAN, Charles Edwyn. Spinoza e o contrato social. In. BENJAMIN, César (org.). **Estudos sobre Spinoza**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

VETÖ, Miklos. **O nascimento da vontade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

WILSON, Margaret D. Teoria do conhecimento de Spinoza. In. GARRETT, Don (org.). **Spinoza**. São Paulo: Idéias e Letras, 2011 (Companions e Companions).

**ESTA OBRA FOI COMPOSTA PELA ARGENTUM NOSTRUM EM  
TIMES NEW ROMAIN, METRO REGULAR, MINION PRO  
REGULAR, CENTURY SCHOOLBOOK BOLD, GARAMOND  
REGULAR E BOLD, CALUMET REGULAR E CHARTER BD  
BT, PARA A EDUECE E O CMAF EM MARÇO DE 2019.**



Benedictus de Spinoza ao tratar sobre os Estados em sua obra intitulada Tratado Político (TP) não o faz de forma a apresentar uma tipologia delimitando qual a melhor ou qual a pior forma de Estado, antes de tudo Spinoza empreende uma análise e demonstra aos seus leitores que o Estado como construção coletiva possui suas raízes em práticas democráticas. Por conseguinte, a formação do Estado somente se justifica para assegurar liberdade aos seus partícipes. Discutir sobre o sistema esperança-medo é de fundamental importância para se compreender a constituição do Estado em Spinoza. Se na constituição do Estado, em sua origem, prevalecer o medo, essa formação social surgirá da impotência de seus articuladores. Por sua vez, se na constituição do Estado, em sua origem, prevalecer a esperança, essa formação social surgirá da potência de seus articuladores e isso se refletirá diretamente em suas instituições.



978-85-7826-706-3

A COLEÇÃO ARGENTUM NOSTRUM, PUBLICADA PELA EDITORA DA UECE  
SOB A INICIATIVA DO MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DESTA  
UNIVERSIDADE, TEM POR OBJETIVO A PUBLICAÇÃO DE TRABALHOS - ENSAIOS,  
TESES, COLETÂNEAS, TRADUÇÕES - NA ÁREA DE FILOSOFIA.