

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE**  
**MESTRADO INTERDISCIPLINAR**

**Fabíola da Silva Caldas**

**O percurso ético-político para a formação do Estado democrático, uma abordagem a partir de Spinoza**

São Luís

2017

**Fabiola da Silva Caldas**

**O percurso ético-político para a formação do Estado democrático, uma abordagem a partir de Spinoza**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão para obtenção do título de mestre, sob orientação da prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.

São Luís

2017

**Fabiola da Silva Caldas**

**O percurso ético-político para a formação do Estado democrático, uma abordagem a partir de Spinoza**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, para obtenção do título de mestre.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zilmara de Jesus Viana de Carvalho

Aprovado em \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Zilmara de Jesus Viana de Carvalho (orientadora)

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Luciano da Silva Façanha

---

Prof. Dr<sup>o</sup> Delmo Mattos da Silva

**Aos meus pais.**

## **Agradecimentos**

Agradeço a Deus pela companhia e conforto em todos os momentos, pois juntos estivemos nas angústias da incerteza da concretização desse projeto – que muito mais que um projeto de mestrado, é parte de um projeto de vida – e nas alegrias e satisfações de ter o trabalho passo a passo sendo reconhecido. Sou imensamente grata por ter a melhor, mais linda, mais unida, incentivadora e harmoniosa família que eu poderia ter; família esta fundamental para a realização de mais uma etapa da minha vida acadêmica: minha mãe, Alzerina, por ser a melhor, mais protetora e a mais sedenta por estar comigo em todos os momentos importantes da vida (se eu nem sempre permito é porque a senhora é apaixonada demais e eu medrosa demais para isso); ao meu pai, Paulo, por todos os ensinamentos e incentivos permanentes, por não ter medido esforços – junto com a minha mãe – para tornar possível a realização dos meus sonhos e projetos; aos meus irmãos, Renê, Ana Paula e Adriana, por todo apoio que me foi dado (cada um à sua maneira) e por me mostrarem todos os dias, que o bem mais precioso que nós temos é a nossa família; e ao meu sobrinho, Benjamin, que com suas conquistas me enche de orgulho. (Eu amo muito todos vocês!).

Agradeço ao meu companheiro, amigo e amado Arimatéa, – incentivador incansável – por ter estado ao meu lado em todos os momentos, me dando forças para continuar e me mostrando que há um potencial em mim no qual acredita firmemente, mesmo quando eu teimava em não reconhecê-lo. (Eu te amo!).

Quero agradecer de forma muito especial a minha orientadora professora Zilmara de Jesus Viana de Carvalho pelas orientações sempre precisas e atenciosas, frutos de leituras minuciosas e do exercício do seu poder de encontrar problemas. Agradeço por todas as críticas que me fizeram querer ser melhor, por me encaminhar sempre para o melhor. Seu compromisso e seriedade com que encara a carreira docente são admiráveis e um exemplo a ser seguido. Foi uma grata satisfação ter lhe conhecido e ter estado ao seu lado, sempre aprendendo, nessa caminhada. Muito obrigada por tudo!

Agradeço ao professor Wandêilson Silva de Miranda, que acompanhou este trabalho desde quando era apenas projeto e colaborou imensamente para sua realização. Sou grata por ter aceito compor a banca de qualificação e compartilhado do seu conhecimento, sempre contribuindo para o enriquecimento deste trabalho e desta mestranda. Muito obrigada pela disponibilidade, gentileza e seriedade com que tratou esta pesquisa.

Quero agradecer também ao professor Luciano da Silva Façanha pela disponibilidade em participar da minha banca de qualificação e pelo grandioso gesto de humildade (as vezes muito raro no meio acadêmico) em compartilhar a leitura e análise do meu trabalho com o professor Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (a quem também sou muito grata pelas contribuições) a fim de que o júri mais acertado e os apontamentos mais completos me fossem apresentados. Obrigada pelos apontamentos feitos, pelas críticas, pelo incentivo, pela disponibilidade, compromisso e respeito com este trabalho, e por mais uma vez ter aceito o convite para colaborar com este trabalho na banca de defesa da dissertação.

Agradeço de forma ampla a todas as pessoas que fizeram parte de forma direta e/ou indireta dessa importante etapa da minha formação, aos meus colegas de turma, aos meus professores, que me fizeram enveredar por caminhos nunca antes percorridos por mim e que proporcionaram experiências grandiosas e enriquecedoras.

Quero agradecer enormemente aos colaboradores da secretaria do PGCult pelo enorme carinho e atenção com que fui sempre recebida. De forma especial: a Adriana, por tornar as burocracias tão mais simples; a Roberto, pelas inúmeras declarações sempre dadas com muita atenção (me desculpe); a Elaine, pela doçura e gentileza com que sempre me recebeu; e a João, sempre sorridente e prestativo. Vocês fizeram mais leves minhas passagens pela secretaria, muito obrigada!

Agradeço ainda, a disponibilidade do professor Delmo Mattos da Silva em participar da banca de defesa desta dissertação. Grata por ter aceito nosso convite!

À FAPEMA e CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

## Resumo

A presente dissertação de mestrado trata do percurso ético-político delineado por Benedictus de Spinoza (1632-1677), através de suas principais obras, a fim de demonstrar de que modo tais perspectivas são articuladas para a constituição do Estado democrático. A democracia tivera na polis grega momentos de apogeu e de decadência, o que lhe rendeu críticos e ardorosos defensores. As discussões sobre um Estado democrático, ainda profícuas em nossos dias, como mostra Habermas, Rawls, Amartya Sen, também se fizeram presentes no período moderno, muito embora, à luz de uma nova referência teórica, a do jusnaturalismo contratualista, imprescindível, senão como conteúdo, ao menos como referência, para a contemporaneidade. Neste insere-se as ideias de Spinoza, através de um percurso bastante singular, que tem, sem dúvida, pressupostos na própria ética do filósofo. Sendo assim, argumenta-se, de início, que a *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, parte de uma perspectiva epistemológica para o estabelecimento de um fundamento ontológico, entendido como causa absoluta, causa esta cujo conhecimento possibilitará o conhecimento adequado dos efeitos. O que, por sua vez, permitirá compreender que, numa relação de causalidade imanente, a Substância produz os modos finitos, que contêm em sua essência o conatus e este atrelado ao conhecimento adequado, imprime no indivíduo atividade e autonomia, isto é, liberdade – uma das categorias fundamentais da teoria política do autor. Em seguida, apresentar-se-á a concepção política de Spinoza, tomando por base o *Tratado Teológico-Político* e o *Tratado Político*, com o propósito de demonstrar como os indivíduos são compreendidos na esfera do direito natural e do direito civil, sendo este último o momento em que se constitui a multidão. Por fim, objetivando explicitar a articulação entre ética e política será exposta a função ética do conatus para corroborar a ideia de que o controle das paixões promove a liberdade, e na medida em que o homem, em pleno exercício do seu conatus, decide reunir-se com outros homens para garantir sua conservação, forma a multidão, isto é, o soberano: fundamento do Estado. Pretende-se demonstrar a relevância de suas concepções éticas e políticas para a fundamentação teórica do Estado Democrático Moderno, bem como sua inserção nos debates concernentes ao Direito Natural, ressaltando, desse modo, que suas valiosas contribuições não se confinam aos limites da filosofia repercutindo ainda em diversas áreas como, por exemplo, história, teologia, ciência política e direito.

**Palavras-chave:** Conatus. Estado democrático. Ética. Política. Spinoza.

## Abstract

This master dissertation deals with the ethical-political journey outlined by Benedictus de Spinoza (1632-1677), through his main works, in order to demonstrate how such perspectives are articulated for the constitution of the democratic State. The democracy had moments of apogee and decadence in the greek polis, which gave it critics and ardent defenders. The discussions about a democratic state, still fruitful in our day, as shown by Habermas, Rawls, and Amartya Sen, were also present in the modern period, although, in the light of a new theoretical reference, that of natural-law contractualism, indispensable, if not as content, at least as a reference, for contemporaneity. In this, the Spinoza's ideas are inserted, through a rather singular course, which undoubtedly has presuppositions in the philosopher's own ethics. Thus, it is argued, firstly, that the *Ethics Demonstrated the Manner of Geometers*, starts from an epistemological perspective for the establishment of an ontological foundation, understood as absolute cause, cause whose knowledge will enable adequate knowledge of the effects. This, in turn, will allow us to understand that, in a relation of immanent causality, the Substance produces finite modes, which contain in its essence the conatus and this connected to the appropriate knowledge imprints on the individual activity and autonomy, that is, freedom – one of the fundamental categories of the author's political theory. Next, the political conception of Spinoza will be presented, based on the *Theological-Political Treatise* and the *Political Treatise*, with the purpose of demonstrating how individuals are understood in the field of natural law and civil law, being this the moment in which the crowd is constituted. Finally, in order to explain the articulation between ethics and politics, the ethical function of the conatus will be exposed to corroborate the idea that control of the passions promotes freedom, and to the extent that man, in the full exercise of his conatus, decides to meet with other men to ensure its conservation, forms the crowd, that is, the sovereign: foundation of the State. It is intended to demonstrate the relevance of its ethical and political conceptions to the theoretical foundation of the Modern Democratic State, as well as its insertion in the debates concerning Natural Law, emphasizing, thus, that its valuable contributions are not confined to the limits of philosophy, still affecting several areas such as history, theology, political science and law.

**Keywords:** Conatus. Democratic State. Ethic. Policy. Spinoza.



## Sumário

<b>Nota preliminar .....</b>	<b>10</b>
<b>Apresentação .....</b>	<b>11</b>
<b>Capítulo 1 - Conatus, segundo a <i>Ética</i> de Benedictus de Spinoza .....</b>	<b>20</b>
1.1 Da ontologia à gnosiologia: a perspectiva filosófica do séc. XVII e o racionalismo spinozano .....	20
1.2 Substância .....	28
1.3 Da natureza dos modos finitos .....	35
1.4 A caracterização do conatus .....	43
<b>Capítulo 2 - Política e multidão segundo Benedictus de Spinoza .....</b>	<b>48</b>
2.1 O pensamento político de Benedictus de Spinoza .....	48
2.2 Direito natural e direito civil .....	58
2.2.1 A diferença entre direito natural e direito civil em Hobbes e Spinoza .....	64
2.3 Multidão .....	67
2.3.1 A concepção de multidão no <i>Tratado Teológico-Político</i> e no <i>Tratado Político</i> .....	69
<b>Capítulo 3 - O percurso ético-político para a formação do Estado democrático em Benedictus de Spinoza .....</b>	<b>71</b>
3.1 A função ética do conatus .....	71
3.2 Multidão enquanto reunião de inúmeros conatus: sujeito político .....	79
3.3 A formação do Estado democrático em Benedictus de Spinoza .....	86
<b>Considerações finais .....</b>	<b>93</b>
<b>Referências .....</b>	<b>98</b>

### Nota preliminar

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

Os textos de Spinoza serão sempre citados segundo a paginação constante nas traduções utilizadas, que podem ser encontradas nas bibliografias. Referente a obra *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, por ter uma estrutura diferente das demais obras – dividida em cinco partes sendo cada uma composta por definições, axiomas, proposições, escólios, corolários e em alguns casos lemas e postulados – sempre que citada será mencionado a parte da obra a que se refere o excerto.

Ao se referir às duas obras em que Spinoza desenvolve seu pensamento político, estas serão identificadas apenas através das iniciais do título em português, da forma como se segue: *Tratado de Correção do Intelecto* = TCI; *Tratado Teológico-Político* = TTP; *Tratado Político* = TP. Quando a referência for feita à obra *Ética Demonstrada à Maneira dos Geômetras*, será identificada apenas como *Ética*.

Quanto às demais obras, que aparecem com menor frequência no texto, as referências serão feitas exibindo os títulos integralmente.

## Apresentação

A relevância do presente trabalho baseia-se na tentativa de contribuir com o desenvolvimento de pesquisas na área da ética, da política e do direito a partir da obra de Benedictus de Spinoza, haja vista tratar sobre temas referentes à essência humana e ao alicerce do Estado Civil Moderno, enfocando de forma mais detida as considerações do autor sobre o Estado democrático. As considerações sobre a democracia sempre promoveram discussões acirradas e profícuas entre seus defensores e críticos, e se isso pode ser evidenciado muito claramente, por exemplo, na democracia ateniense, ou mesmo contemporaneamente, no período moderno, com efeito, estas de modo algum estiveram ausentes, como bem se pode constatar através de Spinoza, sendo introduzidas através de uma perspectiva contratualista.

O tema, *O percurso ético-político para a formação do Estado democrático, uma abordagem a partir de Spinoza*, surgiu de pesquisas dirigidas sobre a filosofia do referido pensador, especialmente no que diz respeito aos aspectos ontológicos e epistemológicos presentes em sua obra *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Assim, utilizando tais pressupostos, ao longo dos estudos direcionamos o olhar para o conceito de conatus, na tentativa de compreender a sua função no homem em particular e nas suas relações sociais de forma geral, apontando ademais a sua função ética, o que se configura como de fundamental importância, para a apresentação do percurso ético-político percorrido e demonstrado por Spinoza concernente a formação do Estado civil.

A filosofia de Spinoza é de grande relevância para a chamada filosofia moderna, estando este entre os maiores racionalistas da modernidade, constituindo como tal, dentro de um arcabouço epistemológico, os fundamentos de uma ontologia, que passam a estar presentes como pressupostos necessários de suas argumentações filosóficas. Porém, mais que contribuir com a filosofia, a obra spinozana, especialmente no âmbito da ética e da política (temas que aqui serão tratados), oferece uma importante contribuição em potencial para diversas áreas do conhecimento moderno e contemporâneo como, por exemplo, história, teologia e direito, dentre outras.

O que possibilita inferir que o desenvolvimento deste estudo poderá contribuir com pesquisas na área da filosofia política, ciência política, ciências jurídicas, ética, por tratar da concepção de Estado acentuando conceitos importantes como os de essência humana (conatus), estado de natureza, direito natural, contrato social, sociedade civil, direito civil,

sujeito político (multidão) e democracia. Dessa forma, no que diz respeito, por exemplo, à filosofia política é possível a interlocução tanto com modernos, como Thomas Hobbes, quanto com pensadores contemporâneos como Antônio Negri e Michael Hardt – muito embora não seja esse o objetivo principal desta pesquisa, sobretudo no que concerne à contemporaneidade.

Esse diálogo com filósofos de distintas épocas pode ser estabelecido em função das singularidades do pensamento político do filósofo holandês, que estando no cerne das discussões sobre a origem e legitimidade do Estado Moderno, desenvolveu toda sua teoria tentando solucionar algumas dificuldades que ele percebia na tradição filosófica, apresentando, para tanto, um novo panorama ético, político e teológico-político. Nessa perspectiva, instituindo-se de forma contrária às verdades tradicionais já consolidadas, Spinoza desenvolve seu pensamento em defesa do livre pensar como condição tanto para a fundação de uma ética, quanto para a instauração do Estado e de uma filosofia política que fosse realmente aplicável aos homens.

Ainda a título de ilustração, é digno de nota que a esfera do direito, também pode ser beneficiada pelo desenvolvimento desta pesquisa, pois a política apresentada por Spinoza traz em seu bojo algumas inovações, por exemplo, o direito não se identifica meramente ao conjunto de normas positivadas pelo Estado e é entendido como expressão do poder, seja individual ou coletivo, podendo, nessa medida ser trabalhado de forma associada com a ciência jurídica.

É possível, ainda, assinalar a relação entre ética e política, na medida em que, o conatus (conceito chave de ligação entre esses dois âmbitos) é apresentado tanto como essência humana, quanto como fundamento do Estado. Assim, veremos que o sujeito político possui um conatus superior ao de cada um dos sujeitos individuais. O conatus coletivo (multidão) é o soberano ou o Estado civil. Dessa maneira, ninguém transfere a outrem o direito e o poder para governá-lo, mas cada um e todos juntos coadunam o direito natural e o direito civil fundando o Estado.

A *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* foi escrita como um tratado ontológico que pretende repor o Ser Humano e Deus em seus respectivos patamares. Spinoza faz a releitura de vários conceitos desenvolvidos ao longo da história da filosofia, sejam eles antigos, escolásticos ou modernos. Apresenta uma nova teoria acerca da Substância, Causa de Si, Deus, eternidade, mente, corpo e liberdade.

Um dos principais conceitos desenvolvidos na filosofia de Spinoza é o de conatus (especialmente desenvolvido na parte III da *Ética*). A ideia do conatus é ampla e na *Ética* é caracterizado e demonstrado seu movimento nos indivíduos e, conseqüentemente, na natureza. O conatus é tratado como inerente à natureza dos modos finitos, portanto é responsável pela força interna de autoconservação. Equivalendo-se a uma força interna para existir e conservar-se na existência, este é um vigor interno que não se autodestrói, portanto, pode ser admitido com duração indeterminada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o possam destruir. Enfim, o conatus se define como essência humana, isto é, como potência interna de agir ou esforço de autoconservação e auto expansão.

Em suas afirmações acerca da formação do Estado e do desenvolvimento da política, diferenciou-se de vários pensadores anteriores a ele que estruturavam a teoria política a partir de modelos utópicos e inaplicáveis, distanciando-se do que era observado na prática. O filósofo holandês baseou suas constatações a partir do próprio ser humano e naquilo que havia de mais essencial neste, o seu esforço para perseverar na existência, isto é, o conatus. Diferentemente de Hobbes, Spinoza recusa tanto a ideia de contrato social quanto a de total alienação do direito natural em favor do Estado. Segundo ele, a instituição do corpo político é justamente o momento em que a presumida solidão dos indivíduos dá lugar à formação de um indivíduo superior, ou melhor, o momento em que a multidão age como um só indivíduo. A constituição da vida comum sob a forma de um poder político ocorre para concretizar o direito natural de cada um e de todos, pois é o direito natural coletivo que se conserva na forma dessa associação.

Assim, o sujeito político (multidão) possui mais força e mais potência que os homens individualmente, de sorte que ao perceberem as vantagens da vida social e política tomam consciência de que a vida solitária não lhes é favorável, e logo, o Estado surge não como forma de estabelecer ordem ou como um intuito divino, mas como algo necessário, como uma possibilidade de ultrapassar os perigos e limites do estado de natureza. O surgimento do Estado é reflexo do esforço humano para autoconservar-se. Baseado nisso, emerge a principal questão desta pesquisa: Como se desenvolve o percurso ético-político para a formação do Estado democrático na teoria política de Benedictus de Spinoza? E, considerando-se que em um tal Estado pressupõe-se que todos são autores das leis e participam do governo, de que maneira é possível admitir a confluência dos desejos racionais e a universalidade espontânea dos interesses bem compreendidos sem que isso leve ao conflito, ou melhor, como garantir que essa convergência conduza os homens a utilidade comum?

Buscando responder a essa questão fundamental, traçamos um itinerário argumentativo que parte da identificação de um fio condutor epistemológico, possibilitador da compreensão do porquê começar pelas definições ontológicas, avançando para demonstrações de sua obra magna, para em seguida prosseguirmos segundo a ordem demonstrativa da Substância à natureza dos modos finitos e então chegarmos a explicação do conatus enquanto essência humana.

Em seguida, apresentamos as linhas gerais do pensamento político spinozano e explicamos como o autor define e caracteriza o direito natural e o direito civil, além de explicitarmos a diferença desses direitos no pensamento de Hobbes e Spinoza, na sequência apontamos para a formulação do conceito de multidão presente no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*, bem como assinalamos a diferença de sentido atribuído a este conceito nas duas obras. Finalmente, explicitamos a função ética do conatus, demonstrando que sua principal atribuição está ligada à saída do homem da condição de servidão por meio da condução da razão, e que esta permite aos homens compreenderem o quanto lhes é útil a agregação com outros homens também guiados pela razão, formando, com isso, a noção de sujeito político (multidão). Por fim, mostraremos como todos os tópicos abordados ao longo do trabalho convergem para a formação do Estado civil democrático de Spinoza.

Podendo ser considerado um contraditor das verdades tradicionais, Spinoza demonstra suas obras através do pensamento imanente, o qual é contrário à toda a tradição filosófica que acreditava no livre-arbítrio, na existência das causas finais, na existência de uma realidade transcendente ou mesmo na perenidade dos valores morais.

O desprendimento do pensamento tradicional perpassa toda a filosofia spinozana. Na *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* o filósofo holandês escapa aos preceitos da tradição judaico-cristã, contrariando o pensamento finalista, a realidade transcendente e a tradição filosófica, especialmente no que diz respeito ao dualismo substancial, tese que será contestada por Spinoza, dando lugar ao chamado monismo substancial. No *Tratado Político*, por sua vez, Spinoza critica a tradição filosófica política por basear suas teorias no ideal e não no real, admitindo a eternidade dos valores morais e construindo uma política inaplicável, o que contraria categoricamente o sentido original da política: ciência de aplicações práticas.

Na parte I da *Ética*, Spinoza trata da essência de Deus, demonstrando-a como substância e como causa eficiente. Deus é representado por ele como substância<sup>1</sup> única que de

---

<sup>1</sup> “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”. (SPINOZA, 2013, p. 13).

nada depende para existir, mas do qual advém todas as coisas do mundo. Aquilo que existe e age unicamente pela necessidade de sua natureza absoluta e que, portanto, é livre.

Para guiar suas demonstrações acerca do desenrolar do conceito de substância este apresenta como princípio evidente por si mesmo o seguinte: “Tudo o que existe, existe em si mesmo ou em outra coisa” (SPINOZA, 2013, p. 15), este axioma explica a relação existente entre a substância e os modos. Se, como já foi dito, a substância se autoproduz, então tudo que não se autoproduz são modos. Os modos são as afecções das substâncias, ou seja, aquilo que existe em outra coisa por meio da qual é concebido. Assim, os modos são os efeitos da substância que é a causa de tudo, essa ideia é corroborada pela proposição 1 da parte I da *Ética*: “Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções”(SPINOZA, 2013, p. 15). Deus é produtor porque a sua essência é necessariamente causadora de tudo, e existente porque não pode haver efeito sem uma causa, essa relação de causa e efeito é compreendida pelo axioma 4 da parte I da *Ética*: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”. (SPINOZA, 2013, p.15).

A concepção de Deus apresentada por Spinoza constitui-se em oposição à tradição teológica que concebia um Deus transcendente que criou o mundo e age nele de acordo com sua vontade, uma vez que este a demonstra a partir do imanentismo e do monismo substancial. A esse caráter comum não está atribuído somente o conceito de Deus em si, mas a sua potência e força para existir, isto é, esta única substância é a natureza, seja enquanto causa, seja enquanto efeito.

A noção de monismo substancial opõe-se ao dualismo substancial de Descartes. Enquanto Descartes sustentava a existência de duas únicas dimensões da realidade: a da substância criadora e a das substâncias criadas, a saber, matéria (*res extensa*) e espírito (*res cogitans*), Spinoza conclui a existência de apenas uma substância que é livre e eterna, da qual pensamento e extensão são apenas atributos.

Esses dois atributos que compõem a nossa realidade darão margem ao paralelismo corpo/mente estabelecido pelo autor na parte II da *Ética*. O paralelismo spinozano é referente tanto a realidade pensante quanto a realidade extensa e ambas existem em Deus. Nessa perspectiva, Deus não se separa daquilo que ele produz, ou seja, nem dos atributos nem dos modos destes, embora seja ontologicamente distinto dos mesmos, posto que só ele possui um existir atual, autônomo, diferente da realidade produzida, cujo existir, dependente, qualifica-se como um esforço para perseverar no próprio ser ou conatus. O conatus é potência natural de autoconservação e essência atual do corpo e da mente, como demonstra Spinoza na parte III

da *Ética* (2013, p. 175): “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser é a essência atual desta própria coisa”.

A lei natural da autoconservação não produz somente a conservação da existência como perseverança no mesmo estado, mas a determina como perseverança no ser, determinando, assim, a variação de intensidade do conatus. O conatus, portanto, define a essência humana e é desenvolvido por Spinoza ao longo de sua teoria da afetividade, que se constitui como peça fundamental da ética spinozana.

Supomos que, no âmbito político, o conatus equivaleria ao chamado direito natural, pois se refere à potência natural de existir e de agir, que se prolonga até onde puder ser exercido e efetuado naturalmente como esforço de sobrevivência, em que os mais fortes dominam os mais fracos. O direito natural na tradição filosófica era entendido como um direito universal estabelecido pela natureza, e os homens, enquanto criados por Deus como seres racionais, organizavam-se entre si formando um Estado, cujo fim almejado era o bem comum. Podemos observar os vestígios da doutrina finalista – citada anteriormente e que Spinoza busca combater –, mesmo nas teorias políticas onde o imaginário teológico ainda é manifesto de forma aguda e Deus tido como o grande monarca, que rege e governa o mundo de acordo com sua vontade.

Spinoza ao afirmar sua contrariedade à doutrina finalista e a transcendência, na parte I da *Ética*, mais especificamente no *Apêndice* desta parte, demonstra que não há embasamento teológico para o Estado. O direito natural é constituído pelo conatus individual, assim, o direito individual é proporcional à potência que temos para a exercer e fazê-la valer sobre os outros. Com isso, entendemos o estado de natureza como aquele em que cada um estabelece suas próprias leis levando em consideração seus apetites e desejos.

Sobre o estado de natureza Marilena Chauí (2001, p.74-75), em seu livro *Espinoza: Uma filosofia da liberdade*, declara que “o estado de Natureza, longe de ser a condição na qual tudo podemos, mostra-se como a condição na qual nada podemos realmente. Em lugar de fortalecer a potência natural do conatus, o estado de Natureza a enfraquece [...]”.

Sendo o estado de natureza um momento de queda da potência é preciso que se garanta de alguma forma a existência, sem que, para isso, os homens precisem abrir mão de sua liberdade. É então que surge o Estado, para ultrapassar os perigos e limites do Estado de Natureza, mas não eliminá-lo.

Contrariando o que defendia a tradição filosófica, Spinoza entendia que a política não teria como finalidade estabelecer a vida justa pelo bem comum, mas garantir a liberdade



de cada um, proporcionando a paz e a segurança para todos. Desse modo, o bem comum não é a finalidade da política, mas efeito de uma política adequada aos interesses e costumes dos cidadãos que a instituíram.

Spinoza escreve o *Tratado Político* em oposição à tradição da filosofia política – que baseava suas teorias num comportamento humano ideal, não o considerando como realmente era –, tinha como objetivo assegurar a efetividade da liberdade e o livre pensar a qualquer modalidade de governo fosse monarquia, aristocracia ou democracia, mas ressaltando ser este último o que mais se adequaria à sua proposta política.

Um aspecto presente no *TP*, que distingue a teoria spinozana das demais, é a não ignorância dos afetos da natureza humana. Ignorar o fato de que os homens são comumente mais movidos pelas paixões do que pela razão, é desconhecer algo inerente à natureza humana. Sendo a política uma ciência de aplicações práticas deve ser pautada no real e não no ideal, pois pensar a política de forma ideal é estar fadado a mera utopia e inaplicabilidade.

Para Spinoza, todo direito é um poder, isto é, nosso direito vai até onde possuímos poder para realizá-lo e força para garanti-lo. Por esse motivo, diferentemente de Hobbes, o filósofo holandês afirma que o direito civil e o Estado civil não nascem contra o direito natural e o estado de Natureza, mas para superar seus aspectos negativos. A liberdade e a segurança, por exemplo, devem ser garantidas pelo Estado Civil. Essa diferença é expressa na *Carta n° 50* de Spinoza, remetida a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, cujo teor de seu conteúdo será tratado com mais vagar no decorrer da pesquisa.

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

Spinoza utiliza o termo “multidão” para definir essa junção de potências que constituem um sujeito único (sujeito político), capaz de dar a alguém o poder para governar, mas também de o retirar se este for utilizado de forma abusiva.

É importante salientarmos, que a palavra multidão só ganha importância e relevância política, a partir da produção do *Tratado Político*, pois anterior a isso, o termo só tinha sido mencionado algumas vezes no *Tratado Teológico-Político*, e, ainda assim, tendo seu sentido reduzido a “povo”, “massa”, “plebeus”, etc. A função da multidão, segundo Spinoza,

sobretudo, é organizar o espaço social e determinar os horizontes das ações políticas. A multidão é o soberano ou o Estado civil.

Para o desenvolvimento do presente trabalho, faremos uso das principais obras de Benedictus de Spinoza, quais sejam: *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*, *Tratado Político*, *Tratado Teológico Político*, *Correspondência completa e vida*. Utilizar-se-á também a obra *Leviatã*, de Hobbes a fim de que se explicitem as divergências de pensamento entre Hobbes e Spinoza. Serão empregadas ainda obras específicas de renomados comentadores de Spinoza, tais como: *A nervura do real*, de Chauí; *Compreender Spinoza*, de Rick; *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, de Chauí; *Espinosa e a afetividade humana*, de Gleizer; *Espinosa e o espinosismo*, de Moreau; *Política em Espinosa*, de Chauí; *Spinoza: filosofia prática*, de Deleuze; além de outras, como *O grau zero do conhecimento*, de Domingues, que permitam compreender a trama teórica sob a qual se desenvolve o pensamento do séc. XVII.

Os estudos realizados se deram em torno da problemática que compreende o percurso ético-político para a formação do Estado em Benedictus de Spinoza. Explicitar o caminho delineado e percorrido na *Ética*, no *TTP* e no *TP* exigiu que identificássemos as características do conatus, tanto na perspectiva individual quanto na perspectiva coletiva, além de compreender a estrutura política que o autor propõe para consolidar o Estado. Tais estudos foram empreendidos tomando como fio condutor o problema investigado, a saber: Como se desenvolve o percurso ético-político para a formação do Estado democrático na teoria política de Benedictus de Spinoza? E considerando-se que em um tal Estado pressupõe-se que todos são autores das leis e participam do governo de que maneira é possível admitir a confluência dos desejos racionais e a universalidade espontânea dos interesses bem compreendidos sem que isso leve ao conflito, ou melhor, como garantir que essa convergência conduza os homens a utilidade comum?

Para tanto, tomamos como base principal as obras de Spinoza que foram empregadas da seguinte forma:

- No primeiro capítulo, intitulado *Conatus, segundo a Ética de Benedictus de Spinoza*, realizamos um estudo no sentido de apontar que na *Ética*, o filósofo parte de uma perspectiva epistemológica, que extrai da demonstração geométrica seu procedimento formal, estabelecendo sobre esse suporte as definições basilares de sua ontologia, e, dentre elas, aquela que figuraria como condição para a dedução de toda a realidade, podendo ser, pois, causa de si e de todas as coisas, isto é, dos atributos e dos modos. Utilizando para este primeiro ponto as obras: *Ética*, *Tratado de Reforma da*

*Inteligência e O Grau Zero do Conhecimento*. Na sequência, busca-se compreender as características do conatus e seu funcionamento, estabelecendo como itinerário explicativo: Substância, natureza dos modos finitos e caracterização do conatus. Este último aspecto imprescindível para o estabelecimento da articulação pretendida.

- No segundo capítulo, intitulado *Política e multidão, segundo Benedictus de Spinoza*, buscamos compreender o pensamento político de Spinoza, bem como identificar os fundamentos do Estado, apontando especialmente para a relação entre direito natural e direito civil, utilizando para isso as obras *Tratado Político* e os capítulos de XVI a XX do *Tratado Teológico Político*. Na sequência, aborda-se a obra *Leviatã*, de Hobbes, para tratar das diferenças existentes entre sua concepção política e a do autor da *Ética*, além de trabalhar com a *correspondência 50* de Spinoza a Jarig Jelles, de 1674, onde essa diferença é posta de forma clara. Tal abordagem é imprescindível, na medida em que, versando sobre a concepção de Spinoza sobre o direito natural, dentre outras coisas, insere-o no cenário das discussões contratualistas modernas, além de apontar para sua postura singular sobre a função do referido direito no Estado civil. Para finalizar este capítulo, tratamos do tema da multidão a fim de explicar porque meios ela constitui e representa o sujeito político.
- No terceiro capítulo, intitulado *O percurso ético-político para a formação do Estado democrático em Benedictus de Spinoza*, tratamos da função ética do conatus, buscando estabelecer uma relação entre a teoria ética e a política, usando como ponto de conexão o próprio conatus. Em seguida, analisamos o contexto no qual o sujeito político de funda e age, com o intuito de corroborar com a relação pretendida. Finalmente, concluindo o capítulo e a pesquisa, buscou-se demonstrar que a constituição do Estado democrático se dá a partir do entendimento da necessidade da natureza por meio da razão, uma vez que, somente esta pode levar os homens a liberdade necessária para promoção da vida em sociedade.

## Capítulo 1

### *Conatus*, segundo a *Ética* de Benedictus de Spinoza

No presente capítulo serão abordados os aspectos ontológico e epistemológico presentes na *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* de Benedictus de Spinoza, fruto de uma nova perspectiva filosófica própria ao período moderno, que percebe como urgente elucidar o problema acerca do modo de se conhecer e, por assim dizer, fundamentar a verdade, forjando nessa empreitada um novo modelo de racionalidade, a partir do qual o homem, Deus e o mundo, como partes fundamentais do processo do conhecimento, assumem características ontológicas. Destarte, Spinoza desenvolve a referida obra valendo-se de um formato epistemológico, que pode ser observado desde o título, passando pelas demonstrações (especialmente naquelas apresentadas na parte 2 intitulada “*A natureza e a origem da mente*”) e estendendo-se até a teoria política desenvolvida posteriormente no *Tratado Político*.

Além disso, de posse dessa apresentação inicial concernente à configuração da obra, e em função do que o próprio tema do capítulo suscita – *Conatus*, segundo a *Ética* de Benedictus de Spinoza –, buscar-se-á desenvolver o conceito do *conatus* enquanto essência humana. Para isso, partir-se-á do conhecimento da Substância como causa primeira para chegar ao conhecimento da natureza dos modos finitos, onde está situado o *conatus* que será identificado como o ator responsável pela perseverança dos seres finitos na sua existência. Isso porque, como veremos, à essência dos modos finitos não pertence a existência, sendo esta garantida através do esforço (*conatus*) inerente à sua própria natureza, isto é, potência.

Com o intuito de promover a boa compreensão do leitor e o alcance do objetivo proposto, este capítulo apresenta-se composto por quatro subtópicos intitulados da forma como se segue: 1.1 Da ontologia à gnosiologia: a perspectiva filosófica do séc. XVII e o racionalismo spinozano, 1.2 Substância, 1.3 Da natureza dos modos finitos e 1.4 A caracterização do *conatus*.

#### **1.1 Da ontologia à gnosiologia: a perspectiva filosófica do séc. XVII e o racionalismo spinozano**

Spinoza é um filósofo do século XVII, por isso, está incluso no período da história da filosofia chamado de Idade Moderna. Evidentemente, esse período manifesta e exprime questões que os homens assentam para si mesmos, diante do que é novo e do que ainda não

foi compreendido. A mudança de um período para o outro não deve ser entendida como uma ruptura, mas enquanto uma continuidade, muito embora eivada de características novas referentes ao contexto ao qual está vinculada e, evidentemente, aos problemas próprios a este.

O período referente à filosofia moderna é marcado por consideráveis transformações, em grande parte decorrentes da necessidade premente de demonstrar que a obtenção de um conhecimento verdadeiro era possível, tornando-se, assim, o estabelecimento do modo seguro de conhecer o problema por excelência da filosofia do séc. XVII. Com efeito, sua adequada elucidação configurava-se como pressuposto necessário para outorgar o estatuto de cientificidade às áreas do saber que tivessem sua pretensão científica validada por uma teoria do conhecimento. Dessa forma, a gnosiologia passa a ser a condição de possibilidade para a fundamentação de uma ontologia, de uma ética, de uma filosofia política etc.. Essa mudança ocorre em função de vários fatores, dentre eles, a separação entre fé e razão, que leva ao desenvolvimento do método científico para o estudo das ciências naturais; o surgimento do antropocentrismo, que estabelece a razão humana como fundamento do saber; e o interesse pelo saber ativo, que leva à aspiração pelo domínio da natureza, acentuado pelo desenvolvimento das técnicas.

Assim, se antes se refletia sobre as categorias fundamentais e relações do "ser enquanto ser", agora (na Idade Moderna) reflete-se sobre a fundamentação do conhecimento, portanto, como dissemos, sobre as condições para se atingir a verdade. Isso trouxe como implicação o estabelecimento de uma nova perspectiva para a filosofia, a qual se ajustara do ponto de vista do racionalismo moderno um novo modelo de racionalidade, modelo este que, segundo alertara Cassirer (1994, p. 26), admitia “[...] uma regra ‘anterior’ aos fenômenos, concebível e exprimível a priori [...]”, como bem o pode testemunhar Descartes e Spinoza.

Esse desenvolvimento de uma ontologia a partir de uma base epistemológica que a perpassa, é patente na Filosofia Moderna e, por assim dizer, no pensamento spinozano, uma vez que Spinoza adota não apenas o método demonstrativo rigoroso dos geômetras, que permitiria estabelecer já pelas definições (princípio primitivo da geometria) a causa, da qual pela sua realidade ou ser poderia decorrer a produção de si e de todas as coisas; note-se inclusive quanto a isso que a matemática, de um modo geral, entre os modernos figurava como modelo por excelência de saber verdadeiro, razão pela qual a física galileana, partindo de demonstrações matemáticas, teria sido coroada de êxito. Há que se observar ainda, que toda premissa norteadora da referida obra é a da produção de um conhecimento adequado, um conhecimento da causa, que se dá através da razão, em contraposição a um conhecimento

inadequado, conhecimento baseado na opinião e na imaginação, reverberando, por sua vez no tema da afetividade elaborado na parte III (*A origem e natureza dos afetos*), nas demonstrações sobre a servidão na parte IV (*A servidão humana e a força dos afetos*) e nas demonstrações sobre o intelecto e a liberdade humana apresentadas na parte V (*A potência do intelecto ou a liberdade humana*).

Concernente a compreensão do contexto no qual Spinoza insere a teoria do conhecimento na referida obra, faz-se necessário conhecer inicialmente sua estrutura. Na *Ética*, Spinoza parte da ideia de Substância, apresentando ainda as definições de atributo e modo, para então identificar a Substância com Deus. No bojo dessas explicações desvela-se sua teoria do conhecimento, apresentada de forma específica na parte II da *Ética* com o desenvolvimento da teoria dos três gêneros do conhecimento, mas com implicações fundamentais para a compreensão da parte I, conforme veremos ao longo deste tópico.

Como ressalta Wilson (2011, p.128) “Muito da doutrina metafísica exposta na parte I, acerca da substância, dos atributos, dos modos e da causalidade, está direta ou indiretamente relacionada na teoria da mente e do conhecimento à qual Spinoza se volta na parte 2”. Seguindo esta linha de entendimento, é prudente avançarmos rapidamente até o breve prefácio da parte II, onde o próprio autor anuncia essa articulação:

Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, ou seja, da essência do ente eterno e infinito. Embora tenhamos demonstrado, na prop. 16 da P1, que dela devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, não explicarei, na verdade, todas, mas apenas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema. (SPINOZA, 2013, p. 79).

Spinoza inicia a *Ética* com definições, cujo teor ontológico é patente. Tais definições se constituem como o fundamento para a demonstração geométrica, que será desenvolvida ao longo da obra. Através destas, fixa a demarcação clara do que seria a causa de si<sup>2</sup> – aliás, não é por acaso que esta é a primeira definição da *Ética* –, permitindo conhecer sobre a causa primeira e suas propriedades, bem como estabelecer a distinção ontológica entre esta e sua produção, tendo como pressuposta a concepção de que o conhecimento verdadeiro é o conhecimento dos efeitos pela causa.

Com base nisso é que se apresenta como um elo importante de ligação entre a parte I e a teoria do conhecimento desenvolvida na parte II, a proposição 16 (da primeira parte) onde Spinoza (2013, p. 37) afirma que "da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino)",

---

<sup>2</sup> “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (SPINOZA, 2013, p. 13).

buscando, com isso, designar que todos os seres dependentes decorrem necessária e absolutamente da essência de Deus, conforme elaborado no escólio da proposição 17 da mesma parte, onde o autor demonstra que:

[...] da mesma maneira que da natureza do triângulo se segue, desde a eternidade e por toda a eternidade, que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, da suprema potência de Deus, ou seja, de sua natureza infinita, necessariamente se seguiram – ou melhor, se seguem, sempre com a mesma necessidade – infinitas coisas, de infinitas maneiras, isto é, tudo. Portanto, a onipotência de Deus tem existido em ato, desde a eternidade, e assim permanecerá eternamente [...]. (SPINOZA, 2013, p. 39-40).

Na proposição 17 Spinoza aplica a definição de liberdade e nos mostra que há duas condições que têm que ser satisfeitas: 1) Existir necessariamente por si (causa sui); 2) Ser determinado por sua essência. Com isso, explica que, Deus que é causa sui, produz tudo que é concebível sem ser coagido por nada nem ninguém, isto é, não há nada que possa se impor a Deus, portanto, a produção da totalidade do real é absolutamente livre.

Quando Spinoza afirma que os modos decorrem necessariamente da substância divina, quer com isto dizer que se é necessário não é contingente e se não é contingente não é uma questão de escolha. Daí seguem-se duas ideias que precisam ser esclarecidas neste momento, quais sejam: intelecto e vontade. Tanto intelecto quanto vontade não são atributos, são modos, logo, não constituem a essência de Deus, portanto, não se pode definir o Deus de Spinoza – mesmo que ele tenha um atributo que é o pensamento – como um ser pessoal, porque o que define um ser pessoal é ter intelecto e vontade. Dito de outra forma, tais ideias exprimem a noção de modo, efeito e não de causa ou essência. Sendo que o modo, não apenas não é constitutivo da essência de Deus, mas é determinado por ela, porque tudo é produzido necessariamente e determinadamente em conformidade com as leis que definem a essência de Deus.

Além disso, o exemplo utilizado pelo autor na proposição 17 supracitada é empregado para mostrar que essa necessidade não apenas exclui escolha como também não tem nenhuma finalidade. A necessidade que preside a produção do mundo é a necessidade lógico-matemática e não envolve causalidade teleológica.

Em Deus não há diferença entre ver, querer e fazer. Uma vez que entre a causa e o efeito há uma incomensurabilidade fundamental, a causa difere do efeito precisamente naquilo que ela precede, então, se a causa é causa da existência do efeito, então a causa difere do efeito em existência; se a causa é causa da essência do efeito, então a causa difere essencialmente do efeito. A partir disso, compreende-se que Deus é causa da essência e da existência das coisas, logo, difere-se da sua produção em existência e essência. Por isso, se

Deus é causa de nosso intelecto e da nossa vontade, o seu intelecto e a sua vontade diferem da nossa em essência e existência.

Note que Spinoza não nega a existência de um intelecto divino (infinito), apenas demonstra que ele não é anterior às coisas, o que pressuporia uma produção pautada no entendimento (que é absurdo, pois suscitaria o intermédio da vontade) e não é posterior às coisas, pois se assim fosse não haveria distinção entre o intelecto infinito e o nosso. De acordo com Moreau (1982, p.39), o intelecto infinito está:

[...] em perfeita simultaneidade com as coisas, quer dizer, da natureza eterna e infinita de Deus, resulta que as ideias se deduzem umas das outras no entendimento segundo a mesma ordem e com a mesma necessidade com que as coisas se produzem na natureza (I 17, escólio; II 3, escólio; 6, escólio). Os modos do pensamento e os modos da extensão encadeiam-se segundo a ordem, formam duas séries rigorosamente paralelas: *Ordo et connexio idearum idem este et connexio rerum* (II 7). Esta correspondência é requerida a fim de que o conhecimento, que se constitui segundo as exigências intrínsecas e as leis necessárias do pensamento, não seja uma construção abstrata, mas nos descubra a realidade.

Um conceito ontológico não é construído, mas captado e esta captação se processa através da operação de nossa mente, que consiste em excluir tudo quanto é contingente, acidental, para alcançar o que é necessário. Nessa trilha é possível afirmar que a fundamentação epistemológica da metafísica, empreendimento típico do racionalismo moderno<sup>3</sup>, terá profundas implicações no que diz respeito ao que é útil para a vida.

A segunda parte da *Ética*, explica a gênese dos conteúdos cognitivos da alma humana a partir das ideias das afecções do corpo. Nessa explicação Spinoza apresenta sua divisão dos gêneros do conhecimento e sua distinção das ideias em adequadas e inadequadas. Trata-se de uma explicação fundamental para o projeto de Spinoza, pois o desenvolvimento intelectual está estreitamente associado à constituição da vida ética. Para corroborar essa compreensão Gleizer (2011, p. 24) nos diz: “toda a vida afetiva e ética do homem depende da

---

<sup>3</sup> Conforme Ivan Domingues (1999, p.47), o problema do conhecimento na Modernidade surge em função da necessidade de se responder a três questões, a saber: “1) por que fundamentar o conhecimento? Porque não temos certeza, isto é, porque, quando aspiramos a conhecer alguma coisa, nada nos assegura de antemão que estamos no elemento da verdade ou se, ao contrário, nos enganamos; 2) como fundamentar o conhecimento? Simplesmente encontrando, entre as ideias através das quais conhecemos as coisas, aquelas que sejam tão firmes e tão sólidas que possam ser tomadas como verdadeiras e, assim, servir de ponto de partida – base ou fundamento – do conhecimento, delas deduzindo todo o resto; 3) para que fundamentar o conhecimento? Para conferir certeza ao conhecimento ou dar caução à verdade – de um lado, garantir que a verdade foi encontrada; de outro, que a verdade encontrada é certa ou verdadeira.”. Descartes é um pensador moderno que traduz muito bem o enfrentamento de tais questões, tanto quanto outro grande racionalista, Leibniz. Ainda segundo Domingues (1999, p.47) estes deram “ao princípio de pensamento o valor de princípio da realidade”. Ora, indubitavelmente, isto também é perfeitamente aplicável ao pensamento de Spinoza, uma vez que este fundamenta epistemologicamente toda a realidade num princípio de pensamento, acercando-se do cuidado de que tal princípio fosse seguramente verdadeiro.



natureza do seu conhecimento”. Com efeito, a proposta da *Ética* de Spinoza é precisamente possibilitar através da demonstração geométrica esse conhecimento.

Ao tratar de adequação e inadequação das ideias ou do conhecimento, Spinoza demonstra especialmente o que é adequado, sendo inadequado o seu contrário. O adjetivo “adequada” além de ser empregado para caracterizar uma ideia ou um conhecimento, reflete também a noção de proporcionalidade: “Antes de tudo, porém, deve excogitar-se o modo de curar o intelecto e purifica-lo quanto possível desde o começo, a fim de que entenda tudo felizmente sem erro e da melhor maneira.” (ESPINOSA, 1973, p. 53); de causa, “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.” (SPINOZA, 2013, p. 163); e de propriedade, “quer se trate de uma ideia futura ou passada, quer de uma coisa presente, a ideia será, em qualquer caso, igualmente verdadeira [...] isto é [...], terá sempre, em qualquer caso, as mesmas propriedades da ideia adequada.” (SPINOZA, 2013, p. 337). A denominação *ideia adequada* é apresentada nesses termos na definição 4 da parte II da *Ética*:

Por ideia adequada compreendo uma ideia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira. Explicação: Digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com o ideado. (SPINOZA, 2013, p. 79).

A teoria dos três gêneros do conhecimento pode ser identificada – ainda que o autor só tenha formulado sua doutrina nesses termos na *Ética* – com as ideias de opinião, crença e saber (conhecimento claro), estabelecidas por Spinoza no capítulo I (*da opinião da crença e do saber*) da segunda parte (*do homem e de quanto lhe pertence*) do *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, onde exemplifica tais ideias da maneira como se segue:

*Alguém somente ouviu dizer que se, de acordo com a regra de três, se multiplica o segundo número e o terceiro, e se divide então o total pelo primeiro número, se encontra um quarto número que tem com o terceiro a mesma razão que o segundo tem com o primeiro.* Sem advertir que quem o ensinou poderia ter mentido, esse alguém dirigiu suas ações de acordo com aquilo, sem ter mais conhecimento da regra de três do que um cego, da cor; e assim **repetiu tudo que poderia ter dito** a respeito como um papagaio repete o que lhe ensinaram. Um outro, de discernimento melhor, não se contenta com o ouvir dizer, mas **busca verificação em alguns cálculos particulares, e, encontrando que esses cálculos estão de acordo, lhe dá sua crença.** Porém temos motivo para dizer que esse modo está igualmente sujeito a erro; com efeito, que segurança tem de que a experiência de alguns casos particulares possa lhe servir como regra para todos?

Um terceiro, não se satisfaz com o ouvir dizer, porque pode enganá-lo, nem com a experiência de alguns casos particulares, porque ela não pode ser uma regra, **consulta a verdadeira razão**, a qual jamais enganou a quem a usou bem. Esta lhe diz que, *de acordo com a propriedade dos números proporcionais, é assim e não poderia ser de outro modo.*

Mas um quarto, que tem o conhecimento mais claro, não precisa do ouvir dizer, nem da experiência, nem da arte de raciocinar, porque **com sua intuição vê imediatamente** a proporcionalidade e todos os cálculos. (Espinosa, 2014, p. 93, grifos nossos).

Nesse parágrafo o autor apresenta quatro formas de conhecer, sendo as duas primeiras referentes a opinião, ou seja, acreditar por “ouvir dizer” ou acreditar pelo “ouvir dizer” somado a experiência, são maneiras de opinar; a terceira forma apresentada é referente à crença de que alguém jamais pode enganar-se quando consulta a verdadeira razão; por fim, a última forma representa um modo de conhecer que não é pautado nem na opinião, nem na crença, mas no conhecimento da coisa em si mesma.

Na *Ética*, onde Spinoza desenvolve sua teoria do conhecimento de forma mais completa e abrangente, as formas de conhecer apresentadas tanto no *Tratado de Correção do Intelecto*, quanto no *Breve Tratado*, como vimos no parágrafo citado acima, são apresentadas nominalmente como a teoria dos três gêneros do conhecimento. Tal teoria encontra-se no escólio 2 da proposição 40, da parte II da *Ética*, onde o autor diferencia e caracteriza os três gêneros do conhecimento, afirmando que possuímos a capacidade de formar noções universais e que os gêneros representam as diferentes maneiras de relacionar tais noções:

De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente e sem a ordem própria do intelecto [...]. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas [...] **conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação** [...]. 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas [...] a este modo me referirei como **razão e conhecimento de segundo gênero**. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro [...] a que chamaremos de **ciência intuitiva**. Este gênero parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas [...]. (SPINOZA, 2013, p. 135, grifos nossos).

Desse modo, o primeiro gênero do conhecimento advindo da experiência errática ou vaga, pode ser compreendido como gênero da percepção ou imaginação, que nada mais é que o efeito de uma relação entre corpos na natureza. Nesse encontro de corpos o nosso corpo recebe marcas que identificamos através da percepção, o que implica em dizer que a percepção não é ativa, mas resultado de forças externas. Ora, se a percepção é formada por forças que vêm de fora, então o homem tomado pelo primeiro gênero do conhecimento é o homem que retrata a servidão, uma vez que não consegue ultrapassar sua própria consciência é transformado em qualquer coisa que as forças externas determinem que ele seja.

Sobre o conhecimento do primeiro gênero, Spinoza afirma ser ele causa de erro, pois esse modo de percepção das coisas é formado por ideias confusas e inadequadas. Contudo, não é regra que todo conhecimento obtido dessa forma seja falso, pois, se assim fosse, a própria caracterização deste como gênero do conhecimento deveria ser questionada. Mas, Spinoza lhe confere um imenso conteúdo de conhecimento no *Tratado da correção do intelecto* § 20 quando afirma que:

Pela experiência vaga, sei que vou morrer: afirmo-o porque vi que os outros, iguais a mim, morreram [...]. Sei que o óleo é próprio para alimentar a chama e que a água serve para extingui-la; sei igualmente que um cão é um animal que ladra, o homem um animal racional, e assim quase tudo que se refere ao uso da vida. (SPINOZA, 1973, p.55).

Disso se segue que a origem do erro está na percepção equivocada do sujeito, não necessariamente no fato em si. Trata-se de um conhecimento contingente, pois é fruto de uma afecção accidental, tal como explica Gleizer (2011, p. 25) no excerto a seguir:

[...] a imaginação se caracteriza por constatar os efeitos ignorando suas verdadeiras causas. Por estar separada do conhecimento das causas, ela é caracterizada como um conhecimento inadequado, parcial, mutilado e confuso. No entanto, ignorando sua própria ignorância das causas e sua própria parcialidade, a imaginação se toma espontaneamente por um autêntico testemunho da realidade [...].

O segundo gênero do conhecimento, referente às noções comuns e à razão, configura-se como a prática em que o homem começa a ter atividade. Na medida em que se relaciona com a natureza desenvolve noções comuns sobre ela, isto é, conhece-a. Em vez de ser apenas resultado da atuação das coisas externas, o homem se torna capaz de conhecer o que vem de fora. No entanto, tomado pelo segundo gênero do conhecimento o homem ainda não é dotado de atividade produtora ou criadora, pois esse gênero somente diz respeito às coisas que o homem pode conhecer dentro o que existe. Note, portanto, que diferentemente do primeiro gênero do conhecimento, neste o homem já é capaz de ultrapassar sua consciência e conhecer a realidade.

No que diz respeito à razão, é de sua natureza perceber as coisas tais quais elas são em si mesmas. A razão é restringida pela dificuldade de acesso ao objeto do conhecimento, que não proporciona um conhecimento direto de sua causa, apenas por inferência chegamos a ele. A razão percebe as coisas como necessárias, não como contingentes, como expresso na proposição 44 da parte II da *Ética*: “É da natureza da razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias.” (SPINOZA, 2013, p.139).

O terceiro gênero do conhecimento, referente à ciência intuitiva representa o poder de invenção e rigor do homem, e objetiva produzir novos modos de vida. Não busca o que é melhor para os homens ou o que é verdadeiro na natureza, mas ultrapassa aquilo que é.

[...] uma vez que a potência humana deve ser avaliada não tanto pela robustez do corpo quanto pela fortaleza da mente, segue-se que estão maximamente sob a sua própria jurisdição aqueles que maximamente se distinguem pela razão e maximamente são por ela conduzidos; e por isso chamo totalmente livre ao homem na medida e que ele é conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só por sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. **Com efeito, a liberdade** (como mostramos no art. 7 deste cap.) **não tira, antes põe, a necessidade de agir.** (ESPINOSA, 2009, p.17-18, grifos nossos).

A ciência intuitiva contém sua superioridade aliada à sua capacidade cognitiva de conhecer diretamente a essência do objeto de conhecimento e sua causa. Mais do que um conhecimento, o conceito desse gênero se ampara numa noção de compreensão completa do objeto e de suas inter-relações. De acordo com a tese do monismo substancial, conhecer algo essencialmente inclui o conhecimento da relação como um todo, pois a substância é a essência de tudo e por conta de sua imanência, tudo existe pela substância e na substância.

Levando em consideração que conhecer, no pensamento de Spinoza, é conhecer pela causa, podemos classificar os gêneros do conhecimento de acordo com as relações que cada um deles proporciona com os objetos cognoscíveis. Dessa feita, podemos ordená-los da seguinte maneira: o primeiro gênero não leva em consideração as causas, somente constata os efeitos e limita-se a isso; no segundo gênero a causa é inferida a partir do efeito, não é conhecida por ela mesma; já o terceiro gênero, configura-se como aquele por meio do qual conhecemos a essência das coisas e suas causas.

Ao investigar a natureza do conhecimento humano, Spinoza constrói a base de sua teoria ética, onde o terceiro gênero é a única via para a perfeição, pois é ela que torna possível o desenvolvimento de uma vida ativa e feliz.

## 1.2 Substância

Entender o que é a substância das coisas significa perceber o seu verdadeiro ser, o que delas permanece após mutações acidentais e temporais, e é esta uma das palavras-chave da tradição filosófica. Aristóteles, o primeiro a colocar o problema de modo claro, pensava em uma pluralidade de substâncias, tantas quanto são os seres; já Descartes (1989), nos *Princípios da Filosofia*, sustentava a existência da substância infinita (substância criadora ou Deus) e de duas substâncias finitas (substâncias criadas), a saber, *res cogitans* e *res extensa*,

segundo ele, há em cada uma destas um atributo principal<sup>4</sup>, que constitui sua essência, “[...] assim, a extensão em comprimento, largura e altura constitui a natureza da substância corporal e o pensamento constitui a natureza da substância que pensa.” (DESCARTES, 1989, p. 93); Spinoza (2013), por sua vez, opôs-se ao pensamento cartesiano afirmando a tese do monismo substancial.

Partindo da definição clássica do conceito de substância como aquilo que não precisa de nada para existir e aliado ao seu rigor geométrico ele conclui que: só uma substância pode existir (monismo), tal substância deve ser Deus, já a extensão e o pensamento não devem ser considerados substâncias, apenas atributos, entre outros infinitos atributos, de uma única substância. A substância, tal qual afirmara Spinoza (2013), é idêntica, autoprodutora, infinita, única e necessária.

A primeira parte da *Ética* de Benedictus de Spinoza, intitulada *De Deus (De Deo)*, está organizada em oito definições, sete axiomas e trinta e seis proposições. Nas oito primeiras proposições o autor se dedica a explicar a essência de Deus, atendo-se especialmente ao conceito de substância, supondo inicialmente sua multiplicidade e conseqüentemente os equívocos de considerá-la dessa forma, para finalmente atribuir a noção de substância a Deus, mas de modo único e infinito.

Inicialmente Spinoza se utiliza das definições 3 e 5, que versam sobre substância e modo, respectivamente, para explicar que a Substância é causa de si e de nada necessita para existir: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (SPINOZA, 2013, p. 13). As afecções nada mais são que modos da substância, portanto, concebidas por ela e posteriores à mesma (evidente pela prop.1). A relação substância/afecções pode ser compreendida pelo axioma I “Tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (SPINOZA, 2013, p. 15), nesse caso a substância existe em si mesma e não em outra coisa e as afecções derivam dessa substância, dito de outra forma, tudo o que existe em si mesmo (se autoproduz) é substância e tudo que não se autoproduz são modos ou afecções da substância por meio da qual são também concebidos.

---

<sup>4</sup> De acordo com Moreau (1982), o termo atributo principal é utilizado por Descartes para dizer que, “entre todas as propriedades que podem encontrar-se num corpo, existe uma que é pressuposta por todas as outras; não há nenhuma propriedade corporal (figura, movimento, cor) que não pressuponha a extensão, tal como não existe nenhuma manifestação do espírito, nenhuma modalidade da alma, que não pressuponha o pensamento [...]”. (MOREAU, 1982, p. 31).

As propriedades da substância, acima enumeradas, foram assim apresentadas pelo autor para fundamentar sua tese do monismo substancial. De forma resumida e esquemática, é possível demonstrá-las da seguinte forma, com base na parte I da *Ética*:

- 1) A substância é **idêntica**: Considerando a possibilidade de pluralismo substancial, estas ou seriam de mesma natureza, divergindo apenas nas afecções ou seriam de natureza diversa. Não poderiam ser de mesma natureza pois, conforme a proposição 1, a substância é anterior às suas afecções e, portanto, seriam indiscerníveis pois, de acordo com a proposição 5 “Não podem existir, na natureza das coisas, duas ou mais substâncias de mesma natureza ou de mesmo atributo”. Isto é, é inconcebível a existência de múltiplas substâncias inteiramente semelhantes;
- 2) A substância se **autoproduz**: Se admitíssemos a possibilidade do pluralismo substancial, elas nada teriam de comum umas com as outras, portanto, não poderia haver relação causal entre elas, de acordo com as proposições 2 e 3, respectivamente. Segue-se que uma substância não pode ser causa produtora de outra. Daí a propriedade de autoprodução da substância. A substância é causa de si;
- 3) A substância é **infinita**: Sendo causa de si, a substância é concebida por si mesma e existe por si mesma, pois, de acordo com a proposição 7 “à natureza de uma substância pertence o existir”. Isso significa que, uma substância não pode ser produzida por outra, da qual seria dependente; por conseguinte, não poderia existir senão como infinita, dado ser a coisa finita a coisa que é limitada por outra de mesma natureza, o que já vimos ser inaplicável para a substância. À medida que é infinita, deve ser necessariamente única, porque uma vez havendo duas ou mais substâncias infinitas, estas limitar-se-iam reciprocamente.
- 4) A substância é **única e necessária**: Sendo a substância única, não existe nada fora dela que a possa limitar ou impedir sua existência, portanto, ela existe necessariamente.

Dessa forma podemos identificar a substância como um Ser absolutamente infinito, que, além dessas propriedades, envolve tudo o que exprime uma essência eterna e infinita, como Spinoza afirma no escólio da proposição 10: “[...] um ente absolutamente infinito deve

necessariamente ser definido como consistindo de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência precisa - eterna e infinita [...]” (SPINOZA, 2013, p. 23).

Atributo é definido por Spinoza da seguinte maneira: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (SPINOZA, 2013, p. 13), assim, longe do atributo compreender um predicado ou uma propriedade da substância, compreende aquilo que esta é em si mesma. Em outras palavras, o atributo não existe na substância como uma coisa que se segue da essência desta (numa relação de causalidade), mas como uma coisa que constitui essa essência, e que, portanto, compreende aquilo que a substância é em si mesma.

Segundo Spinoza (2014, p. 41), atributo consiste em “tudo o que se concebe por si e em si, de modo que o conceito não envolva o conceito de qualquer outra coisa.”. Os atributos estão compreendidos entre a substância e os modos, com efeito, distinguem-se dos modos em virtude de serem concebidos por si, assemelhando-se à substância, mas não podendo ser identificados com ela. Os atributos são concebidos por si, mas não subsistem por si, isso os diferencia da substância.

Os atributos, portanto, são infinitos, mas em seu gênero e não de forma absoluta como a substância.

Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

Explicação: Digo absolutamente infinito e não infinito em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação. (SPINOZA, 2013, p. 13).

Os atributos, à medida que são concebidos por si mesmos, são também infinitos. Mas essa infinitude é limitada por seu gênero, por exemplo: os corpos são determinados pela extensão<sup>5</sup> e têm limites nela, mas a própria extensão não possui limites; o mesmo se pode afirmar do pensamento. Então, ambos são infinitos apenas em seu gênero, independentes e irreduzíveis um ao outro, assim como a mente não pode determinar o corpo a agir, o corpo não pode determinar a mente a pensar.

Se os atributos não têm existência separada da substância e se são gêneros que a compõem, então duas substâncias nada têm de comum entre si, pois são constituídas por diferentes atributos. Logo, uma substância não pode ser compreendida pela outra porque seus conceitos não se relacionam, isso significa que uma substância não pode ser causa da outra,

---

<sup>5</sup> Utiliza-se o exemplo dos atributos da extensão e do pensamento, pois são os únicos atributos que, segundo Spinoza, o intelecto humano é capaz de compreender.

nem uma pode ser produzida por outra. Não existe causalidade entre substâncias de diferentes atributos, o efeito é desconhecido porque seu reconhecimento depende da causa e esta é inexistente nessa relação.

Tudo o que existe distingue-se ou pela diversidade dos atributos ou pelas diferentes características das afecções das substâncias, pois todas as coisas são formadas a partir dos atributos e das afecções das substâncias. “Duas ou mais coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diferença dos atributos das substâncias ou pela diferença das afecções dessas substâncias.” (SPINOZA, 2013, p. 17).

Toda substância existe infinitamente, não podendo haver substâncias finitas. Se levarmos em consideração a distinção por meio dos atributos chegaremos a conclusão que, de fato, existe apenas uma substância de mesmo atributo. Se nos atermos, no entanto, às afecções chegaríamos ao mesmo resultado, pois uma vez despida de suas afecções e considerando que é por natureza, primeira, relativamente às afecções as substâncias não poderiam ser distinguidas umas das outras. Com isso, segue-se que existe somente uma substância com um mesmo atributo.

Se existissem várias [substâncias] distintas, deveriam distinguir-se entre si, seja pela diversidade dos atributos, seja pela diversidade das afecções (pela Prop. precedente). Se for somente pela diversidade dos atributos que se distinguem, conceder-se-á então que existe apenas uma do mesmo atributo. Mas se for pela diversidade das afecções, como uma substância é por natureza anterior às afecções (pela Prop. 1), então, se a despojarmos das afecções e a considerarmos em si, isto é (pela Def. 3 e pelo Axioma 6), se a considerarmos verdadeiramente, não poderemos concebê-la distinta de outra, isto é (pela Prop. precedente) não existirão várias [substâncias com mesmo atributo], mas apenas uma. (SPINOZA, 2013, p. 17).

Não podem existir múltiplas substâncias com um mesmo atributo. Como foi dito anteriormente, as substâncias distinguem-se ou por seus atributos ou por suas afecções. Se duas substâncias não têm nada de comum entre si, então uma substância não pode produzir outra, isso porque, possuem atributos diversos. Logo, uma não pode ser causa da outra. Uma vez admitida a causalidade entre as substâncias o seu conhecimento dependeria do conhecimento de sua causa, ou seja, não seria substância pois pela definição 3, substância é aquilo que existe e é concebido por si mesmo, não dependendo, portanto, do conceito de outra coisa para ser formada.

Segue-se, com isto, que existe uma única substância e ela é única e infinita. Se, como foi dito anteriormente, uma substância não pode ser produzida por outra, então ela é causa de si e existirá essencialmente. Assim, toda substância é necessariamente infinita, pois à sua natureza pertence o existir. Se ela existe, existe como finita ou infinita. Ela não pode ser finita, pois deveria ser limitada por uma outra de mesma natureza, que também deveria existir



necessariamente. Desse modo, ocorreriam duas substâncias do mesmo atributo, mas como foi demonstrado isso é um absurdo. Logo, ela existe como infinita. Spinoza explica no escólio da proposição 8 que a causa pela qual uma coisa existe deve estar contida, necessariamente, na natureza e definição da coisa existente ou fora dela.

Se, por exemplo, existem na natureza das coisas, vinte homens (que, para maior clareza, suponho existirem juntos, sem que outros tenham existido antes), não será suficiente (para dar razão a que existam vinte homens) mostrar a causa da natureza humana em geral; será necessário, além disso, mostrar a causa pela qual não existam nem menos nem mais que vinte; pois (pelo item 3), deve necessariamente haver uma causa pela qual cada um deles existe. Mas essa causa (pelos itens 2 e 3) não pode estar contida na própria natureza humana, uma vez que a definição verdadeira de homem não envolve o número vinte. Por isso (pelo item 4), a causa pela qual existem esses vinte homens e, conseqüentemente, pela qual cada um deles existe, deve necessariamente existir fora de cada um deles. Portanto, deve-se concluir, de maneira geral, que todas as coisas, cuja natureza é tal que possam existir diversos indivíduos, devem precisar necessariamente de uma causa exterior para existir. Mas, como (conforme já se mostrou neste esc.) à natureza de uma substância pertence o existir, sua definição deve envolver sua existência necessária e, como conseqüência, sua existência deve ser concluída exclusivamente de sua própria definição. (SPINOZA, 2013, p. 21).

A substância existe por sua própria natureza, pois, não podendo ser produzida por outra, é causa de si mesma. Isso se evidencia pela ideia de *causa sui* contida na definição 1, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.

A proporção da realidade de um ser é dada pela proporção de atributos que o constituem, como descrito na proposição 9 da parte I: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem” e corroborado pela definição 4, que compreende atributo como aquilo que constitui a essência da substância. Por conseguinte, uma substância absolutamente infinita é um ser absolutamente infinito porque deve ser constituído por infinitos atributos infinitos em seu gênero ou realmente distintos, não podendo haver várias substâncias absolutamente infinitas, isto é, várias substâncias de mesma natureza.

Seguindo a trilha da ordem da *Ética*, infere-se que é inerente à substância ser idêntica, autoproductora, única e necessária. Não sendo possível afirmar a existência de um pluralismo substancial, a tese sustentada no sistema spinozista é a do monismo substancial, cuja demonstração está ligada à de sua infinidade e pode ser compreendida da seguinte maneira: Se a substância não pode ser concebida senão por si mesma, é porque não pode existir senão por si mesma, já que “à natureza de uma substância pertence o existir” (SPINOZA, 2013, p. 19), isto é, a substância existe em si e por si e não pode ser produzida por outra substância da qual se tornaria dependente, portanto, não pode existir senão como infinita, dado que a coisa finita é limitada por outra de mesma natureza e como já vimos, isso não é possível ocorrer.

Spinoza identifica a substância com Deus, buscando demonstrar a sua existência a partir da sua essência. Para isso é necessário apresentar provas para a dedução da existência de Deus e ele o faz na proposição 16 seguindo a seguinte ordem: Deus é substância. A existência da substância é inerente à sua essência, disso segue-se que é inconcebível a inexistência de Deus; não é possível conceber qualquer razão ou causa por meio da qual a existência de Deus seja retardada ou inibida, logo, Deus existe necessariamente; a existência de seres finitos pressupõe, necessariamente, a existência do Ser infinito; na medida em que é atribuído a um ser mais realidade e existência de acordo com seu nível de potência, o Ser que, existe em si e por si e que possui uma infinidade de atributos, existe necessariamente.

Dadas as provas da existência de Deus, na proposição 14 o autor demonstra a identificação da substância com Deus ao afirmar expressamente que não pode existir nenhuma substância além de Deus. A dedução dessa proposição ocorre como descrito a seguir:

Como Deus é um ente absolutamente infinito, do qual nenhum atributo que exprima a essência pode ser negado (pela def.6), e como ele existe necessariamente (pela prop.11), se existisse alguma substância além de Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus e existiriam, assim, duas substâncias de mesmo atributo, o que (pela prop.5) é absurdo. Portanto, não pode existir e, conseqüentemente, tampouco pode ser concebida nenhuma substância além de Deus. Pois, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente ser concebida como existente. Mas isso (pela primeira parte dessa dem.) é absurdo. Logo, além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância. C.Q.D. (SPINOZA, 2013, p. 29 e 31).

Portanto, há uma única substância absolutamente infinita e, visto que nenhum atributo de substância permite concebê-la como divisível, a substância absolutamente infinita é indivisível, donde se segue que “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido” (SPINOZA, 2013, p. 31). Por conseguinte, se todas as coisas são causadas por Deus e existem em Deus, podemos concluir que da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto divino). A causalidade livre, necessária e imanente exprime a essência do absoluto.

Antes, contudo, de procedermos a explicação sobre a relação entre a substância e os modos, resta-nos completá-la com a inclusão de uma identificação efetuada por Spinoza, quando utiliza Deus, Substância e Natureza como definições equivalentes.

A equivalência estabelecida por Spinoza entre os termos Deus, Substância e Natureza, é reflexo da sua intuição fundamental do Deus sive natura, compreendida a partir das proposições 14 e 15 da parte I, que afirmam que Deus é a única substância e que não existe nada na realidade que não exista em Deus e tenha sido concebido por ele, coadunando, assim, Deus e Natureza.

Através da teoria do monismo substancial e da multiplicidade dos modos, Spinoza explicava a relação entre o Ser infinito e os seres finitos, dito de outra forma, buscava mostrar como procede da substância única e infinita a diversidade dos modos finitos. A solução para tal questão dá-se através do conceito de atributo, pois é da heterogeneidade dos atributos que procedem os múltiplos modos.

### 1.3 Da natureza dos modos finitos

As coisas singulares ou, o que é o mesmo, os modos são expressões determinadas dos atributos divinos. O corpo é apenas expressão da extensão (atributo divino), como a ideia é apenas expressão do pensamento infinito. A existência modal não é autônoma, existe a partir de outra coisa e é compreendida como acidente.

A partir da proposição 16 da parte I da *Ética* Spinoza demonstra, mais detidamente, a atuação da potência absoluta de Deus. Explicando que Deus age exclusivamente pela necessidade de sua natureza, não podendo ser coagido a agir por nada, nem por ninguém, isto é, Deus é explicado como causa livre. A natureza de Deus é perfeita e absoluta e a ela não pertence a vontade. Nas proposições 16 a 36 é possível notar um estudo mais detalhado acerca dos modos, por isso é necessário deixar clara a definição de modo estabelecida por Spinoza: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa por meio da qual é também concebido.” (SPINOZA, 2013, p. 13).

A teoria desenvolvida por Spinoza acerca dos modos deve abranger tudo aquilo que existe necessariamente de uma dada causa eficiente (nesse caso Deus), já que o que existe por sua essência e definição são o próprio Deus e seus atributos, restando aos modos a atribuição de algo que não se autoproduz, isto é, que são efeitos de uma causa da qual também necessitam para existir. O modo é aquilo que é e se concebe em outro, não podendo existir sem aquilo do qual é modalidade. Segue-se disso que, o modo é produto de uma relação de dependência ontológica com a substância.

Os modos são produtos da substância infinita de Deus e existem nele. Disso segue-se que Deus, de acordo com a proposição 18, é causa imanente e não transitiva de todas as coisas. Contudo, os modos diferem-se da substância por sua essência não envolver existência infinita e necessária, ao contrário, sua existência é limitada e dotada de duração, como explica Spinoza (2014, p. 79) a Meyer na *Carta 12*:

Chamo de Modos [...] as afecções de uma substância, e sua definição, não sendo aquela de uma substância, não pode envolver existência. Eis porque, embora os

Modos existam, podemos concebê-los como não existentes; de onde se segue que, se considerarmos apenas a essência dos modos, e não a ordem de toda a natureza, não podemos concluir, pelo fato de existirem presentemente, que existirão na sequência ou que não existirão anteriormente. Por isso se vê claramente que concebemos a existência dos Modos como inteiramente da existência as Substância. De onde se tira a diferença entre eternidade e duração; sob o conceito de duração só podemos conceber a existência dos modos; ao passo que o de Substância é concebido como eternidade, quer dizer, como uma fruição infinita da existência do ser.

A existência de Deus é dotada de uma continuação indefinida. Os modos não são causa de si mesmos, são causados por Deus ou, o que é o mesmo, pela natureza naturante já que pertencem a chamada natureza naturada – não nos ocuparemos de explicar essa distinção na concepção de natureza, pois a faremos adiante no momento oportuno – e possuem existência limitada no tempo.

A teoria dos modos de Spinoza compreende o modo infinito imediato, o modo infinito mediato e os modos finitos, ou seja, as coisas singulares. Sobre isso, Spinoza estabelece uma escala de perfeição correspondente ao posicionamento que cada um dos tipos de modos ocupa no processo de produção: “Com efeito [...], como se deduz das proposições 21, 22 e 23, o efeito mais perfeito é o que é produzido por Deus imediatamente, e uma coisa é tanto mais imperfeita quanto mais requer causas intermediárias para ser produzidas.” (SPINOZA, 2013, p. 69).

Os modos infinitos imediatos são aqueles que derivam necessariamente da natureza absoluta de Deus ou que resultam da natureza absoluta de qualquer um dos infinitos atributos de Deus, isto é, são os modos que resultam imediatamente de Deus ou de qualquer atributo da substância sem a influência de outras circunstâncias ou causas exteriores, como explica Spinoza (2013, p. 45), na proposição 21 da parte I da *Ética*:

Se negas isso, concebe, se possível, em um atributo de Deus, algo que se siga de sua natureza absoluta e que seja finito e tenha existência ou duração determinada, como, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento. Ora, o pensamento, uma vez que se supõe ser um atributo de Deus, é necessariamente (pela Prop. 11) infinito por sua natureza. Entretanto, enquanto tem a ideia de Deus, supõe-se que ele é finito. Ora (pela Definição 2), não se pode concebê-lo como finito, a não ser que seja limitado pelo próprio pensamento. Mas não pode ser limitado pelo próprio pensamento enquanto constitui a ideia de Deus, pois, enquanto tal, supõe-se que seja finito. Portanto, ele é limitado pelo pensamento, enquanto este não constitui a ideia de Deus; pensamento que, entretanto (pela Prop. 11), deve existir necessariamente. Há, assim, um pensamento que não constitui a ideia de Deus e de cuja natureza, como consequência, enquanto pensamento absoluto, não se segue necessariamente a ideia de Deus. (Ele é concebido, pois, como um pensamento que constitui e que não constitui a ideia de Deus). Mas isto é contrário a hipótese. Por isso, se a ideia de Deus, no pensamento, ou alguma outra coisa (não importa o exemplo, pois a demonstração é universal), em algum atributo de Deus, se segue da necessidade da natureza absoluta desse atributo, isso deve ser necessariamente infinito. [...].

Estes modos são eternos<sup>6</sup> e infinitos pela sua causa eficiente, dada a impossibilidade de se demonstrar o contrário, visto eles serem causados pela substância absolutamente infinita ou por atributos infinitos em seu gênero considerados, também, absolutamente. O sentido estabelecido por Spinoza à existência eterna dos modos é o da coisa ter existido sempre; ou seja, nesta proposição a "eternidade" está sendo relacionada com o tempo; trata-se mais especificamente de uma existência sem começo e Deus é causa livre de tudo o que existe porque age apenas segundo a necessidade interna de sua essência; é causa imanente de todas as coisas porque não se separa de seus efeitos, mas, pelo contrário, exprime-se neles e eles o exprimem; e é causa necessária porque sua potência é idêntica à sua essência.

Os modos infinitos mediatos são os que resultam de qualquer atributo de Deus, enquanto é afetado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e é infinita, tal como descrito na proposição 22 da parte I da *Ética*: “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.” (SPINOZA, 2013, p. 47). Ou seja, são os modos que resultam de um atributo de Deus enquanto é afetado por um modo infinito imediato. São infinitos e existem necessariamente em virtude de resultarem de algum atributo divino infinito em seu gênero, mediante alguma modificação que resulta imediatamente da natureza absoluta do mesmo atributo que exista necessariamente e seja infinita como é demonstrado na proposição 23 da parte I da *Ética*:

Com efeito, um modo existe em outra coisa, pela qual ele deve ser concebido (pela def. 5), isto é, (pela prop. 15), ele só existe em Deus e só por meio de Deus ele pode ser concebido. Se, portanto, concebe-se que um modo existe necessariamente e é infinito, cada uma dessas características deve necessariamente ser deduzida, ou seja, percebida, por meio de algum atributo de Deus, enquanto esse atributo é concebido como exprimindo a infinitude e a existência, ou, o que é o mesmo (pela def. 8), a eternidade, isto é (pela def. 6 e pela prop. 19), enquanto esse atributo é considerado absolutamente. Portanto, um modo que existe necessariamente e é infinito deve ter se seguido da natureza absoluta de um atributo de Deus, ou imediatamente (como na prop. 21), ou por meio de uma modificação que se segue da natureza absoluta desse atributo, isto é (pela prop. Prec.), que existe necessariamente e é infinita. C.Q.D. (SPINOZA, 2013, p. 47).

Os modos finitos, por sua vez, são “afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”

---

<sup>6</sup> “Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna. Explicação: Com efeito, uma tal existência é, assim como a essência da coisa, concebida como uma verdade eterna e não pode, por isso, ser explicada pela duração ou pelo tempo, mesmo que se conceba uma duração sem princípio nem fim.” (SPINOZA, 2013, p. 15).

(SPINOZA, 2013, p. 49), isto é, o modo finito são as coisas singulares que percebemos no tempo e no espaço com existência empírica, finita e determinada (SPINOZA, 2013, p. 51). São idênticos às coisas singulares, e a sua existência, a sua ação e o próprio encaminhamento destas não têm origem em sua essência, pois esta não envolve existência.

Por não possuírem a existência necessária, os modos finitos têm uma existência determinada, não podem existir e nem serem determinados a agir senão pela determinação de outra causa além deles mesmos. Esta causa é também finita e tem existência determinada por outra causa além dela mesma; e esta outra causa por sua vez, também possui uma causa finita com existência determinada, que faz com que exista e aja.

Spinoza, nesse ponto, faz referência a uma explicação equivocada feita pela tradição teológica sobre a causa livre que é Deus, ele diz no escólio da proposição 17 da parte I:

Outros julgam que Deus é causa livre porque pode, conforme pensam, fazer com que as coisas- que, como dissemos, se seguem de sua natureza, isto é, que estão em seu poder- não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele. Mas isso é como se dissessem que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não se siga que a soma de seus três ângulos é igual a dois ângulos retos, ou seja, que de uma dada causa não se siga um efeito, o que é absurdo. (SPINOZA, 2013, p. 39).

Segundo Spinoza, Deus não age por vontade e entendimento, nem orientado por fins, pois vontade e entendimento não são atributos de sua essência, mas modos infinitos do atributo pensamento, e a finalidade é uma projeção imaginária da ação humana em Deus. Nada existe fora de Deus e nada pode incitá-lo ou coagi-lo a agir, uma vez que sua ação não é senão a manifestação necessária de sua essência. De todas as coisas que existem só ele age exclusivamente pela necessidade da sua natureza.

Os modos finitos corporais (corpos), isto é, os indivíduos são constituídos por relações de movimento e repouso. Os modos finitos psíquicos (as mentes) são constituídos por encadeamentos e conexões de ideias. Spinoza demonstra que os modos finitos são determinados a existir e a agir por Deus, enquanto é afetado por uma modificação que é finita e tem existência determinada, quando, na proposição 28 da parte I da *Ética*, diz:

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser concebida a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (SPINOZA, 2013, p. 51).

Constituindo-se as coisas singulares como finitas e com um agir determinado, sua causa eficiente não poderia ser a natureza absoluta de Deus ou a natureza absoluta de algum atributo seu, pois o que resulta imediatamente da natureza absoluta de Deus ou de um atributo

divino é eterno e infinito. Contudo, Deus é a causa eficiente de todas as coisas que existem e tudo o que existe, existe em Deus; logo, os modos finitos só podem ter como causa eficiente Deus ou algum atributo seu. Mas como explicar isso? Spinoza faz distinção entre dois tipos de causalidade própria à substância ou Deus, a saber: a causalidade imediata (aquela na qual Deus age sem a influência de outras circunstâncias, sendo, pois, considerada aí como causa próxima de tudo que produz) e a causalidade mediata (na qual há a influência de outra coisa além da ação divina).

Em outras palavras, na causalidade imediata as coisas resultam necessariamente da natureza absoluta de Deus ou da natureza absoluta de algum atributo seu, independentemente de todas as outras circunstâncias. Na causalidade mediata Deus é a causa indireta, pois as coisas resultam de algum atributo divino não considerado absolutamente e sim com a influência de outras coisas. Assim, é possível afirmar que as coisas singulares (particulares) não podem agir sem Deus ou fora dele, porque Deus age somente segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém.

Portanto, Deus é causa eficiente das coisas que existem e podem ser compreendidas pelo intelecto divino. Ele é, absolutamente, causa primeira, pois nada existe anterior a ele (Deus se autoproduz) e é causa de todas as coisas por ele mesmo e não por acidente. A verdade e a essência formal das coisas são o que são porque elas assim existem no intelecto divino. Por isso, o intelecto, enquanto concebido como constituindo a essência de Deus é, causa das coisas, tanto da sua essência como da sua existência.

Dito isto, passemos a distinção feita por Spinoza acerca do termo *Natureza*<sup>7</sup> para explicar a relação de causalidade existente entre Deus e os modos finitos – relação esta

---

<sup>7</sup> A fim de melhor compreender o que Spinoza entende por *Natureza*, quer do ponto de vista da natureza naturada, quer sob a perspectiva da natureza naturante, convém atentar para a síntese detalhada apresentada por Deleuze (2002, p. 94), no glossário de sua obra, intitulada *Espinoza, filosofia prática*, a saber: “A natureza dita naturante (como substância e causa) e a natureza dita naturada (como efeito e modo) estão vinculadas por uma mútua imanência: por um lado, a causa permanece em si mesma para produzir; por outro o efeito ou produto permanece na causa (Ética, I, 29, esc.). Essa dupla condição permite falar da natureza em geral, sem outra especificação. O naturalismo é aqui o que vem preencher as três formas de univocidade: univocidade dos atributos, em que os atributos, sob a mesma forma, constituem a essência de Deus como natureza naturante e contém as essências dos modos como natureza naturada; univocidade da causa, em que a causa de todas as coisas se diz de Deus como gênese da natureza naturada, no mesmo sentido que é causa de si, como genealogia da natureza naturante; univocidade de modalidade, em que o necessário qualifica tanto a ordem da natureza naturada como a organização da natureza naturante. Quanto à ideia de uma ordem da natureza naturada, devemos distinguir vários sentidos: 1º) a correspondência entre as coisas nos atributos diferenciados; 2º) o andamento das coisas em cada atributo (modo infinito mediato e modos finitos); 3º) a conveniência interna de todas as essências de modos umas com as outras, como partes da potência divina; 4º) a composição das relações caracteriza os modos existentes segundo a essência composição que se efetua conforme leis eternas (um modo existindo sob a sua relação compõem-se alguns outros, e a sua relação ao contrário pode ser decomposta por outras: trata-se pois, ainda, de uma ordem interna, mas de conveniências entre existências (Ética, II, 25, esc.; V, 18, esc.)); 5º) Os encontros exteriores entre modos existentes, que se realizam progressiva e independentemente

indispensável para compreendermos a natureza dos modos finitos. Na obra de Spinoza, a natureza é demonstrada sob duas perspectivas: natureza naturante e natureza naturada. Na primeira parte da *Ética (de Deo)*, o autor retrata a relação existente entre natureza naturante e natureza naturada ressaltando a necessidade dos efeitos do ser absolutamente infinito. É importante que essas ideias fiquem claras e nada mais esclarecedor, nesse caso, que as próprias palavras do autor. Spinoza, no escólio da proposição 29 da parte I da *Ética*, explica o que se deve compreender por natureza naturante e natureza naturada:

Por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidos. (SPINOZA, 2013, p. 53).

Há, assim, duas maneiras de ser e de existir: a da substância e seus atributos (existência em si e por si) e a dos modos da substância (existência em outro e por outra). A essa segunda maneira de existir, Spinoza dá o nome de modos da substância. Os modos ou modificações são efeitos necessários produzidos pela potência dos atributos divinos. À substância e seus atributos, enquanto atividade infinita que produz a totalidade do real, Spinoza dá o nome de Natureza Naturante. À totalidade dos modos produzidos pelos atributos, dá o nome de Natureza Naturada.

A causa imanente faz com que Natureza Naturante e Natureza Naturada sejam vistas em sua totalidade, como uma unidade eterna e infinita: Deus. Daí a expressão espinosana: *Deus sive Natura* (Deus ou Natureza). Ideias e corpos ou mentes e corpos, são modos finitos imanentes à substância infinitamente infinita, exprimindo-a de maneira determinada segundo a ordem necessária que rege todos os seres do universo. Suas essências e potências são efeitos dos atributos divinos, através dos modos infinitos, e suas existências são efeitos da conexão de causas necessárias que constituem a ordem universal de Natureza Naturada.

Tudo o que existe, portanto, possui causa determinada e necessária para existir e ser tal como é. É da essência dos atributos causar necessariamente as essências e potências de todos os modos e da essência dos modos infinitos encadear as séries causais de ideias e de

---

da ordem de composição das relações, trata-se agora de uma ordem extrínseca, que é a do inadequado: ordem dos encontros, “ordem comum da natureza”, que se diz “fortuita”, porque não segue a ordem racional das relações que se compõem, mas não deixa de ser necessária, visto que obedece às leis de um determinismo interno operando gradualmente; (Cf. II, 29, cor. e II, 36), onde se afirma existir uma ordem do inadequado.”



corpos que dão existência aos modos finitos. Não há contingência no universo. Tudo o que existe, existe pela essência e potência necessária dos atributos e modos de Deus.

Deus (substância) é causa de si, mas também de toda a infinidade das coisas existentes, pois o ato pelo qual o mundo é por ele produzido é o mesmo ato pelo qual ele se autoproduz. Nisso consiste a ideia spinozana de causalidade imanente. A substância única é autoprodutora e produtora de toda realidade, mas existe uma distinção essencial entre o todo (Natureza) e as partes (que se constitui a partir do todo). Isto é, a substância é causa de si, diferente dos modos que dela dependem para existirem e são partes de sua existência infinita. Mas esse processo de dependência dos modos em relação a substância não nos permite pensá-la separada do mundo. A substância é causa imanente do mundo e este o exprime. Ou, dito de outra forma, os modos exprimem a natureza absoluta dos atributos divinos.

Para compreender a atividade imanente desenvolvida por Spinoza, é necessário desvincular-se da ideia de transcendência e hierarquia, pois estas conferem à causalidade – constituinte do movimento imanente – caráter subordinativo e extrínseco, fazendo com que o sentido dessa atividade se restrinja ao de uma relação de poder. Chauí (1983, p. 70-71) afirma que:

A imanência é demonstrada em dois movimentos. No primeiro, que culmina na proposição 15 do livro I, é demonstrada a imanência de todas as coisas a Deus. No segundo, cujo ponto culminante é a proposição 18 desse mesmo livro, é demonstrada a imanência de Deus a todas as coisas. O primeiro tem como eixo a essência divina; o segundo, a potência divina.

Isto é, ao mesmo tempo em que a realidade constitui a essência de Deus, ele constitui a essência de todas as coisas, pois, como firma Spinoza (2013, p.31), na proposição 15, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, reafirmando sua tese de potência absoluta. Além disso, a causa imanente nada produz fora de si mesma, sendo seus efeitos produtos internos dela mesma e sendo esta destituída de intelecto onisciente e vontade onipotente, tornando lícito compreendê-la, como afirma Chauí (1983, p. 71), como “causa eficiente universal e livre”. Ainda de acordo com a autora,

Na causa eficiente imanente concentram-se todas as determinações da potência divina: a produção necessária (de tipo dinâmico e lógico-matemático), a produção interna (de tipo emanativo), a produção livre (que exclui a subordinação da potência infinita a uma vontade e a um intelecto criadores), a produção universal ou absoluta (porque a produção de todas as coisas é idêntica à autoprodução da substância) e a produção afirmativa (porque exclui tanto a fusão quanto a exterioridade entre causa e efeito). (CHAUÍ, 1983, p.71).

Dessa forma, há de se ter em conta que, embora a causa eficiente não se separe de seus efeitos, pois estes são a manifestação de sua essência, existe diferença entre eles. Tal

diferença reside na relação ontológica entre infinito e finito, na qual não é possível a conversão da Substância em modos nem o contrário.

O que se infere dessas duas definições é que tornou-se crucial para Spinoza distinguir as duas dimensões da Natureza, e esta distinção reside nas afecções, as quais dizem respeito aos atributos de Deus e não diretamente ou imediatamente a Deus. Deus é natureza naturada no sentido de que ele, enquanto causa imanente, exprime-se nos modos, muito embora, a essência dos modos seja apenas grau da potência divina; com efeito, diz Spinoza (2013, p.93), “as coisas singulares não podem nem existir nem ser concebidas sem Deus, e, no entanto, Deus não pertence à sua essência”, visto terem estas uma dependência em relação à causa produtora – que existe em si e por si é concebida (Cf. def. 3, parte I da *Ética*), logo, a essência do homem, por exemplo, é grau de potência, parte da potência divina (Cf. a parte IV da *Ética*).

Por conseguinte, afirma Spinoza (2013, p. 55), na proposição 31 da parte I: “Um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante”. Por esse motivo o intelecto, o entendimento, o desejo, a vontade, enfim, tudo o que pode ser tido ou entendido como afecção “é tão somente um certo modo do pensar”, que por sua vez só pode existir e ser determinado a agir devido a uma causa livre, e esta não é outra coisa senão Deus. “Por consequência, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência” (SPINOZA, 2013, p. 63). Nesta definição, portanto, é reafirmada aquela identidade entre a essência e a potência, cuja relação é necessária e fundamental para a existência de todas as coisas.

Em resumo, o que marca a transição da substância absolutamente infinita para os modos finitos é o fato de a substância ser essencialmente uma potência. Devemos entender o termo potência, não como uma virtude reciclável, mas como atuação causal inesgotável, através da qual a substância é determinada exclusivamente por sua essência a produzir em si mesmo infinitas coisas de infinitos modos.

Dentre os modos finitos, a compreensão do homem é a que vai nos interessar para o desenvolvimento deste trabalho, na medida em que compreende os atributos inteligíveis e nos permite conhecer a articulação da substância com os modos. O homem não é resultado de uma união substancial, mas, é resultado de modos que exprimem o mesmo ser, estes modos são: o corpo e a mente.

Por se tratar de um modo finito, cumpre observar que a sua essência não envolve existência necessária, pois o homem não é causa de si mesmo. Neste caso, ele deve necessariamente ser concebido e existir por outro além dele mesmo, ou seja, o modo finito, em razão de sua finitude, não pode determinar por si mesmo a sua existência. Nas palavras de Spinoza (2013, p. 81): “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista.” O que concederá existência a natureza humana são os atributos, donde resulta necessariamente que a essência do homem é constituída por modificações definidas dos atributos divinos.

Além disso, os modos finitos se situam numa contínua rede de relações de interdependência com outros seres finitos. Essas relações podem ocorrer tanto como favorecimento quanto como empecilho para a potência de agir, fazendo com que essa potência sempre seja exercida por meio de um esforço (conatus). É necessário atentar para o sentido em que Spinoza trabalha a noção de conatus em sua obra, pois não se trata de um ato penoso por meio do qual o indivíduo busca atingir uma finalidade, mas de um vigor inerente à sua própria natureza. Gleizer (2011, p.30) considera que “o termo “esforço”, que se aplica indiscriminadamente às essências de todas as coisas (sejam elas materiais ou mentais, simples ou complexas), indica apenas aquela produção necessária de efeitos num contexto de interação com o mundo circundante”. Tomaremos, então, como fio condutor do nosso trabalho, a concepção do conatus enquanto essência humana e princípio de autoconservação e auto-expansão.

#### **1.4 A caracterização do conatus**

Todas as coisas singulares são modos pelos quais a potência de Deus é expressa de forma definida e determinada e por meio da qual existe e age. Na proposição 6 da parte III, da *Ética*, Spinoza introduz o conceito do conatus (termo latino que significa esforço) ao afirmar que: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (SPINOZA, 2013, p. 173). O esforço (conatus) de cada coisa singular atua para garantir e manter sua existência. Logo, se não existe nela mesma nada que a possa destruir, todo seu esforço ocorrerá no sentido de se opor a tudo que ameace a sua existência. O esforço de cada coisa tende indefinidamente por se conservar na existência.

O conatus, que determina a ação e o pensamento, define a potência atual da coisa e esse esforço não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido, visto que, é um tempo determinado pela duração do esforço, enquanto este não seja destruído por nenhuma causa exterior.

O conatus, portanto, é a potência que determina individualmente todas as coisas singulares, podendo ora aumentar, ora diminuir conforme a maneira com que cada singularidade se relaciona com as outras singularidades, ao tentar garantir sua existência. A intensidade do conatus, ou seja, da força de existir e agir, diminui se a singularidade for afetada de forma que seu conatus seja repellido, e aumenta se ela for afetada por singularidades que compõem sua potência de existir e agir. Assim: “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”. (SPINOZA, 2013, p. 177)

As afecções que ocorrem no corpo devido à ideia que temos dos outros corpos podem aumentar ou diminuir nossa potência de agir, ou nosso conatus. Quando somos causas inadequadas das afecções somos coagidos pelas afecções tornando-nos passivos a elas. Isto é, enquanto nossa mente possui ideias adequadas ela é ativa, ao contrário, se possui ideias inadequadas é passiva às afecções.

Uma vez que todas as coisas devem perseverar no seu ser, tendendo sempre para a autoconservação, Spinoza (2013, p. 177) afirma:

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

Com isso, é possível considerar que a mente sofre grandes e constantes mudanças, através das quais se explicam a alegria, a tristeza e o desejo, designadas por Spinoza como as três emoções básicas e provedoras de todas as demais. Nas palavras de Spinoza (2013, p. 177) “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.”

O desejo, por sua vez, é a própria essência do homem, concebido como determinado a fazer algo por alguma afecção; é um apetite do qual se têm consciência. No que se refere à alegria esta é caracterizada pela presença de excitação e contentamento, enquanto a tristeza é caracterizada pela presença de dor e melancolia. Os afetos da excitação e da dor surgem

quando o corpo é afetado parcialmente pela alegria e tristeza, respectivamente. Os afetos do contentamento e da melancolia, por sua vez, surgem quando o corpo é afetado na sua totalidade pela alegria e tristeza, respectivamente.

Quando nosso corpo é afetado de alguma forma, necessariamente, a mente também é afetada temporariamente. A mente, por sua vez, irá se esforçar para imaginar algo que aumente seu conatus; quando a mente é afetada imagina a ideia daquilo que lhe afeta no momento atual e é justamente esta ideia que proporciona o fortalecimento ou o enfraquecimento do conatus. Por isso a mente se esforça para imaginar outra paixão que destrua aquela que enfraqueça seu conatus, repugnando imaginar aquilo que diminui sua potência de agir.

[...] durante todo o tempo que a mente imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir de nosso corpo, o corpo estará afetado de maneiras que aumentam ou estimulam a potência de agir e, conseqüentemente, durante esse tempo, a potência de pensar da mente é aumentada estimulada [...] (SPINOZA, 2013, p. 181).

Algo de semelhante ao objeto que afeta a outros pode nos afetar da mesma forma, explicando melhor, quando algo nos traz alegria isso nos faz amar tal objeto, mas, ao contrário, quando nos traz tristeza, faz-nos odiar o objeto que reputamos ser causa desta. A mente considerará o objeto da mesma forma que outrora fora afetada. Ora, se no passado o objeto causara tristeza, tal afecção de ódio irá permanecer na mente.

Simplesmente por termos considerado uma coisa com um afeto de tristeza ou de alegria, afeto do qual essa coisa não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la. Com efeito, resulta, simplesmente por isso que a mente, ao imaginar, mais tarde, essa coisa, é afetada de um afeto de alegria ou de tristeza[...]. Compreendemos, assim, como pode ocorrer que amemos ou odiemos certas coisas sem que saibamos a causa, mas apenas por simpatia ou por antipatia[...] (SPINOZA, 2013, p.183).

Uma coisa qualquer pode ser acidentalmente causa de alegria, de tristeza ou de desejo. Só porque imaginamos que uma coisa tem algum traço semelhante a um objeto que afeta habitualmente a alma de alegria ou de tristeza, ainda que esse traço, pelo qual o objeto se assemelhe, não seja a causa eficiente daquelas afeições, amamos ou odiamos essa coisa.

Para manter a potência, o nosso conatus, esforçamo-nos para imaginar tudo aquilo que nos conduz à satisfação, enquanto pelo mesmo processo procuramos rejeitar tudo aquilo que nos traz tristeza ou desalento. Afirmamos através de nós mesmos e da coisa amada, tudo aquilo que imaginamos e que seja capaz de afetá-la e de nos afetar de alegria e em negar tudo o que imaginamos e que possa afetá-la ou nos afetar de tristeza.

O conatus, demonstra Spinoza na parte III da *Ética*, é a essência atual do corpo e da mente. Mais do que isso, sendo uma força interna para existir e conservar-se na existência,

apresenta-se como força interna positiva ou afirmativa, intrinsecamente indestrutível, pois nenhum ser busca a autodestruição. Possui, assim, uma duração ilimitada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o destruam. Definindo corpo e alma pelo conatus, Spinoza faz com que sejam essencialmente vida, de maneira que, na definição da essência humana, não entra a morte, pois essa é necessariamente um fator externo a natureza das coisas.

Com isso o conatus, constitui-se como a necessidade da natureza que é a causa pela qual as coisas começam a existir e também a causa pela qual essas coisas perseveram na sua existência. Enquanto causa da existência das coisas, deve ser compreendido sob o aspecto da imanência, pois causa e efeito não se separam, uma vez que, “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (SPINOZA, 2013, p. 15).

O conceito de conatus é explicitado, portanto, como causa eficiente interna e inerente a todos os indivíduos, isto é, causa interna que produz efeitos necessários internos ou externos. Assim, apresentam-se como as características principais do conatus: variabilidade, o conatus é variável, pois pode aumentar ou diminuir de acordo com o exercício das afecções; a indefinição temporal, o conatus não envolve tempo finito, mas indefinido, pois age até que uma causa exterior mais forte o reprima ou o cesse; essência atual, o conatus é a essência atual de cada coisa, pois só pode ser destruído por uma causa exterior.

Há que se observar que sobre a teoria do conatus se funda toda a teoria da afetividade, bem como a ética e a teoria política de Spinoza. Essa concepção permeia a ontologia da potência desenvolvida na primeira parte da *Ética*, que reverbera ao longo de todo o seu sistema, culminando na abordagem política do dinamismo causal da substância divina com as essências das coisas finitas, que produzem efeitos de acordo com seu grau de potência. Com isso, admite-se que todas as coisas são dotadas de uma potência de agir.

De forma isolada, como vimos, cada coisa esforça-se tanto quanto pode (em tempo indefinido) por perseverar no seu ser. Porém, as coisas finitas não existem isoladamente, estão situadas no mundo e como tal só podem existir com o concurso de outras coisas finitas com as quais estabelecem relação causal, favorecendo ou prejudicando o pleno exercício de sua potência de agir.

Isso significa dizer que o ser humano é uma singularidade individual por sua própria essência, por isso, seu conatus não é uma inclinação ou uma tendência virtual ou potencial, mas uma força que está sempre em ação. Logo, a essência de um ser singular é igual a sua atividade e esta engloba todas as operações e ações que realiza para manter-se na existência e

essas ações são logicamente anteriores ao juízo de valor que fazemos das coisas quando as classificamos em certas ou erradas, boas ou más, irracionais ou racionais, etc.. Dessa forma, os apetites (no corpo) e as volições (na mente), que constituem os desejos humanos são os aspectos atuais do conatus e, por isso mesmo, são causas eficientes determinadas por outras causas eficientes. Do conatus decorre, portanto, a definição spinozana da essência do homem, cf. Def. 1 das Definições dos Afetos: “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira.” (SPINOZA, 2013, p. 237). É na concepção de conatus aliada à potência, que se constitui o cerne da teoria política de Spinoza da qual trataremos mais especificamente nos capítulos que se seguem.

## Capítulo 2

### A Política e as multidões, segundo Benedictus de Spinoza

No presente capítulo, buscaremos apresentar as linhas gerais do pensamento político de Spinoza, identificando os fundamentos do Estado, apontando especialmente para a relação entre direito natural e direito civil, utilizaremos para isso as obras *Tratado Político* e os capítulos de XVI a XX do *Tratado Teológico Político*. Em seguida, traremos para a discussão as diferenças existentes entre a concepção política de Hobbes e Spinoza, fazendo uso da obra *Leviatã*, de Hobbes, além da *correspondência 50* de Spinoza a Jarig Jelles, de 1674, onde essa diferença é posta de forma clara. Tal abordagem é imprescindível, na medida em que, versando sobre a concepção de Spinoza sobre o direito natural, dentre outras coisas, insere-o no cenário das discussões contratualistas modernas, além de apontar para sua postura singular sobre a função do referido direito no Estado civil. Por fim, apresentaremos conceitualmente a ideia de multidão, por entender que esta possui grande importância para a compreensão do percurso que o filósofo holandês faz da ética à política.

Com o intuito de promover a boa compreensão do leitor e o alcance do objetivo proposto, este capítulo é composto por três tópicos e seus respectivos subtópicos intitulados e enumerados tais como se segue: 2.1 O pensamento político de Benedictus de Spinoza; 2.2 Direito natural e direito civil e 2.2.1 A diferença entre direito natural e direito civil em Hobbes e Spinoza; 2.3 Multidão e 2.3.1 A concepção de multidão no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado Político*.

#### 2.1 O pensamento político de Benedictus de Spinoza

No final do capítulo anterior procuramos, dentre outras coisas, demonstrar como se dá a dinâmica da Substância com os modos finitos, mostrando que, por natureza, possuem de forma essencial o conatus, por meio do qual gerenciam suas potências buscando conservá-las. Isso significa o que, de forma individual, cada ser pode fazer em prol da sua própria existência, isto é, elevar seus níveis de cognição, alcançar o domínio das paixões e a compreensão de si mesmo e do mundo.

Ao falar em “domínio das paixões” é preciso deixar claro que este é um processo que reflete o exercício da racionalidade e que isso é correlato da autonomia, portanto, do que Spinoza vai chamar de liberdade. O tema da liberdade, no entanto, é tomado como



controverso quando associado ao tema da necessidade – o que gera imenso problema de interpretação – e que, por isso, deve ser esclarecido antes das considerações sobre a política spinozana.

Assim, tomemos como ponto de partida a definição sete da primeira parte da *Ética*, onde o autor declara: “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.” (SPINOZA, 2013, p. 13). Antes, porém, de passarmos à explicação, vale relembrar o seguinte trecho da *carta 58* de Spinoza a Schuller:

[...] chamo de livre uma coisa que é e age pela exclusiva necessidade de sua natureza; coagida, aquela que está determinada por uma outra a existir e a agir de uma certa maneira determinada. Deus, por exemplo, existe livremente, ainda que necessariamente, porque existe pela exclusiva necessidade de sua natureza. [...] Vós bem o vedes, não faço consistir a liberdade em um decreto, mas numa livre necessidade. Mas desçamos às coisas criadas<sup>8</sup>, que são todas determinadas a existir por causas exteriores e a agir de um modo determinado. Para tornar isso claro e inteligível, concebamos uma coisa muito simples: uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento e, tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma certa causa externa. [...] toda coisa singular é, necessariamente, determinada por uma causa exterior a existir e a agir de uma certa maneira determinada. (SPINOZA, 2014, p. 242-243).

Com isso, vemos que necessidade não é uma antinomia da liberdade, são ideias concordantes e complementares, pois a liberdade não é a indeterminação que precede uma escolha contingente<sup>9</sup> nem é a indeterminação dessa escolha. A liberdade é a manifestação espontânea e necessária da força ou potência interna da essência da substância (no caso de Deus) e da potência interna da essência dos modos finitos (no caso dos humanos). Dito de outra forma, Spinoza chama liberdade a necessidade intrínseca, ou seja, a determinação que tem por causa a própria essência. Donde resulta que a noção de liberdade empregada pelo autor, nada tem a ver com a noção de livre arbítrio e com a de contingência, e que o conceito que lhe é antitético é o de coação, isto é, de determinação extrínseca. De posse disso,

---

<sup>8</sup> A expressão “criadas” aparece nesse momento pois trata-se de uma citação direta em que o autor optou por assim traduzir o termo. No entanto, é importante lembrar que o termo criação não é utilizado por Spinoza em seu sistema, pois, por se tratar de um sistema imanente o termo empregado pelo autor é “produção”.

<sup>9</sup> Possibilidade e contingência são termos que precisam ser apresentados para que a compreensão da relação entre liberdade e necessidade seja entendida de forma clara. Conforme Chauí (2006, p. 118-119): Chamamos de possível, explica Espinosa, aquilo que vemos acontecer, mas desconhecemos as causas verdadeiras e necessárias de sua produção. O possível é nossa ignorância quanto à causa de alguma coisa. Chamamos de contingente, explica o filósofo, aquilo cuja natureza é tal que nos parece que tanto poderia existir como não existir, pois desconhecemos a essência da coisa e não sabemos se deve ou não existir. O contingente é nossa ignorância quanto à essência de alguma coisa. O possível e o contingente são, pois, meramente subjetivos.”

compreende-se a liberdade não como uma propriedade do sujeito, mas como um estado do ser.

Com base em todas as demonstrações desenvolvidas por Spinoza referentes ao tema da liberdade, segue-se a compreensão de que distinções antagônicas tradicionais como, por exemplo, a oposição entre produção por natureza e por vontade, e por necessidade e liberdade, não são admitidas no sistema spinozano. De acordo com a filosofia de Spinoza, o que se admite como verdadeira distinção é a que existe no interior da própria noção de necessidade, isto é, uma coisa pode dizer-se necessária pela essência, ao passo que outras são necessárias pela causa. Há que se ter claro, no entanto, que Spinoza esclarece nominalmente essa distinção própria da noção de necessidade, quando afirma ser Deus um ser necessário por sua própria natureza ou por sua essência, enquanto os seres finitos são seres necessários pela causa, pois são efeitos imanentes da potência necessária de Deus.

A liberdade não é, pois, escolha voluntária, tampouco resultado de uma incausalidade, assim como a necessidade não é mandamento externo que força a existência e uma ação que contrarie a essência do indivíduo. Isto significa que uma política conforme à natureza humana, tal qual Spinoza propõe, só pode ocorrer num estado que propicie o exercício da liberdade, tendo, com isso, um critério seguro para avaliar a melhor forma de governo.

Com relação a seu pensamento político, Spinoza afirma que os homens vivem em sociedade e a força de cada um é aumentada por sua associação. Antes de adentrarmos a essa questão, cerne principal deste capítulo, apresentaremos o contexto no qual se desenvolve a política spinozista, ressaltando os principais conceitos que sua teoria encerra.

A obra política de Spinoza é produzida no contexto da guerra civil na Inglaterra, após o ‘surgimento’ de duas obras fundamentais para o pensamento político da pós-Renascença, a saber, *Do direito de guerra e paz*, de Grotius, e *Leviatã*, de Hobbes. Em termos de estilo e estrutura, Spinoza deve referência a Maquiavel, que com suas obras, *O Príncipe* e *os Discursos*, inspirou tais aspectos no seu *Tratado Político*.

Observando a tradição filosófica política, o autor declara que os filósofos nada mais fizeram que propor modelos quiméricos de bons governantes, virtuosos e amados, não estabelecendo fronteira suficientemente clara entre as qualidades privadas e públicas dos indivíduos e das instituições políticas, respectivamente. Toda a tradição pensou a política de forma idealizada, admitindo a eternidade dos valores morais e construindo uma política

inaplicável, o que contraria categoricamente o sentido original da política: ciência de aplicações práticas. Por isso, afirma que os filósofos:

[...] nunca tenham concebido política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária. Como, por conseguinte, se crê que em todas as ciências que têm aplicação, mormente a política, a teoria é discrepante da prática, considera-se que não há ninguém menos idôneo para governar uma república do que os teóricos ou filósofos. (ESPINOSA, 2009, p. 05-06).

Consecutivamente à explicação do autor, podemos inferir que um político, muito mais que sabedoria, precisa de habilidade. Pois a experiência lhe mostra que não é possível lutar contra os vícios humanos, logo, não é possível, como diz Espinosa (2009, p.06), “tratar dos assuntos públicos segundo as mesmas regras da piedade que tem um homem particular”. Compreender isso significa falar de política sem afastar-se da prática, que, segundo o autor, é o que garante sua aplicabilidade.

Sobre a política, Spinoza escreve duas obras: *Tratado Teológico Político* e *Tratado Político*, respectivamente. No TTP, a questão mais latente é o tema da liberdade de pensamento e expressão, vista por Hobbes como prejudiciais a *res publica*, pois, a liberdade indiscriminada interfere negativamente na obediência necessária para uma sociedade organizada<sup>10</sup>, daí a necessidade de criação da lei civil. Spinoza, em contraponto a Hobbes, acredita na impossibilidade de limitação interior da liberdade, bem como na imprescindibilidade da liberdade para a instauração de uma República segura e pacífica. Assim, no cenário político moderno do século XVII, as discussões se desenvolvem em direção a avaliação da ordem pública, sobre a qual os referidos autores acreditavam não haver derivação de ordem superior, natural ou divina.

No apêndice da parte I da *Ética*, corroborando tudo que havia sido demonstrado nesta mesma parte, demole-se a ideia que constitui o imaginário teológico do “Deus Monarca”, que rege o mundo de acordo com seu intento e vontade, a isso Spinoza dará o nome de “refúgio da ignorância”<sup>11</sup>; bem como desfaz-se a tese da teologia política de que um

<sup>10</sup> “Cada súdito de um estado estipulou sua obediência à lei civil; por conseguinte, a obediência a lei civil também faz parte da lei natural. A lei civil e a lei natural não são de diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, sendo a lei escrita a lei civil e a não escrita, a natural. O direito natural, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; portanto, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. A lei foi criada então para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira a impedi-los de causar dano uns aos outros e leva-los, ao contrário, a se ajudar mutuamente e se unir no combate ao inimigo comum.” (HOBBS, 2014, p. 213).

<sup>11</sup> No apêndice da parte I da *ética*, Spinoza (2013, p. 69) atribui à doutrina finalista a condição de refúgio da ignorância, conforme a passagem que se segue: “É preciso não deixar de mencionar que os partidários dessa doutrina, os quais, ao atribuir um fim às coisas, quiseram dar mostras de sua inteligência, introduziram um novo modo de argumentação para prova-la, a redução não ao impossível, mas à ignorância, o que mostra que essa

bom governante é aquele desejado por Deus a Sua imagem e semelhança. Nessa medida, Chaui (2001, p.74) indica que “não há fundamento teológico para o Estado”.

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

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

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

Com a tomada de conhecimento da teoria política maquiaveliana, o pensamento político europeu inicia um processo de modificação da antiga ideia do direito natural, pois o escritor florentino demonstra que a convivência em comunidades justas não faz parte da realidade social dos homens, pelo contrário, vivem em sociedades divididas onde “o povo não quer ser mandado nem oprimido pelos poderosos, e estes desejam governar e oprimir o povo” (MAQUIAVEL, 2009, p. 83-84). Além disso, Maquiavel mostra também que o Estado não nasce da razão, nem do sentimento natural de justiça, nem de um decreto divino, mas da lógica de forças e conflitos que conduz a vida social. Dito de outra forma, nasce independentemente de qualquer sistema ético ou religioso.

Hobbes (2014), por sua vez, atribui a origem do Estado à necessidade de superar o estado de natureza, condição hipotética na qual, por direito natural, cada homem é tomado por uma combinação de temor e necessidade, que originaria uma incontável sucessão de violências e excessos, fazendo reinar a “guerra de todos contra todos.”(HOBBS, 2014, p.108). Esta expressão refere-se à inevitável condição do homem no estado de natureza, em que cada indivíduo, não submetido à lei civil e a um poder supremo, torna-se lobo dos outros homens. Conforme Hobbes (2014), pode-se sair de tal situação somente por meio de um contrato entre os homens, que concordem em ceder e transferir para sempre e

---

doutrina não tinha nenhum outro meio de argumentar [...] o argumento da vontade de Deus é o refúgio da ignorância”.

irrevogavelmente a um poder soberano, todo o direito de governarem-se a si mesmos, autorizando ao mesmo tempo todas as suas ações.

A causa final, fim ou desígnio dos homens (que apreciam, naturalmente, a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir a restrição a si mesmos que os leva a viver em Estados, é a preocupação com a sua própria conservação e a garantia de uma vida mais feliz. Ou seja, a vontade de abandonar a mísera condição de guerra, consequência necessária (conforme dito anteriormente) das paixões naturais dos homens, se não houver um poder visível que os mantenha em atitude de respeito, forçando-os, por temor à punição, cumprir seus pactos e observar as leis naturais [...]. (HOBBS, 2014, p. 138).

Ao passo que, Spinoza considera que o Estado nasce para ultrapassar os limites do estado de natureza e a guerra de todos contra todos, própria desse estado. Ao falarmos das limitações do estado de natureza, estamos nos referindo ao desconhecimento da bondade e da justiça, pois ambas são palavras que só fazem sentido no contexto da vida social e política. Esta e outras ideias são partilhadas por Maquiavel, Hobbes e Spinoza, todavia, a filosofia política spinozista difere da dos referidos pensadores, como veremos mais adiante.

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

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

A natureza, ao tornar impossível a sobrevivência individual, sem o apoio de ninguém, como que determina essa dinâmica a que poderíamos chamar de afinidades, levando à formação de grupos, sejam estes de interesse ou de defesa, cada um dos quais se afirma na exata medida em que se impõe aos restantes e se diz,

por isso, mais potente do que eles. É essa a única via porque pode realisticamente pensar a formação de qualquer estado como de qualquer tipo de agrupamento em que se deu uma confluência de potências individuais suficiente para suspender a conflitualidade. (AURÉLIO, 2009, p. xx-xxi).

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

Contra a tese política hobbesiana de um direito superior a tudo, acima das leis e dos costumes, onde se concentra definitivamente a potência de todos os súditos, que a cederam ao soberano por meio do contrato, Spinoza observa que a potência individual é intransferível e insubordinada ao contrato social. No capítulo XX do *TTP*, Espinosa (1988, p.365) inicia o parágrafo afirmando que “a vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir a outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa”. Este é o motivo pelo qual entendemos que a política de Spinoza não deva ser concebida como contratualista, pelo menos não da forma como os contratualistas modernos propõem.

A temática do contratualismo spinozano não é ponto pacífico entre os comentadores e estudiosos de Spinoza, pois, mesmo havendo indícios que revelem uma tese contratualista na política do autor – inclusive de forma nominal, pois o próprio Spinoza utiliza o termo “contrato” em seus tratados sobre política – alguns pressupostos apontam para uma não conformidade completa com a concepção contratualista moderna. Para falar mais apropriadamente desse problema, convém observar o posicionamento de dois importantes estudiosos da filosofia política moderna e da filosofia de Spinoza, respectivamente, a saber: Norberto Bobbio e Diogo Pires Aurélio. Este, questiona a identificação de Spinoza como um contratualista, mesmo considerando a designação feita pelo próprio autor no *TTP*, aquele, por sua vez, o inclui entre os contratualistas modernos.

Norberto Bobbio em sua obra *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna* (1991), afirma que o princípio que tornam legítimas as sociedades políticas é o consenso:

Se a única forma de legitimação do poder político é o consenso daqueles sobre quem esse poder se exerce, na origem da sociedade civil deve ter existido um pacto, se não expresso, pelo menos tácito, entre os que deram vida a tal sociedade. Mais do que um fato histórico, o contrato é concebido como uma verdade de razão, na medida em que é um elo necessário da cadeia de raciocínios que começa com a hipótese de indivíduos livres e iguais. Se indivíduos originariamente livres e iguais se

submeteram a um poder comum, isto não pode ter ocorrido a não ser por meio de um acordo recíproco. Nesse sentido, o contrato – além de fundamento de legitimação – é também um princípio explicativo. (BOBBIO, 1991, p. 64).

De acordo com Bobbio, a teoria do contrato social se torna uma “passagem obrigatória” entre os jusnaturalistas em suas teorias políticas. Desse modo, Spinoza como um jusnaturalista não escapa a essa genealogia do Estado civil, embora não explicita as regras do contrato e todas as suas referências a ele sejam feitas de forma um tanto limitadas. Contudo, de acordo com Bobbio (1991, p. 68), o fato de Spinoza não oferecer maiores explicações sobre o contrato “não o exclui, como pareceu a alguns, pois a ele se refere pelo menos uma vez, no §13 do livro II, quando diz: “se dois entram em acordo e conjugam suas forças, aumentam o seu poder.”. Além disso, continua Bobbio (1991, p. 68):

No célebre capítulo XVI do Tratado teológico-político, onde expõe pela primeira vez sua teoria política, limita-se a dizer, quando os homens perceberam que não mais podiam viver no estado de natureza: “tiveram firmissimamente de estabelecer e acordar entre si regular todas as coisas segundo o ditame da razão”.

Assim, o contrato em Spinoza, consiste num consenso para a constituição e continuação de um poder que seja comum a todos, ou seja, o próprio pacto preconiza a transferência do poder natural individual para a coletividade (da qual cada um faz parte) de modo que esta passe a ter o supremo poder ao qual cada um deverá obedecer, formando assim o estado democrático, como veremos mais detalhadamente adiante.

Dito isto, passemos a compreensão de Diogo Pires Aurélio acerca do contratualismo spinozano. Enquanto Bobbio defende a identificação de Spinoza como um contratualista, Aurélio questiona tal identificação, por entender que a ideia de contrato em Spinoza, nada mais é que um meio utilizado pelos indivíduos para manterem sua conservação. No excerto que se segue, fica claro o questionamento levantado pelo comentador:

Mas poder-se-á, de fato, chamar-lhe ainda contratualismo, apesar de Espinosa, no TT-P, assim a designar? Na verdade, se a analisarmos em seus pressupostos, concluiremos que, em rigor, a transferência de direito que o contrato implica não é mais que um meio de que o indivíduo se serve para prosseguir a sua conservação, isto é, de obter o que quer, cessando logo que ele quiser e puder fazer outra coisa. Veja-se como esta questão é levada às últimas consequências no Tratado Político (cap. II, §12), onde desaparecem todas as ambiguidades a que dá lugar aqui a utilização da terminologia jusnaturalista. (AURÉLIO, 1988, p. 417).

O referido parágrafo 12<sup>12</sup> do capítulo II do TP, utilizado por Aurélio para fundamentar seu posicionamento, reflete um caminho muito importante na argumentação

---

<sup>12</sup> “A palavra dada a alguém, pela qual alguém se comprometeu só por palavras a fazer esta ou aquela coisa que pelo seu direito podia não fazer, ou vice-versa, permanece válida só enquanto não se mudar a vontade daquele que fez a promessa. Com efeito, quem tem o poder de romper com uma promessa, esse realmente não cedeu o seu direito, mas deu só palavras. Se, por conseguinte, ele próprio, que por direito de natureza é juiz de si mesmo,

spinozana que deve ser levado em consideração para que se compreenda adequadamente a noção de contrato em seu pensamento, ou seja, é preciso ter claro que a ideia de pacto ocorre em conformidade com os ditames da razão à qual, segundo Espinosa (1988, p. 310) “ninguém ousa opor-se abertamente [...]” e que os indivíduos “refreariam o instinto sempre que ele sugerisse algo que redundasse em prejuízo de outrem, que não fariam a ninguém o que não quisesse que se lhes fizesse, e que defenderiam, enfim, o direito do próximo como se se tratasse do seu.” (ESPINOSA, 1988, p. 310). No entanto, de acordo com o Espinosa (1988, p. 310-311), resta uma questão: “De que modo, porém, deve este pacto estipular-se, para que seja ratificado e duradouro?” Em resposta a essa questão, o autor salienta a identificação que faz entre direito natural e lei natural, nessa medida, a lei natural manda que sempre se busque o que considera bom, só podendo agir contrariamente na esperança de um bem maior ou pelo medo e um mal maior. Sendo o direito natural limitado apenas pela própria potência do indivíduo, é evidente que este buscará, tanto quanto possível, aquilo que lhe é mais útil, ainda que o mais útil seja algo que o constranja momentaneamente<sup>13</sup>. Sobre isso, diz Aurélio (1988, p. 416):

[...] em termos políticos, de pouco adianta uma tal conformidade quando se sabe que a maior parte dos homens não chega a conhecer o que lhe é verdadeiramente útil. E depois [...] para além das regras racionalmente deduzidas, há a lei geral da natureza, que rege a existência de todos os seres, inclusive dos seres humanos. Ora, o pacto, ou está fundado nesta lei ou não tem aplicabilidade. Daí que a sua verdadeira condição seja um equilíbrio surgido da própria dialética passional.

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

De tudo isso, conclui-se que um pacto não pode ter qualquer força a não ser em função de sua utilidade e que, desaparecida esta, imediatamente o pacto fica abolido e sem eficácia. É por isso que será insensatez uma pessoa pedir a outra que jure para todo o sempre, sem tentar, ao mesmo tempo, fazer com que a ruptura desse pacto

---

julgar certa ou erradamente (pois errar é humano), que da promessa feita resultam mais danos que vantagens, considerará que de acordo com o seu parecer ela deve ser rompida, e por direito de natureza (pelo art. 19 deste cap.) rompê-la-á.” (ESPINOSA, 2009, p. 18).

<sup>13</sup> Digo momentaneamente, pois, de acordo com o direito natural apresentado por Spinoza, é lícito que um indivíduo ludibrie um outro ou que volte atrás de um contrato feito ao perceber que este vai lhe trazer desvantagens maiores. Para explicar mais claramente, é oportuno observarmos o exemplo dado pelo autor no TTP: “[...] suponhamos que um ladrão me obriga a prometer que lhe vou entregar meus bens aonde ele quiser. Uma vez que o meu direito natural, está limitado, como já demonstrei, apenas pela minha potência, é evidente que, se eu puder astuciosamente libertar-me desse ladrão prometendo tudo que ele quiser, ser-me-á lícito, por direito natural, fazê-lo, ou seja, ludibria-lo aceitando o contrato que ele me propõe. Ou então, suponhamos que eu, sem intuítos fraudulentos, prometi a alguém abster-me, durante vinte dias, de pão ou qualquer outro alimento e que, mais tarde vejo que fiz uma promessa tola e que não a posso cumprir sem graves prejuízos; uma vez que, pelo direito natural, entre dois males eu sou obrigado a escolher o menor, tenho todo direito de romper um tal pacto e dar o dito por não dito. E isto, note-se é lícito por direito natural, quer eu veja com toda a certeza da razão que fiz mal em prometer, quer me pareça apenas vê-lo: com efeito, esteja eu a ver correta ou erradamente, terei sempre receio do maior mal e esforçar-me-ei por todas as maneiras por evita-lo, conforme o que está determinado pela natureza.” (ESPINOSA, 1988, p. 311).



traga ao que o romper mais desvantagens que vantagens. Ora, isto é de importância capital na fundação de um Estado. (ESPINOSA, 1988, p. 312).

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

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

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

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

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

Essa atividade potencial conjunta, origina o que Aurélio (2009) chama de “potência comum”, que consiste na reunião de forças (mesmo não caracterizando unanimidade de vontades) para se impor comumente a todos. Ou seja, é a união de múltiplas potências (grupos) e potências individuais em prol do direito de liberdade, posto que, como afirma Aurélio (2009, p.xxiii) “a melhor forma de um estado sobreviver e aumentar a sua potência é preservar a potência dos súditos, garantindo-lhes individualmente o máximo de liberdade compatível com a prossecução do laço comum.”

Essa “potência comum” corresponde ao que o filósofo denomina de “potência da multidão”, que, segundo ele, define o Estado. Daí que, ao analisar os regimes políticos – monarquia, aristocracia e democracia –, identifica este último como o mais natural regime político, fundado por indivíduos livres. Note-se que, na *Ética* a potência (conatus) é apresentada e demonstrada na perspectiva individual (enquanto essência humana), ao passo que no *TP* o conatus se refere ao indivíduo coletivo, ou seja, a multidão. Uma das abordagens centrais da obra de Spinoza é a constituição ética e política do conatus, pois, este reflete tanto um indivíduo singular (ético), que tem potência ou esforço para perseverar na existência, quanto um indivíduo coletivo (político), que tem a potência para constituir-se como multidão em uma sociedade democrática.

Dessa forma, na teoria política de Spinoza são abordadas questões sobre o direito natural, direito civil, a multidão (conatus coletivo) e a democracia. Portanto, a defesa da democracia como uma política favorável no texto spinozano, deve-se ao fato de que o direito natural e o direito civil se complementam e a maior potência do Estado é a potência da multidão representada pelo conatus coletivo. Mas, essas questões serão trabalhadas com maior vagar na sequência desta pesquisa.

## **2.2 Direito natural e direito civil**

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

De acordo com Grotius (2004), o direito natural dá-se no plano das relações inter-humanas e define-se como obrigação de respeitar os direitos subjetivos dos outros. Segundo

ele, considerar o direito natural em âmbito individual consistiria numa regra moral e não jurídica. Hobbes (2014), por sua vez, rejeitava qualquer obrigação natural de respeitar os direitos alheios. Afirmava que todo direito subjetivo era limitado pelo direito objetivo, que consiste num conjunto de regras racionalmente deduzidas que nos impõe autoconservação. Spinoza faz convergir o direito objetivo com o subjetivo, pois ambos correspondem à potência do indivíduo:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Diz-se civil a situação de qualquer estado; mas ao corpo inteiro do estado chama-se cidade, e aos assuntos comuns do estado, que dependem da direção de quem o detém, chama-se república. Depois, chamamos cidadãos aos homens na medida em que, pelo direito civil, gozam de todas as comodidades da cidade, e súditos na medida em que têm de submeter-se às instituições ou leis da cidade. (ESPINOSA, 2009, p. 25).

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

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

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

A cidade mais potente é aquela fundada e dirigida pela razão. O direito civil determina-se pela potência da multidão, constituída pela união dos ânimos, e orientada ao máximo pela razão que ensina o que é mais benéfico e vantajoso para todos. Isto é, a razão aconselha que quando dois indivíduos se unem, juntos têm mais força que cada um deles sozinhos e, conseqüentemente, mais direito possuem sobre a natureza.

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

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

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

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

O direito civil constitui-se, portanto, como as leis que definem o justo e o injusto, o bom e o mau para toda a coletividade. O Estado civil, que representa o poder soberano, não nasce contra o direito natural e o estado de natureza, mas para garantir a liberdade e a segurança dos cidadãos no exercício de suas potencialidades. Em outras palavras, aquilo que o direito natural e o estado de natureza não conseguem, o direito civil e o Estado civil devem conseguir e assegurar a seus cidadãos. Existe uma identificação entre as demonstrações dos direitos de natureza e civil, ambos são demonstrados a partir da necessidade da natureza humana. Assim, o soberano é aquele que tem o poder para fazer valer seus direitos, e terá tanto direito quanto poder tiver para impor, defender e garantir esse direito.

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

Tal como o pecado e a obediência estritamente tomada, assim também a justiça e a injustiça não podem conceber-se senão no estado. Com efeito, nada se dá na

natureza que por direito possa dizer-se que é desse e não de outrem; pelo contrário, tudo é de todos, ou seja, de quem tem poder para reivindicá-lo para si. No estado, porém, onde se determina pelo direito comum o que é deste e o que é daquele, chama-se justo aquele em que é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça para fazer seu o que é de outrem. (ESPINOSA, 2009, p. 23).

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

É por isso que, em virtude da coletividade típica do estado civil, a democracia surge como o regime político mais propício e mais apto para efetivar-se a teoria política de Spinoza, porque nela todos são autores das leis, todos participam do governo, de sorte que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois é autor da legislação.

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

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

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

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

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

### **2.2.1 Diferença entre direito natural e direito civil em Hobbes e Spinoza**

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

De acordo com Hobbes, o homem não é um ser naturalmente voltado para o convívio social como pretendia Aristóteles (2009, p.16) ao firmar, em sua obra *A Política*, que “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”. O filósofo inglês, ainda sob os efeitos da Guerra Civil inglesa, apresenta uma natureza humana obcecada por sua conservação e guiado fundamentalmente pelas suas paixões, opondo-se consequentemente a tudo que possa impedir a fruição de seus desejos. Por terem sua natureza composta por interesses e paixões, os homens não buscam pacificamente o bem comum, ao contrário “não sentem nenhum prazer (ao contrário, um grande desgosto) em se reunir quando não há um poder que se imponha sobre eles” (HOBBS, 2009, p. 107), a única forma possível de conseguir o que almejavam era através da disputa, cujas principais causas eram a competição, a desconfiança e a glória. É justamente a ausência de um poder comum capaz de



controlar os ânimos e estabelecer uma relação de respeito, que possibilita a condição de guerra: “guerra de todos contra todos” (HOBBS, 2009, p.108).

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

O direito natural, a que muitos autores comumente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem tem de utilizar seu poder como bem lhe aprouver, para preservar sua própria natureza, isto é, sua vida; conseqüentemente, é a liberdade de fazer tudo aquilo que, segundo seu julgamento e razão, é adequado para atingir esse fim.

Entendo por liberdade, conforme o significado da própria palavra, a ausência de empecilhos externos, que podem, muitas vezes, tirar parte do poder de cada um de agir como quiser, mas não impedir que cada pessoa use seu poder restante de acordo com seu julgamento e razão. (HOBBS, 2014, p. 110-111).

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

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

A lei natural (*lex naturalis*) é a norma ou regra geral estabelecida pela razão que proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários para a sua preservação. Em vista da confusão entre *jus* e *lex*, direito e lei, feita pelos que têm tratado desse assunto, é precisa fazer distinção entre esses enunciados. Assim, o direito é a liberdade de agir ou de omitir. Portanto, entre a lei e o direito há a mesma diferença que existe entre obrigação e liberdade, que são incompatíveis quando dizem respeito à mesma matéria. (HOBBS, 2014, p. 111).

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

Com efeito, a lei fundamental da natureza ordena os homens a procurarem a paz e segui-la, disto segue-se que “o homem deve concordar com a renúncia de seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considerar tal decisão necessária à manutenção da paz e da sua própria defesa” (HOBBS, 2014, p.111). Em outras palavras, a lei de natureza indica o pacto entre os homens

como condição necessária para o estabelecimento da paz, entretanto, como tal lei os determinam, como dissemos, apenas *in foro* interno, não é suficiente para mantê-los fiéis a seus acordos no estado de natureza, sendo que, nessa medida, apenas o estabelecimento de um contrato, fruto da deliberação dos homens, capaz de fazê-los sair do referido estado para o Estado civil, que os manterá a todos obrigados a observância da lei positiva, afigura-se como eficaz.

Destarte, para Hobbes, o princípio da necessária transferência do direito natural só se realiza se o estado anterior for anulado. A alienação deve ser de tal forma absoluta, que no lugar do direito natural e, por conseguinte, da liberdade natural, seja estabelecido o poder de um homem ou de uma assembleia de homens portadores desse direito, e que através das leis civis, isto é, das leis externas, muito embora fundamentadas nas leis naturais, passa a governar. Sendo assim, As leis civis são estabelecidas pelo Estado civil, constituindo-se este como uma instância absoluta e irrevogável, com poder suficiente para fazer com que todos obedeçam e conformem-se com a vontade do soberano, conforme assentado no pacto, que equivale à seguinte declaração entre os homens: “desisto do direito de governar a mim mesmo e cedo-o a este homem, ou a esta assembleia de homens, dando-lhe autoridade para isso, com a condição de que desistas também de teu direito, autorizando, da mesma forma, todas as suas ações.” (HOBBS, 2014, p.142).

É justamente nesse ponto de transferência do poder que reside a principal diferença entre as teorias políticas dos dois autores. Para Spinoza, todo direito é um poder, isto é, nosso direito vai até onde possuímos poder para realizá-lo e força para garanti-lo. Por esse motivo, diferentemente de Hobbes, Spinoza afirma que o direito civil e o Estado civil não nascem contra o direito natural e o estado de Natureza, mas para superar seus aspectos negativos. A liberdade e a segurança, por exemplo, devem ser garantidas pelo Estado Civil. Essa diferença é expressa na *Carta n° 50* de Spinoza, remetida a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, que inicia-se da seguinte maneira:

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

No estado de natureza pensado por Spinoza, cada um é juiz de si mesmo enquanto é capaz de defender-se dos outros, mas o esforço individual de defesa é vão sempre que o direito natural do homem for determinado pela potência de cada um, pois não haverá uma forma segura de cada um se conservar, uma vez que, quanto mais razões um homem tiver

para temer, menor será sua potência ou seu direito. Daí a necessidade da colaboração mútua para que possam sustentar a vida e cultivar a mente.

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

Spinoza utiliza o termo “multidão” para definir essa junção de potências que constituem um sujeito único (sujeito político), capaz de dar a alguém o poder para governar, mas também de o retirar se este for utilizado de forma abusiva.

### 2.3 Multidão

O conceito de multidão sempre foi trabalhado com certo desprezo por carregar em seu âmago a ideia de multiplicidade, normalmente atrelada a um conjunto de pessoas cujo valor (prestígio) é insignificante. Trata-se de um agrupamento de indivíduos que não possuem uma unidade primordial e por isso mesmo não possuem objeto, ao mesmo tempo em que não se constituem como sujeito. De forma contrária, Spinoza concebe a multidão como reflexo de unidade primordial em prol de sua própria conservação.

Se a tradição política da modernidade renega a multidão ao refletir sobre o movimento fundador e gerenciador da política, Spinoza segue na direção oposta construindo sua teoria política e fundamentando a legitimação do direito civil a partir da multidão. Tendo em vista a importância deste conceito para a reflexão política de Spinoza, torna-se necessário expor os contornos do mesmo, a fim de demonstrar por quais meios o autor confronta o sentido tradicionalmente atribuído à multidão, ao mesmo tempo em que a promove a sujeito político.

No pensamento político de Spinoza, a multiplicidade e a singularidade não são apresentadas como noções dissonantes, mas, ao contrário, vinculam-se necessariamente. Nessa medida o conceito multidão pode ser explicado seguindo os mesmos elementos argumentativos que o autor utiliza para falar do corpo. Na parte II da *Ética*, Spinoza (2013, p. 105) postula o corpo da seguinte forma: “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto”, trata-se, portanto, de uma relação entre partes extensas determinada por uma certa proporção de movimento e repouso. Essa proporção entre movimento e repouso, que também pode ser entendida como aceleração e refreamento, é o que garante a individualidade de cada coisa, nas palavras de

Spinoza (2013, p. 99) “os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”, ou seja, cada corpo é composto por relações entre outros tantos corpos, o que nos permite aventar que à natureza de cada indivíduo pertence a multiplicidade.

Ainda nos postulados da parte II da *Ética*, é declarado que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado” (SPINOZA, 2013, p.105). De forma análoga, podemos entender o movimento de formação da multidão, como necessário à conservação das singularidades. Dito de outra maneira, a forma como o corpo é constituído equivale à forma como a multidão é formada, possibilitando a identificação da multidão como corpo, mas não corpo individual, corpo coletivo e/ou corpo político.

Trata-se, por conseguinte, daquilo que se encontra na natureza de todas as coisas. Todo corpo se compõe a partir de uma multiplicidade determinada ao mesmo tempo em que de outras multiplicidades organizacionais. De forma adequada podemos conceber a multidão como sujeito político por excelência e não segundo a perspectiva que a identifica como sinônimo de anarquia, caos e guerra. É a pluralidade das forças e das formas de vida presentes no contexto social que configura o espaço político e auxilia a conservação da existência da multiplicidade constituinte.

O conceito de multidão, na filosofia de Spinoza, surge, especificamente, nas obras em que o autor trata da política, a saber: *Tratado Teológico-Político* e *Tratado Político*, ficando ausente no restante das obras, inclusive na *Ética*, escrita entre os dois tratados.

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

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

Santiago (2014, p. 77) nos chama atenção para a relação estabelecida por Spinoza entre liberdade e poder:

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

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

### 2.3.1 Multidão no *Tratado Teológico-Político* e no *Tratado político*

Como tratamos no tópico anterior, o conceito de multidão é apresentado por Spinoza em seus dois tratados sobre política. Há, no entanto, uma diferença de significado e de sentido na utilização desse conceito nas duas obras. Grosso modo, no *TTP*, o autor utiliza o termo unicamente para identificar a massa, ao passo que no *TP*, não se trata apenas de um termo, mas de um conceito que não só identifica a massa, a caracteriza e a denomina como sujeito político.

No *TTP*, a palavra multidão aparece enunciada pouquíssimas vezes, sempre como substantivo comum identificando uma matéria indistinta, que só é proferida quando ordenada e/ou contida pela soberania. Sendo facilmente identificado o caráter passivo que ela recebe, haja vista que não é dotada de nenhum nível de potência, nem indica margem possível para qualquer manifestação autônoma. A exemplo disso, podemos citar a passagem do *TTP* em que Spinoza menciona a superstição como um meio eficaz de gerência da multidão: “não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões” (ESPINOSA, 1988, p. 113).

Seguindo essa linha de raciocínio, Hobbes é um dos estudiosos que veem a multidão como sinônimo de caos e desordem. Sobretudo as considera não como uma unidade, mas como uma massa desordenada que deveria ser controlada, contida, submetendo-se a mesma aos mecanismos de representação e/ou repressão política. A passagem que se segue, retirada do *Leviatã*, revela o ponto de vista hobbesiano acerca da multidão:

Uma multidão de homens se converte numa só pessoa quando é representada por um homem, ou uma pessoa, de tal forma que possa atuar com o consentimento de cada

um dos indivíduos que compõem essa multidão. Isso representa a unidade do representante, não a unidade dos representados, o que faz a pessoa uma. E é o representante que sustenta a pessoa, mas apenas uma pessoa. A unidade não pode ser entendida de outro modo na multidão. (HOBBS, 2014, p. 135-136).

Em síntese, a palavra multidão aparece no *TTP* sempre com significados que remetem ao que é manifesto pela tradição filosófica política, isto é, como sinônimo de povo, plebe, vulgo, representando uma matéria impassível de ação e de direito. Ao passo que no *TP*

[...] ela vai aparecer como sujeito da potência pela qual se define o estado, ao mesmo tempo que deixa de ser entendida como parte de um todo para passar a identificar-se como esse todo, a tal ponto que a sua potência se entende como exprimindo exatamente a potência e, por conseguinte, o direito do *imperium*. (AURÉLIO, 2009, p. xxvii).

Aurélio (2009, p. xxvii) nos incita a questão: “Qual a origem dessa reviravolta, que leva Espinosa a dotar a palavra multidão de uma carga semântica que ele próprio até então ignorara, transformando-a num conceito integralmente novo no âmbito do pensamento jurídico-político?”. Na sequência, é feita a suposição de que essa mudança de perspectiva ocorre pela necessidade do autor de conciliar a política e a ontologia do seu sistema.

A multidão está na origem do poder político e este é constituído inteiramente por sua potência, assim, contrariando Hobbes, defende que esta não se desfaz com a implementação do contrato. Como já mencionamos em outro momento no texto, Spinoza afirma no *TTP* e reafirma no *TP* a impossibilidade de total transferência da potência a outrem, o que é fácil compreendermos se atentarmos para a constituição da multidão, formada pela reunião de inúmeros conatus. Sendo este a essência humana, não é possível que haja transferência total, mas tão somente parcial de forma a promover a organização do corpo político.

Essa mudança de sentido empregada ao termo multidão nos tratados sobre a política, não está referida somente ao caráter sociopolítico das relações entre os homens no contexto do estado civil, ou à garantia da sua liberdade e segurança nesse contexto. Muito mais profundo que isso, a “requalificação” da multidão ocorre pela impossibilidade de modificação da essência dos homens e, conseqüentemente, da essência da própria multidão. De forma mais clara, trata-se da adequação da ontologia à política.

## Capítulo 3

### O percurso ético-político para a formação do Estado democrático

Neste capítulo iremos nos deter na investigação sobre a função ética do conatus, por meio da qual buscaremos estabelecer uma relação entre a teoria ética e a política, usando como ponto de conexão o próprio conatus. Demonstraremos, com isso, o desdobramento do conatus cuja função exercida na ética é de auxílio dos indivíduos para a compreensão e controle das paixões, proporcionando o entendimento da melhor condição para contínuo exercício da potência de vida, isto é, sua conservação. Além disso, será apresentado o sujeito político em seu contexto e com suas principais características. Nesse momento, as articulações pretendidas começam a ganhar nomes e mostra-se como ambiente mais propício para se pensar a atividade política da multidão, a democracia – regime político defendido pelo autor. Finalmente, veremos que o movimento ético-político do conatus tem importância fundamental para a constituição do Estado na obra de Spinoza. São essas as questões que nos cabem examinar aqui, sem, no entanto, pretender esgotá-las.

Com o intuito de promover a boa compreensão do leitor e o alcance do objetivo proposto, este capítulo é composto por três tópicos intitulados e enumerados tais como se segue: 3.1 A função ética do conatus, 3.2 Multidão enquanto reunião de inúmeros conatus: sujeito político e 3.3 A formação do Estado democrático em Benedictus de Spinoza.

#### 3.1 A função ética do conatus

No primeiro capítulo vimos que, as modificações finitas do ser absolutamente infinito são potências de agir ou de produzir efeitos necessários. A essa potência de agir singular e finita, Spinoza dá o nome de conatus, esforço de autopreservação da existência. O ser humano possui essencialmente o conatus e é por meio dele que o homem pode ser considerado como uma parte da Natureza ou uma parte da potência infinita da Substância. De forma essencial, o conatus é o esforço para perseverar no ser e esta é uma propriedade comum a todas as coisas. Contudo, como veremos neste capítulo, o conatus não consiste somente na perseverança na existência, mas implica em uma propensão (tendência) natural a desejar o que lhe é bom e útil e refrear o que lhe é mau – processo de auto expansão. Dito de outro

modo, a função ética do conatus encontra-se em sua posição como fundamento da virtude, e virtude aqui deve ser entendida como força interna.

Para adentrarmos no tema da função ética do conatus, é necessário lembrarmos da servidão, que resulta do conhecimento imaginativo acerca da naturalidade das paixões e da compreensão do que seja bom e mau. Tomado pelo primeiro gênero do conhecimento, o homem é de tal forma envolvido pelas paixões (digo paixões e não afetos), que ele é levado a pensar que a intensidade de seu conatus foi elevada – pois, como vimos, as paixões também podem ser alegres –, quando na realidade ela diminuiu. Dito de outro modo, a servidão retrata a passividade e esta é, para Spinoza, uma causalidade parcial ou o que ele chama de ideia inadequada, ou seja, quando só a minha natureza não é capaz de explicar a causa de um efeito e este se dá pela conjunção com uma coisa exterior, portanto, a passividade marca a determinação exterior de nossos apetites e desejos, isto é, o enfraquecimento da força interna do conatus por forças externas. Mais que isso, a servidão representa a alienação do juízo e é justamente sobre esse quesito que se desdobra a função ética (e também política) do conatus. Nas palavras de Chauí (1995, p. 68):

Entre seus vários efeitos, a servidão produz dois de consequências gigantescas: do lado do indivíduo, coloca-o em contradição consigo mesmo, levando-o a confundir exterior e interior, perdendo a referência de seu conatus e, justamente por isso, provocando sua própria destruição, como no caso do ciúme, da auto-abjeção e do suicídio; do lado da vida intersubjetiva, torna cada um contrário a todos os outros, em luta contra todos os outros, temendo e odiando todos os outros, cada qual imaginando satisfazer seu desejo com a destruição do outro, percebido como obstáculo aos apetites e desejos de cada um e de todos os outros.

Ora, se naturalmente somos marcados pela passividade, como é possível ultrapassar a heteronomia para atingir a autonomia que a ética exige? Spinoza responde: através daquele que é o fundamento da virtude: o conatus. Pois, conforme Spinoza propõe na parte IV da *Ética*: “ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato.” (SPINOZA, 2013, p. 291). A virtude, quando relacionada ao corpo, expressa nossa capacidade de afetar e ser afetado por outros corpos de inúmeras maneiras simultâneas; quando relacionada à mente, a virtude revela o ato próprio do pensar, mas o pensar, nesse caso, requer a capacidade para formar ideias a partir das imagens que possuímos do nosso corpo e dos corpos exteriores. Ou seja, para sairmos da condição de passividade, é necessário que nos tornemos causa adequada dos afetos e isso ocorre quando passamos das ideias inadequadas as ideias adequadas.

Dito isto, vejamos como a tendência do conatus pela busca da utilidade é apontada pelo autor da *Ética* logo no prefácio da parte IV, onde afirma pretender demonstrar as causas



da servidão e impotência dos homens e o que os afetos têm de bom e de mau. Para isso, anuncia, ainda no prefácio, a necessidade de guardar as noções de perfeição, imperfeição, bem<sup>14</sup> e mal<sup>15</sup>, com o sentido que ele explica na passagem que se segue:

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má para o surdo. Entretanto, mesmo assim, devemos ainda conservar esses vocábulos. Pois como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do **modelo de natureza humana** que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir este modelo. Além disso, dizemos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos, à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo (SPINOZA, 2013, p.267).

O que podemos compreender a partir dessa explicitação filosófica do processo em busca do alcance do modelo de natureza humana é que é possível a sua apropriação e transformação a partir da perspectiva racional, propiciando a substituição das ideias inadequadas da imaginação por ideias adequadas da razão. Assim, o que Spinoza propõe nesta passagem é a possibilidade de construirmos um modelo racional que permita superar a divergência dos modelos imaginativos, fornecendo princípios de convergência entre os homens e tornando legítima a formulação de juízos de valor dotados de validade entre os homens apesar da subjetividade inerente a eles, de modo que as noções que permitem a formulação desses juízos sejam objetivas.

Intersubjetividade e objetividade são aspectos introduzidos pelas ideias adequadas da razão. A intersubjetividade do saber é fundada a partir das noções comuns constitutivas da razão e a objetividade destas noções constitui-se a partir da compreensão da evidência de verdade que elas nos fazem conhecer. Considerando que algumas destas noções retratam propriedades comuns presentes na natureza de todos os homens, as ideias oriundas da razão são capazes de evidenciar e de expressar os desejos resultantes desta natureza comum e de estabelecer, desse modo, uma espécie de acordo quanto ao tipo de existência humana decorrente desses desejos. Os juízos de valor oriundos da razão conduzem os homens a um núcleo desejante comum.

A questão aqui desenvolvida por Spinoza pode ser formulada da seguinte maneira: bem e mal não designam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, no entanto,

<sup>14</sup> “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.” (SPINOZA, 2013, p. 267).

<sup>15</sup> “Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem.” (SPINOZA, 2013, p. 267).

nada impede que consideremos certas propriedades relacionais como dotadas de objetividade e que tomemos as noções de perfeição, imperfeição, bem e mal, formuladas sob a perspectiva da razão, como meio capaz de nos reenviar ao que é verdadeiramente útil ou prejudicial para seres dotados de uma determinada natureza comum e, além disso, que nos esforcemos para produzir os efeitos decorrentes desta natureza.

Com isso, vemos que o modelo de natureza humana erguido a partir das noções comuns da razão permite substituir o relativismo individual oriundo do conhecimento imaginativo por uma forma de relativismo específico fundada sobre o que a razão revela ser verdadeiramente útil para os seres que partilham de uma mesma natureza comum. Boa parte da parte IV da *Ética* é dedicada à construção desse modelo de natureza humana, ainda que Spinoza não volte a se referir a ele nesses termos. Com efeito, o modelo ideal de uma vida racional é demonstrado pelo autor como uma construção que passa pela demonstração do caráter essencialmente partilhável do bem soberano e que culmina com a descrição que retrata o homem livre, apresentada nas últimas proposições desta mesma parte.

O desejo de autotransformação, advindo da compreensão da necessidade da própria natureza, torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se artífices de sua própria existência.

Dito isto, convém explicitar a definição formal de virtude apresentada pelo autor da *Ética* na parte IV, definição esta que, juntamente com as definições de bem e mal (explicitadas neste capítulo) e de possível e contingente (explicitadas no capítulo anterior), coordenam o entendimento acerca do projeto ético e político de Spinoza. Nas palavras do autor:

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop.7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. (SPINOZA, 2013, p.269).

Tornar possível esse modelo de natureza humana proposto por Spinoza não é tarefa simples, pois deve-se levar em consideração que os homens nem sempre observam os preceitos da razão. Por possuírem uma potência limitada estão sujeitos à ação de forças externas, que podem se tornar mais potentes que sua natureza, impedindo-os de alcançarem o que lhes é útil, mesmo que isso seja reconhecidamente positivo para eles. Isso ocorre porque, como surgem de causas externas, as paixões podem impedir que os seres humanos avaliem de forma clara e reconheçam o verdadeiro bem e a verdadeira utilidade, interferindo na própria atividade do conatus em busca do que lhes é útil. Em face disso, Spinoza (2013, p. 285) –

citando Ovídio – afirma ser efeito da limitação da potência da razão sobre os afetos o fato de que “*vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*”.

Isso tudo porque, como explica Spinoza, os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão e o conhecimento do bem e do mal, longe de promover um incontestável estado de alegria constante, causa conturbações de ânimo que muitas vezes leva os homens a “licenciosidade”. Contudo, na passagem seguinte Spinoza reafirma a necessidade do conhecimento nesse processo:

Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. (SPINOZA, 2013, p. 285).

Portanto, ele precisa explicar como tal fenômeno pode ser posto em consonância com o modelo de natureza humana, onde todos os seres humanos esforçam-se necessariamente e tanto quanto podem por buscar sua utilidade. Essa explicação é feita por meio do apontamento das características dos afetos que geram sua ação ou refreamento, pois, considerando que um afeto só pode ser refreado por um afeto contrário mais forte (Cf. prop. 7 da parte IV da *Ética*), os afetos nocivos devem ser refreados com a potencialização dos afetos que lhes são contrários. Em face disso, Garrett, referindo-se a *Ética*, explica como se dá essa potencialização:

Um afeto é mais potente se imaginamos que sua causa está presente em vez de ter ficado no passado ou estar no futuro (E 4p9); mais potente se imaginamos que seu objeto está no futuro ou no passado próximo, ao invés de distante (E 4p10); mais potente se imaginamos que seu objeto é livre e não necessário (E 3p49d); mais potente se imaginamos que sua causa é necessária ao invés de possível (E 3p11); e mais potente se imaginamos que seu objeto é possível ao invés de meramente contingente (E 4p12;16) [...]. (GARRETT, 2011, p. 344-345).

E continua, esclarecendo porque uma paixão pode ainda ser mais forte que o conhecimento do bem e do mal:

[...] “o conhecimento do bem e do mal” é simplesmente a cognição de que algo nos afeta com alegria ou tristeza, respectivamente (E 4p8). Portanto, um afeto que é uma paixão (um apetite, por exemplo) pode, em virtude das maneiras em que representa seu objeto na imaginação, ser mais forte do que outro afeto que constitui o conhecimento do bem ou do mal. Daí que o afeto pode oprimir-nos a considerar um bem reconhecidamente menor mais do que um bem reconhecidamente maior, mas, em termos de motivação, menos afetivo. Ao fazer isso, vemo-nos impulsionados pelas paixões a “agir” (ou melhor, a nos comportarmos, porque “paixão” e “ação” são opostos) contrariamente a nossos próprios melhores interesses reconhecidos, interesses que, por causa disso, não têm suficiente potência de agir para serem buscados. (GARRETT, 2011, p. 345).

O percurso delineado por Garrett corrobora a ideia de que é preciso levar em consideração – para tornar viável o modelo de natureza humana – a prescrição da razão.

“Mostrar o que a razão prescreve e quais afetos estão de acordo com as regras da razão humana e quais, em troca, lhe são contrários” (SPINOZA, 2013, p. 287), é o que pretende Spinoza entre as proposições 18 a 73. No escólio da proposição 18 o filósofo holandês apresenta as linhas gerais da prescrição da razão:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio, que busque o que lhes seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si o seu ser. (SPINOZA, 2013, p. 287).

Ao esclarecer o desdobramento intelectual e prático do modelo de natureza humana pautado na racionalidade, Spinoza nos permite analisar o fundamento ético e os tipos de relações oriundas desse modelo. O modelo racional de natureza humana permite conhecer o próprio homem e seus desejos quando determinado exclusivamente pelas leis da sua própria natureza, isto é, enquanto ele age de forma independente das interferências e possíveis modificações sofridas por causas exteriores.

Este modelo de natureza humana se define pelas ideias adequadas que são constitutivas da razão e o esforço que ele enseja como desejo de conhecer é manifesto. Nas palavras de Spinoza: “tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender.” (SPINOZA, 2013, p. 293). É através desse desejo de compreensão da realidade como um todo que Spinoza constitui o estatuto imanente que determina o que é verdadeiramente útil para cada um de nós em nossas relações com o mundo. Além disso, é traçado o itinerário por meio do qual Spinoza, posteriormente, irá estabelecer que nada é mais útil ao homem do que procurar unir-se aos outros homens e demonstrará que, quando os homens buscam o que é útil para cada um sob a conduta da razão, eles são necessariamente conduzidos a buscar o que podemos chamar de utilidade comum a todos e a desejar compartilhá-la. Como afirma Spinoza na *Ética*:

Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (SPINOZA, 2013, p. 289).

Sendo assim, não existe nada que seja mais útil ao homem do que outros homens que vivam segundo a ordem da razão, pois as noções comuns da razão exprimem na mente as

propriedades comuns por meio das quais os homens necessariamente concordam em natureza. É o que Spinoza estabelece na passagem a seguir:

[...] tudo o que se segue da natureza humana, enquanto definida pela razão, deve ser compreendido exclusivamente (pela def. 2 da parte 3) por meio da natureza humana, como causa próxima, que é, de tudo que dela se segue. Mas como cada um deseja, pelas leis de sua natureza, o que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau (pela prop.19); e, como além disso, aquilo que julgamos, segundo o ditame da razão, ser bom ou mau é necessariamente bom ou mau (pela prop.41 da parte 2); então, apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (pelo corol. da prop. 31), aquilo que concorda com a natureza de cada homem. Por isso, igualmente, à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, entre si. C.Q.D. (SPINOZA, 2013, p. 303).

Essa natureza ou essência humana comum implica um esforço comum, como demonstra Spinoza (2013, p. 175), na proposição 8 da parte III, “esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual”. Assim, a natureza humana comum funda um esforço convergente da comunidade humana, o que significa que todos os homens, enquanto seres racionais, partilham os mesmos desejos e perseguem os mesmos objetivos. Ou seja, tomado pelo gênero da razão, o homem tem como atividade suplementar do seu conatus fazer com que os outros compreendam o que ele compreende, de tal maneira que o seu intelecto e o intelecto dos outros, e o seu desejo e o desejo dos outros sejam convergentes.

Diante desse cenário apresentado pelo autor, a seguinte questão pode ser levantada: de que maneira é possível admitir a confluência dos desejos racionais e a universalidade espontânea dos interesses bem compreendidos sem que isso leve ao conflito, ou melhor, como garantir que essa convergência conduza os homens a utilidade comum?

A resposta a essa questão é apresentada por Spinoza na proposição 26 da parte IV da *Ética*, donde podemos inferir que a possibilidade de concórdia entre os homens funda-se no fato do conhecimento racional não estar a serviço da satisfação dos desejos passionais, mas esboçar seu próprio desejo, desejo este que é pautado na necessidade da sua própria natureza e que consiste em um esforço para compreender por compreender. Com efeito, afirma o autor, que:

[...] a essência da razão não é senão a nossa mente, à medida que compreende clara e distintamente (veja-se a sua def. no esc. 2 da prop. 40 da P. 2). Logo (pela prop. 40 da P. 2), tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender. Por outro lado, esse esforço pelo qual a mente, à medida que raciocina, esforça-se por conservar o seu ser, não é senão compreender (pela primeira parte desta dem.), então, esse esforço por compreender (pelo corol. da prop. 22) é o primeiro e o único fundamento da virtude. E não é por causa de algum fim (pela prop. 25) que nos esforçamos por compreender as coisas, mas, pelo contrário, a

mente, à medida que raciocina, não poderá conceber como sendo bom para si senão aquilo que conduz ao compreender (pela def. 1). C.Q.D. (SPINOZA, 2013, p. 295).

O modelo ideal de natureza humana contém em sua estrutura e exercício uma perspectiva de sociabilidade e é exatamente nesse aspecto que podemos identificar um elo de ligação exercido pelo conatus entre a ética e a política de Spinoza. Pois, o homem no exercício pleno de seu conatus deseja, quando conduzido pela razão, aproximar-se do que é bom e afastar-se do que é mau, isto é, quando conduzido exclusivamente pelas leis de sua natureza o homem necessariamente busca o que é necessariamente bom para si, o que equivale a dizer, cf. prop. 35 da parte IV da *Ética*, que “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza” (SPINOZA, 2013, p. 301). Dois conceitos são importantes para a compreensão do modelo ideal de natureza humana, a saber, piedade e lealdade, pois deste surge o desejo que leva o homem a viver sob a condução da razão e a unir-se aos outros, daquele surge o desejo de fazer o bem – que, nesse caso, significa desejar para o próximo o bem que apetece para si mesmo.

Assim, a sociabilidade suscitada pelo modelo ideal de natureza humana ocorre à medida em que cada homem busca o que é de sua máxima utilidade, tal como Spinoza explica no corolário 2 da proposição 35 da parte IV:

É quando cada homem busca o que é de máxima utilidade para si, que são, todos, então, de máxima utilidade uns para com os outros. Com efeito, quanto mais cada um busca o que lhe é útil e se esforça por si conservar, tanto mais é dotado de virtude (pela prop. 20); ou, o que é equivalente (pela def. 8), de tanto mais potência está dotado para agir pelas leis de sua natureza, isto é (pela prop. 3 da P. 3), para viver sob a condução da razão. Ora, os homens concordam, ao máximo, em natureza, quando vivem sob a condução da razão (pela prop. prec.). Logo (pelo corol. prec.), os homens são de máxima utilidade uns para com os outros quando cada um buscar o que lhe é de máxima utilidade. C.Q.D. (SPINOZA, 2013, p. 303).

Na medida em que se torna possível pensar uma comunidade fundada sobre ideias adequadas e noções comuns envolvidas nas mentes de todos, esta deve ser essencialmente simples (aberta) e inclusiva. A vida nesta comunidade implica, portanto, um esforço tanto no sentido de favorecer o desenvolvimento dessas ideias em todos os homens, quanto para estabelecer relações de composição com outros indivíduos mediante condutas caracterizadas pela gratidão, pela boa fé e pela generosidade. Eis os fundamentos da sociedade civil.

### **3.2 Multidão enquanto reunião de inúmeros conatus: sujeito político**

Na medida em que a discussão sobre a teoria política se desenvolve e relaciona-se com a análise dos princípios legitimadores do exercício do poder, torna-se imprescindível a

reflexão sobre o conceito de multidão identificado como o sujeito político. De acordo com os problemas derivados da determinação do sujeito político, obtém-se uma compreensão mais clara do pensamento político de Spinoza, o que permite estruturar perspectivas políticas mais ou menos condizentes com as formas de governo apresentadas pelo autor. Isso porque, como veremos, antes de se configurar como democrático, monárquico ou aristocrático, o estado é um direito comum, pois exprime a potência da multidão.

Spinoza posiciona-se de uma forma ímpar ao considerar a multidão como responsável pela formação do estado civil e do direito civil, destoando das correntes políticas tradicionais de sua época. E vai além, pois, é a partir do conceito de multidão que se ergue toda a sua teoria política e os fundamentos de legitimação do direito civil, é o que Aurélio (2009, p. xxiii) corrobora ao afirmar que “a emergência do político reside precisamente nessa fundação de uma ordem ou direito que, por sua vez, não é senão a emergência de uma potência que se impõe a cada um” e continua, afirmando que essa ordem é “resultante das potências e impotências individuais de quantos constituem uma potência coletiva”. Com base nos estudos e na exposição do conceito de multidão, observa-se a necessidade de retomar aos seus fundamentos ontológicos e políticos.

A ontologia de Spinoza, como vimos no primeiro capítulo desta pesquisa, é marcada pela multiplicidade, a começar pela concepção de substância e sua identificação com Deus. Embora, a partir da tese do monismo substancial, Spinoza conceba a unicidade da substância, ela é essencialmente composta por uma multiplicidade (infinita) de atributos. Desse modo, considerando que a Substância é causa e fundamento ontológico de tudo o que existe, torna-se possível a afirmação de que a multiplicidade está na base de toda a realidade. Assim, singularidades e multiplicidades vinculam-se necessariamente.

A física spinozana, por sua vez, desenvolve-se a partir da compreensão do corpo. O conceito spinozano de corpo também envolve elementos que levam à identificação com a multiplicidade, na medida em que é composto por relações entre outros tantos corpos. Essas relações são constantes e se mantêm permanentes até o infinito. Nesse sentido, nas palavras de Spinoza, “um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza.” (SPINOZA, 2013, p. 103). Desse modo, o universo físico é um só e se constitui a partir do múltiplo, de modo que a unidade quantitativa se estabelece pela rede de relações composta por múltiplas partes externas, que se encontram em um processo aberto de determinação de suas relações. Digo processo aberto, pois constitui-se como um fluxo contínuo.

Na natureza, além da multiplicidade de corpos, cada corpo também envolve uma infinidade de outros corpos. Este dado é postulado por Spinoza quando afirma que “o corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto.” (SPINOZA, 2013, p. 105). A física de Spinoza deixa de lado a tese do atomismo e desenvolve-se a partir da ideia de multiplicidade e não de unidade. Existe, não só na física, mas na compreensão do real como um todo a valorização da multiplicidade, que consiste na origem de qualquer unidade, que se subordine ao múltiplo existente no interior de sua estrutura.

Análogo ao corpo humano (individual) é o corpo político (coletivo), concernente a compreensão da multiplicidade, demonstrado por Spinoza ao longo de todo seu pensamento político. O mesmo princípio que se situa na origem dos corpos individuais, define o corpo coletivo seguindo as mesmas propriedades dos primeiros. A ideia de corpo coletivo nos conduz à compreensão do que é comum, ou seja, é referente àquilo que pertence a todos, do qual cada um pode fazer parte ou participar.

A filosofia spinozana não acompanha as inúmeras vertentes do pensamento político que defendem a tese segundo a qual somente mediante a unidade seria passível de se instituir o governo. A multidão, que envolve o conceito de multiplicidade de que estamos falando, não é considerado como algo que carregue em si qualquer negatividade, desordem ou desarmonia, que a literatura filosófica, em geral, sempre atribuiu a esse termo e seus derivados, tampouco deve ser entendida como promotora da anarquia, do caos e da guerra, mas, sobretudo, deve ser entendida como sujeito político. É a pluralidade das forças e das formas de vida presentes no ambiente social que configura o espaço político, também marcado pela pluralidade originária.

Vimos anteriormente que, para Spinoza, a sociedade civil é constituída por intermédio da conveniência, que faz com que cada homem reconheça na união com o outro, a possibilidade de aumentar a sua própria potência. Esse reconhecimento, no entanto, deve ser tratado com cuidado e de forma clara, pois pode ser problemático se admitirmos que ele não ocorre somente pela razão, mas também pelas paixões.

Quando movido por paixões o homem também pode constituir vínculos e formar associações, por imaginar que em algumas situações o outro pode lhe proporcionar um bem e assim lhe ser útil para sua autoconservação. Se, no convívio em sociedade civil, como vimos anteriormente, a piedade e a lealdade são afetos fundamentais para a compreensão do modelo ideal de natureza humana, no momento anterior ao convívio social, ou seja, no momento da



associação entres os homens, são os afetos da esperança<sup>16</sup> e do medo que aparecem como elementos importantes desse processo. Ou seja, os homens associam-se buscando aquilo que lhes é útil e guiados, no âmbito afetivo, pela esperança de um mal menor e de um bem maior, e pelo medo de um mal maior, pois, de acordo com a natureza humana, ninguém deve desprezar o que considera ser bom, a não ser na esperança de um bem maior, ou por receio de um maior dano. Contudo, de acordo com a prop. 32 da parte IV da *Ética*, Spinoza (2013, p. 299) afirma que sob o domínio das paixões, os homens podem agir de forma inconstante e assim se opor uns aos outros, pois “à medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordam em natureza.”

Em contrapartida, a razão mostra a utilidade da formação de associações entre os homens, pois a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para poder se conservar. É através dessa associação que se constitui o sujeito político ou multidão, que nada mais é que a união de potências. Da união das potências, por sua vez, formam-se os cidadãos.

Dessa forma, é possível afirmar que o estado civil possui tanto um fundamento passional e afetivo, quanto um fundamento racional. O fundamento afetivo se dá de forma primária no estado de natureza, uma vez que nesse momento não apenas a maioria dos homens não experimentam a vida racional como ainda estão ausentes quaisquer instituições ou condições capazes de conduzi-los de outro modo que não o agir segundo as paixões. O fundamento racional, por outro lado, pode ser compreendido a partir da definição de virtude “à medida que ela tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis da sua natureza.” (SPINOZA, 2013, p. 269). A virtude surge aqui completamente desprovida de qualquer traço moral, consistindo apenas na busca do que é útil ou bom, isto é, na busca da autoconservação do ser e da expansão da potência.

---

<sup>16</sup> Esperança e medo são definidos por Spinoza como afetos coexistentes e associados. Na definição dos afetos apresentada no final da parte III da *Ética*, essa associação é explicada da forma como se segue:

“12. A esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida.

13. O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida. Veja-se, a este respeito, o esc. 2 da prop. 18.

Explicação. Segue-se, dessas definições, que não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. Com efeito, supõe-se que quem está apegado à esperança, e tem dúvida sobre a realização de uma coisa, imagina algo que exclui a existência da coisa futura e, portanto, dessa maneira, entristece-se (pela prop. 19). Como consequência, enquanto está apegado à esperança, tem medo de que a coisa não se realize. Quem, contrariamente, tem medo, isto é, quem tem dúvida sobre a realização de alguma coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência dessa coisa e, portanto (pela prop. 20), alegra-se. E, como consequência, dessa maneira, tem esperança de que essa coisa não se realize.” (SPINOZA, 2013, p. 243).

Em face disso, Spinoza traça rapidamente uma comparação entre a condição potencial do homem no estado de natureza e no estado civil, para reafirmar a tese de que a associação é útil para a concepção plena do direito natural. Nas palavras do autor:

Como, porém (pelo art. 9 deste cap.), no estado natural cada um está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode precaver-se de modo a não ser oprimido por outro, e como um sozinho em vão se esforçaria para precaver-se de todos, segue-se que o direito natural do homem, enquanto é determinado pela potência de cada um e é de cada um, é nulo e consiste mais numa opinião do que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de o manter. E o certo é que cada um pode tanto menos e, conseqüentemente, tem tanto menos direito quanto mais razão tem para temer. A isto acresce que os homens, sem o auxílio mútuo dificilmente podem sustentar a vida e cultivar a mente. E, assim, concluímos que o direito de natureza, que é próprio do gênero humano, dificilmente pode conceber-se a não ser onde os homens têm direitos comuns e podem, juntos, reivindicar para si terras que possam habitar e cultivar, fortificar-se, repelir toda a força e viver segundo o parecer comum de todos eles. Com efeito (pelo art. 13 deste cap.), quanto mais forem os que assim se põem de acordo, mais direitos têm todos juntos. (ESPINOSA, 2009, p. 19).

Na sociedade civil, Spinoza identifica o conjunto dos cidadãos associados que formam o sujeito político com um homem no estado natural, “pelo que, enquanto militarem por esse estado, é por si que zelam e é a si que se dedicam” (Cf. art. 22, cap. VII, TP). Ora, o direito da cidade é definido pelo poder da multidão que é conduzida como que por uma única mente, em outras palavras, é a partir da união de corpos, que se compõem a potência coletiva. Nessa medida,

[...] onde os homens têm direitos comuns e todos são conduzidos como que por uma só mente, é certo (pelo art. 13 deste cap.) que cada um deles tem tanto menos direito quanto os restantes juntos são mais potentes que ele, ou seja, não tem realmente sobre a natureza nenhum direito para além daquele que o direito comum lhe concede. Quanto ao mais, tem de executar aquilo que por consenso comum lhe é ordenado, ou (pelo art. 4 deste cap.) é coagido a isso pelo direito. (ESPINOSA, 2009, p. 20).

Esta união de corpos e mentes, naturalmente concordantes, faz com que a reunião de potências seja equivalente a união de direitos. Da mesma maneira, a criação de uma potência coletiva ou potência da multidão é identificada com a ideia do indivíduo coletivo singular, que embora se equivalha em estrutura de atividade, não se equivale em potência, pois, como vimos, a potência da multidão supera amplamente a potência do indivíduo singular.

A multidão consiste no corpo político ou sujeito político detentor do poder do Estado onde direito natural e direito civil se equivalem. É importante lembrar a ideia que relaciona corpo e indivíduo, desenvolvida por Spinoza ao longo da proposição 13 da parte II da *Ética*, segundo ela, um indivíduo é constituído pela união de corpos, estes, por sua vez, não se distinguem em substância e sua união (hipotética) é conservada, pois mesmo que os corpos se alterem, o indivíduo mantém conservada sua natureza quanto a Substância e aos modos.

Assim, esta composição de partes que formam o corpo e o determina, se relaciona com outros corpos que lhes são externos, causando um processo de afetação mútua. Diz ele:

Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo o movimento e pelo o repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõem de corpos mais simples. Se, agora, concebemos um outro indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que também ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. (SPINOZA, 2013, p. 103-105).

Destarte, é possível inferir que a singularidade do homem é afirmada por sua conjunção com outros corpos e pela afetação mútua que a própria composição enseja, pois, “uma vez que todos os homens, sejam bárbaros ou cultos, onde quer que se juntem formam costumes e um estado civil, as causas e fundamentos naturais do estado não devem pedir-se aos ensinamentos da razão, mas deduzir-se da natureza ou condição comum dos homens.” (ESPINOSA, 2009, p. 10). Se os fundamentos do estado deduzem-se da natureza dos homens, e se ela está presente tanto no corpo, quanto na reunião de corpos, então esta concepção de indivíduo reflete uma analogia entre o corpo humano e o corpo político, o que nos permite compreender o Estado como um indivíduo extraordinariamente complexo, definido por uma tendência de conservação do modo de ser desse indivíduo. No entanto, para que essa potência

[...] encarne, de fato, o direito comum, isto é, decida e ordene, ela tem que se configurar como império ou domínio sobre cada uma das potências individuais, isto é, tem de ser protagonizada por uma vontade acima da vontade de cada um e funcionar como se fosse uma só mente. Seja, porém, qual for a forma que assumir o império ou estado, o indivíduo não deixa de se esforçar por ser tanto mais *sui juris* quanto possa. Pode o estado ser detido por um só, por uns tantos, ou por todos: a sua potência ou direito nunca deixa de ser a resultante das potências e impotências do soberano e dos súditos, ou seja, nunca deixa de ser a potência da multidão configurada como um tipo de *imperium*. (AURÉLIO, 2009, p. lv).

Por esse motivo, Spinoza é categórico na discussão sobre o Estado mais bem ordenado, fundado sobre princípios práticos que possibilitem a constituição de um regime onde a potência de cada indivíduo possa se realizar plenamente, ou seja, onde as liberdades individuais sejam observadas e a distribuição da soberania favoreça e expressão dos direitos naturais individuais. Tal regime não poderia ser outro que não a democracia, o mais natural dos regimes, segundo Spinoza.

Mas, para explicar a constituição do sujeito político de forma mais abrangente é necessário apresentar, além dos aspectos ontológicos e físicos, a influência do aspecto epistemológico, mais precisamente da teoria do conhecimento mencionada no início desta pesquisa. Neste sentido, é importante relembrar a reflexão de Spinoza acerca da naturalidade dos afetos contida no início do *TP*, que busca compreender as emoções como propriedades da

natureza humana, não ridicularizando-as ou atribuindo-as a algum defeito da natureza. Esse posicionamento acerca dos afetos é delineado desde o *TTP*, quando afirma que:

Nem todos, com efeito, estão naturalmente determinados a agir segundo as regras e as leis da razão; pelo contrário, todos nascem a ignorar tudo e, antes que possam conhecer o verdadeiro modo de viver e adquirir o hábito da virtude, vai-se a maior parte da sua vida, ainda quando tenham sido bem educados. E, todavia, têm entretanto de viver e conservar-se por todos os meios de que dispõem, isto é, seguindo o impulso apenas do desejo, porquanto a natureza não lhes deu qualquer outro meio e lhes negou o poder efetivo de viver segundo a recta razão. (ESPINOSA, 1988, p. 309).

Daí é possível relacionar a necessidade de instituição do Estado pela perspectiva do primeiro (imaginação) e segundo (razão) gêneros do conhecimento, pois, nem a unanimidade das paixões, nem a unanimidade da razão dá conta de explicar essa necessidade. Dito de outro modo, no estado de natureza o conhecimento imaginativo nos leva ao erro e a possibilidade de ocorrência de conflito é eminente, a razão, por sua vez, atua na condução dos afetos na busca dos homens por segurança e liberdade, que só são alcançadas no estado civil. Assim, os afetos supõem a necessidade de instituição do Estado, mas sozinhos não o podem promover e a razão dá condição para que os homens alcancem o estado civil, mas sozinha não imprime a necessidade do Estado, pois se todos os homens fossem conduzidos só pela razão, não teríamos necessidade do Estado, nem dos meios que este emprega para nos convencer a obedecer às leis. Portanto, o esforço de Spinoza concentra-se em nos fazer compreender racionalmente aquilo que a própria experiência mostra e, assim, instituir uma política a partir da condição natural dos homens.

Considerando, então, que a filosofia de Spinoza é imanente e que por isso causa e efeitos não se separam, a realidade é compreendida por ele como fluxo permanente de causalidades, sendo Deus a causa absoluta de todas as coisas. Todas as coisas existentes são, portanto, modos finitos por meio dos quais os atributos da natureza de Deus se manifestam de maneira definida e determinada, constituindo-se como parte da natureza única. Nessa medida, é possível afirmar que o direito natural coincide com o poder universal da natureza, por isso, seja conduzido pela razão ou pelo desejo, o homem age de acordo com as leis da sua natureza.

Dito isso, passemos agora a explicação de como se dá, de fato, a congruência entre direito natural e lei da natureza universal, descrito por Spinoza na passagem a seguir:

Não está no poder de cada homem usar sempre da razão e está no nível supremo da liberdade humana. E contudo cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser, e (uma vez que cada um tem tanto direito quanto a sua potência vale) tudo aquilo por que cada um, sábio ou ignorante, se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito da natureza. Donde se segue que o direito e a instituição da natureza, sob o qual todos os homens nascem e na maior parte vivem, não proíbe senão aquilo que ninguém deseja e que ninguém pode, não se opondo a

contendas, ódios, ira, dolos, nem a absolutamente nada a que o apetite persuada. E nem é de admirar. Com efeito a natureza não está limitada pelas leis da razão humana, as quais não se destinam senão à verdadeira utilidade e à conservação dos homens, mas por uma infinidade de outras leis, que respeitam à ordem eterna de toda a natureza, da qual o homem é uma partícula, e só por cuja necessidade todos os indivíduos são determinados a existir e a operar de um certo modo. Por conseguinte, tudo aquilo que na natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau, é assim porque só parcialmente conhecemos as coisas e ignoramos na maior parte a ordem e coerência de toda a natureza, e porque queremos que todas as coisas sejam dirigidas pelo que prescreve a nossa razão, quando aquilo que a razão diz ser mau não é mau em relação à ordem e às leis da natureza universal, mas unicamente em relação às leis de nossa natureza. (ESPINOSA, 2009, p. 15-16).

Assim, cada indivíduo obedecendo às leis de sua natureza vai em busca do que lhe apetece e não faz parte do poder nem do sábio nem do insensato ser conduzido somente pela razão. Contudo, o esforço que faz com que cada homem conserve seu ser conduzirá inevitavelmente à liberdade e como esta só se realiza na dinâmica da vida política, a tendência de conservação do indivíduo singular leva a composição o indivíduo coletivo. Essa composição nos encaminha para a construção do direito comum, pois é a partir da lógica da autoconservação que os homens unem forças, portanto, quanto maior for o número dos que se unirem em um corpo, de mais direitos usufruirão, pois, para Spinoza, a vida política é um processo de organização das relações entre os indivíduos, de composição de suas potências singulares e de seus direitos naturais.

O Estado em Spinoza é uma construção natural, resultado da união de corpos, ânios e de potências, que criam uma potência nova, um indivíduo coletivo: multidão. A potência coletiva que define a multidão constitui uma unidade política. Por isso, o direito natural não desaparece por completo com o surgimento do Estado, porque o homem, tanto no estado natural como no estado civil, age segundo as leis da sua natureza, satisfazendo seus próprios interesses.

Aqui, cabe uma rememoração acerca do tema da liberdade (fundamental para o projeto político de Spinoza). Como pôde ser notado no capítulo anterior, no estado de natureza os homens têm sua liberdade limitada pelos afetos (paixões), no estado civil, por sua vez, o que limita a liberdade humana ainda são os afetos, pois o estado civil não elimina o estado de natureza, nem as paixões e estas são sempre indicadoras da servidão humana.

Veremos que a multidão que compõe o sujeito político pode atuar em várias formas de governo. A preocupação de Spinoza, no entanto, é apontar a melhor delas e a melhor forma de governo é aquela que garante a liberdade dos seus cidadãos – lembrando que liberdade aqui, deve ser entendida como a garantia de usar livremente a razão. Mas isso veremos no tópico seguinte.

### 3.3 A formação do Estado democrático em Benedictus de Spinoza

Para analisar a formação do Estado democrático, é necessário compreender inicialmente que ele é constituído com a função de satisfazer aos interesses e às necessidades de segurança e liberdade de cada indivíduo. A fundação do estado civil, dito de outro modo, deve ser compreendida como consequência da necessidade do estabelecimento de condições nas quais o homem possa viver em segurança, bem como do esforço natural dos homens para a autopreservação. Desse modo, se promover a paz e a segurança de cada indivíduo é a finalidade do Estado, então o melhor governo é aquele no qual os homens vivem em concórdia de modo que leis possam ser observadas sem violação. Diz Spinoza: “Com efeito, quem decide acatar a tudo que a cidade manda, seja porque teme a potência desta ou porque ama a tranquilidade, esse atende realmente, de acordo com o seu engenho, à sua segurança e ao seu interesse.” (ESPINOSA, 2009, p. 27).

Portanto, o fim último do Estado é libertar cada indivíduo do medo, para que, em segurança, possam manter seu direito natural a existir e agir:

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, a 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 da república, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos, é, pelo contrário, fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles usem livremente da razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem sejam intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim da república é, de fato, a liberdade. (ESPINOSA, 1988, p. 367).

A partir da citação acima, fica clara a relação entre liberdade e Estado. No entanto, quando Spinoza afirma ser a liberdade o verdadeiro fim do Estado, devemos entendê-la como a liberdade política, ou seja, o direito de todo homem usar “livremente a razão”. No Estado, os súditos são obrigados a submeter-se à vontade da cidade, ou seja, à vontade do todo, que decide pelo que é justo ou injusto a cada um, na medida em que essa decisão é baseada no interesse comum. Assim, os súditos não dependem de si próprios, como no estado natural, mas da cidade, pois temem o poder ou a ameaça desta sobre eles, ou vivem em concórdia com esta. São movidos, como já dissemos, pelo medo de um mal maior e pela esperança de bem maior e mal menor. Não é muito difícil concluir que no estado natural, tem mais poder quem depende de si mesmo, vivendo sob a conduta da razão. Da mesma forma, o Estado fundado na razão e por ela dirigido é o mais poderoso, pois depende de si próprio. Também o Estado mais livre, é aquele no qual as leis se fundamentam na reta razão.

Com a instituição do campo político, concebe-se também a noção de pecado<sup>17</sup>, pois aqui os juízos de valores são atribuídos conforme o direito comum lhe estatui e as ações humanas são decretadas pelo consenso comum. Nesse sentido, pecado opõe-se a obediência. Obediente é aquele que age em conformidade com o que o direito comum legisla, ao passo que o pecador é aquele que age em contrariedade ao dever comum. É de costume, além disso, como afirma Spinoza, atribuir o pecado àquilo que contraria os ditames da razão e atribuir a obediência à moderação dos apetites conforme a prescrição da razão, no entanto, essas atribuições só podem ser feitas de forma errônea, pois a liberdade humana não consiste na licença do apetite, nem a servidão no império da razão. Assim,

[...] porque a liberdade humana é tanto maior quanto mais o homem é conduzido pela razão e o apetite pode ser moderado, não podemos, a não ser muito impropriamente, chamar obediência à vida racional e pecado àquilo que realmente é impotência da mente, mas não licença contra ela mesma, e por isso o homem pode antes dizer-se servo que dizer-se livre. (ESPINOSA, 2009, p. 22).

Contudo, Spinoza afirma ser compreensível que os homens que estão habituados a viver num estado, entendam o pecado como aquilo que contraria dos ditames da razão. Isso porque,

[...] a razão ensina a praticar a piedade e a ser de ânimo tranquilo e bom o que não pode acontecer senão no estado; [...] além disso, não se pode fazer que a multidão seja conduzida como que por uma só mente, conforme se requer no estado, a não ser que tenham direitos que sejam instituídos segundo o prescrito da razão. [...] os direitos do melhor estado (*ver art. 18 deste cap.*) devem ser instituídos de acordo com o ditame da razão. (ESPINOSA, 2009, p. 22).

Além do pecado, são conceitos que também só devem conceber-se no estado: justiça e injustiça. Posto que, no estado de natureza não há nada que por direito possa se dizer deste ou daquele, ou melhor, deste e não de outrem; contrariamente, tudo pertence a todos e algo só é tomado por alguém, na medida em que este tenha poder para reivindicá-lo para si. Em contrapartida, no estado, onde tudo é determinado pelo direito comum “chama-se justo aquele em quem é constante a vontade de dar a cada um o seu, e injusto, pelo contrário, aquele que se esforça para fazer seu o que é de outrem.” (ESPINOSA, 2009, p. 23).

Como vimos até agora, só é possível falar em estado civil em conformidade com a união de potências que constituem o sujeito político, isto é, multidão. Dessa forma, se no estado civil a soberania deve coincidir com o direito natural coletivo (enquanto sujeito

---

<sup>17</sup> Quanto ao sentido em que o termo é empregado, é imprescindível mostrar a explicação dada por Aurélio (2009, p. 20): “Tal como o conceito de salvação, o de pecado é aqui utilizado em contexto exclusivamente jurídico-político. A insuficiência de outras soluções (p. ex., “transgressão”), que atenuariam a estranheza causada por um termo hoje em dia usado apenas em contexto religioso, mas que em várias das ocorrências se revelariam inadequadas, leva a que se prefira, à semelhança dos recentes tradutores do TP, uma tradução literal. Acreditamos, além do mais, que o arcaísmo não impede uma leitura fluente e inequívoca.”.

constituente), o desaparecimento deste implica o fim do poder político e, conseqüentemente, do estado. Com isso, explica Chauí (2009, p. 184), “se, do ponto de vista do sujeito político ou da soberania, o poder político é direito natural, ele é, do ponto de vista dos cidadãos, direito civil e lei”, por isso, diz ela, logo após falar dos fundamentos do estado, no capítulo XVI do *TTP*, que Spinoza tem o cuidado de diferenciar escravo e súdito<sup>18</sup>:

O primeiro é *alterius juris* e sua ação realiza não seu desejo, mas o desejo alheio, enquanto o súdito é aquele que, ao obedecer à lei, permanece *sui juris*, pois obedece a si mesmo como sujeito político soberano; obedece a si mesmo e, como súdito, obedece também ao governante porque esse recebe o direito para promulgar as leis, exercer a justiça e obrigar ao cumprimento de seus decretos, desde que tenha potência para assim proceder. (Chauí, 2009, p. 184).

Desse modo, ainda seguindo a linha interpretativa de Chauí (2009, p. 184-185):

[...] a estrutura do campo político se oferece originariamente diferenciada: há o sujeito político – o povo que institui o *imperium* ou direito natural coletivo; há o cidadão, que participa do exercício do poder conforme sua distribuição decidida no momento da instituição, participação que é seu poder para fazer as leis e participar do governo; há o governante, que executa o que a soberania decide, dando à decisões a forma da lei positiva ou direito civil; e, finalmente, há o súdito, que está obrigado a obedecer as decisões da soberania ou do povo, respeitar as leis postas pelos cidadãos e a submeter-se aos decretos do governante.

A estrutura descrita por Marilena Chauí, nada mais é que a estrutura da democracia – gênero do estado civil que, de acordo com Spinoza, é o mais natural e o que “mais se aproxima da liberdade que a natureza reconhece a cada um” – onde se convergem todas as figuras políticas apresentadas e onde não há distinção entre suas existências empíricas e políticas. O que não ocorre nas demais formas de governo, a saber, aristocracia e monarquia.

Na democracia, ninguém transfere por completo seu direito natural a outrem a ponto desse não poder mais ser consultado de nenhuma maneira; a transferência ocorre, mas tão somente de forma parcial. De forma mais clara, transfere-se o direito natural para a maioria que constitui o sujeito político e, fazendo parte dessa maioria, todos continuam iguais, tal como no estado de natureza (em termos de posse do direito natural). A partir das transferências de direitos, compõe-se o poder soberano. Este é incumbido de manter a observância das leis pelos súditos a fim de garantir aquilo que é função do estado civil (eliminar medos, afastar misérias). Em contrapartida, os súditos, conduzidos pela razão, são orientados a observar constantemente os direitos da cidade e cumprir as ordens do poder

<sup>18</sup> O período completo em que Spinoza trata da diferenciação entre escravo e súdito está descrito tal como se segue: “Há, pois, ao nosso ver, uma grande diferença entre um escravo, um filho e um súbdito: escravo é aquele que é obrigado a obedecer às ordens do dono, que não visam senão o que é útil para quem manda; filho, porém, é aquele que faz o que lhe é útil por ordem dos pais; súbditos, finalmente, é aquele que faz, por ordem da autoridade soberana, o que é útil ao bem comum e, conseqüentemente, também é útil a si próprio.” (ESPINOSA, 1988, p. 314).



soberano. Isso implica no fato de que, se o homem tiver “por algumas vezes, de fazer a mando da cidade algo que ele sabe repugnar à razão, esse dano é de longe compensado pelo bem que auferire do estado civil” (ESPINOSA, 2009, p. 28), ou seja, ninguém age contra o que prescreve a razão ao fazer o que o direito da cidade ordena, pois é também uma lei da razão “que de dois males se escolha o menor.” (ESPINOSA, 2009, p. 28).

Isso é posto para evidenciar a importância da razão no estado civil para a efetivação daquele modelo de natureza humana de que falamos anteriormente. Com efeito:

[...] há que ter em conta, em primeiro lugar, que assim como no estado natural (pelo art. 11 do capítulo anterior) o homem mais potente e que mais está sob jurisdição de si próprio é aquele que se conduz pela razão, assim também a cidade mais potente e mais sob jurisdição de si própria será aquela que é fundada e dirigida pela razão. Com efeito, o direito da cidade determina-se pela potência da multidão que é conduzida como que por uma só mente. Porém esta união de ânimos não pode de maneira nenhuma conceber-se, a não ser que a cidade se oriente ao máximo para o que a razão ensina ser útil a todos os homens. (ESPINOSA, 2009, p. 28-29).

Em seguida, Spinoza afirma que não pertencem ao direito da cidade aquelas coisas a que ninguém pode ser induzido por imposição de ameaças ou oferecimento de recompensas e cita como exemplo disso o fato de não podemos ceder a faculdade de julgar que o todo é maior que as partes ou que ele não odeia quem é sabidamente odiado por ele, além disso, afirma também que não faz parte do direito da cidade as coisas que a natureza humana abomina, como “o homem testemunhar contra si mesmo, torturar-se, matar seus pais, não se esforçar para evitar a morte, e coisas a que ninguém pode ser induzido, nem com recompensas, nem com ameaças.” (ESPINOSA, 2009, p. 29).

Tudo aquilo que provoca indignação da maioria também não pode constituir o direito das cidades. Se admitirmos o contrário, isto é, que pertence ao direito civil a indignação da maioria, estaremos, com isso, dizendo que é possível que o soberano atice a ira dos súditos, o que é absurdo, pelo princípio da própria formação do poder soberano que se dá pela união das potências individuais. Isto é, da mesma forma que a união das potências origina o poder que é atribuído ao soberano, este pode ser destituído do poder se seus atos forem contrários ao interesse comum, pois como já foi dito, no estado civil os indivíduos não perdem sua capacidade de ajuizar sobre as coisas.

A partir disso, afirma Espinosa (2009, p. 35):

[...] demonstrei tudo isso a partir da necessidade da natureza humana, qualquer que seja o modo como a consideremos, isto é, a partir do esforço universal de todos os homens para se conservarem a si mesmos, esforço que existe em todos eles, sejam ignorantes ou sábios, e, por conseguinte, qualquer que seja o modo como se considere que os homens se conduzem, pelo afeto ou pela razão, a questão será a mesma, uma vez que a demonstração, como dissemos, é universal.

É, também, somente pela necessidade da natureza humana, que a multidão transfere o seu direito para um homem ou para um conselho através do contrato, que pode ser violado se for do interesse comum violá-lo e, uma vez sendo necessário tal violação, somente a comunidade pode fazê-la. Entende-se, com isso, que somente aquele que detém o poder do estado permanece intérprete das leis, não sendo direito de nenhum privado interferir na legislação comum. Além disso, cf. §6 do cap. IV do *TP*: “aquele que detém o estado também não tem de observar as condições deste contrato por nenhuma outra causa a não ser aquela porque o homem no estado natural” (ESPINOSA, 2009, p.41).

No capítulo V do *TP* é onde Spinoza anuncia que existe uma diferença que deve ser considerada entre agir “segundo o direito” e agir “da melhor forma”. Ou seja, ao demonstrar que o homem conduzido pela razão está maximamente sob jurisdição de si e que uma cidade é mais potente quando fundada na razão e dirigida por ela, Spinoza afirma que o melhor é sempre aquilo que o homem ou a cidade faz estando sob jurisdição de si próprios. E continua:

Com efeito, não afirmamos ser feito da melhor maneira tudo aquilo que dizemos ser feito segundo o direito: uma coisa é cultivar um campo segundo o direito, outra é cultivá-la da melhor maneira; uma coisa é defender-se, manter-se e emitir juízos da melhor maneira, outras é defender-se, manter-se e emitir juízos da melhor maneira. Consequentemente, uma coisa é mandar e cuidar da república segundo o direito, outra é mandar da melhor maneira e governar da melhor maneira a república. (ESPINOSA, 2009, p. 43).

Com base nisso, Spinoza passa a demonstração da “melhor situação para cada estado”, tratando especificamente dos gêneros aristocrático e monárquico – que nos furtaremos de tratar aqui, pois as linhas gerais destas formas de governo já foram explicitadas anteriormente e isso é o bastante diante da proposta desta pesquisa –, além do democrático, que embora tenha ficado incompleto, deixou-nos, não obstante, o filósofo dados substancialmente importantes para uma interpretação otimista desse regime.

A melhor situação se define pela finalidade do estado, conforme vimos anteriormente, ou seja, se sabemos que o fim último do estado civil é libertar cada indivíduo do medo, para que possa viver em paz e segurança, o melhor governo é aquele que promove a concórdia entre os homens, onde os direitos comuns sigam inviolados. Dentre os regimes apresentados pelo autor, é no democrático que se possibilita a efetivação da finalidade do estado e dos vários gêneros do estado democrático que se pode conceber, faz parte do desígnio do autor tratar somente “daquele onde tem direito de voto e de aceder a cargos do estado absolutamente todos os que estão obrigados só às leis pátrias e que, além disso, estão sob jurisdição de si próprios e vivem honestamente.” (ESPINOSA, 2009, p. 138). Desse modo:

Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente. (ESPINOSA, 2009, p.45).

Portanto, uma vez buscando a paz e a segurança, a liberdade de pensamento e de expressão são condições necessárias para que esta finalidade política se estabeleça e se mantenha e isso só é possível num estado em que se conserve a natureza humana e que se garanta o livre uso da razão, isto é, no estado democrático. Pois, conforme observa Aurélio (2000, p. 244):

Não há, por conseguinte, qualquer hipótese de admitir uma superação da natureza, tal como a doutrina do pacto supõe. Se a natureza se representa como causa de si própria e como substância única, não há nada em função do qual uma das suas manifestações – o homem – renuncie à própria condição intrínseca, projetando a sua realização num estado que negaria o estado de natureza.

Dessa forma, é lícito compreender que determinação não significa ausência de liberdade num estado democrático, pois, neste momento, o conatus enquanto desejo é preservado e, sendo este, a essência do homem singular enquanto determinada a fazer algo, estar determinado a alguma coisa não é sinal de ausência de liberdade, como explica Spinoza no *Tratado Político*:

[...] quanto mais livre o homem é concebido por nós, mais obrigados somos a admitir que ele deve necessariamente conservar-se a si próprio e ser dono da mente, o que facilmente me concederá quem não confunda a liberdade com a contingência. Porque a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso, tudo quanto no homem é sinal de impotência, não pode ser atribuído à sua liberdade. Daí que o homem não possa minimamente dizer-se livre por poder não existir ou não usar da razão, mas só na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana [...]. Por conseguinte, tal como existe por necessidade de sua própria natureza, assim também age por necessidade de sua própria natureza, isto é, age com absoluta liberdade. (ESPINOSA, p. 14-15).

No capítulo XX do *TTP*, Spinoza fala expressamente sobre a relação fundamental para seu pensamento político, a saber: entre Estado e liberdade. Intitulado “Onde se demonstra que num Estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa”, o capítulo é escrito para demonstrar que é impossível privar totalmente o homem de sua liberdade e igualmente prejudicial concedê-la sem restrições. A democracia instiga a liberdade como forma de determinação para manter o regime, por esse motivo ela pode ser entendida não só como um gênero de governo, mas como uma forma de organizar a sociedade de modo que a todos os indivíduos unidos seja atribuída a soberania, razão pela qual no Estado democrático o direito civil equivale à potência da multidão. Diante disso, vê-se que o

percurso ético-político traçado por Spinoza, muito mais do que um caminho possível, é um caminho necessário para a consolidação de seu pensamento.

Finalmente, é possível afirmar que um homem só pode ser dito livre a partir do conhecimento de si. No campo político, isso pode ser dito da seguinte maneira: só é possível exercer poder sobre a cidade e sobre os outros, na medida em que eu tiver poder sobre mim mesmo e o poder sobre si mesmo se dá através da liberdade de pensamento.

A partir disso identifica-se que Spinoza estabelece como projeto fundamental de sua filosofia o problema ético de uma felicidade suprema, que é o bem soberano. Esse bem deve ser comunicável, ou seja, deve ser essencialmente partilhável, portanto, deve ser possível fazer com que o outro compreenda o que eu compreendo, estabelecendo que: se nós pensamos da mesma maneira, isto é, se raciocinamos corretamente chegaremos ao mesmo resultado, a convergência intelectual.

O verdadeiro fim do Estado não é, pois, como tantas vezes tem sido interpretado, fazer com que os homens usem da razão, mas sim que eles possam usar livremente a razão<sup>19</sup>. Trata-se aqui de liberdade política cujo verdadeiro fim é dar a todos os homens direitos, sejam eles doutos ou ignorantes. A verdadeira função da política é garantir a segurança, isto é, salvaguardar o direito de natureza, e, ao mesmo tempo, garantir a autonomia de cada um.

Trazer a autonomia à tona é importante para compreender o que há de comum entre a teoria ética e a teoria política de Spinoza, pois tanto uma como outra tem como lugar comum o alcance da liberdade seja ela existencial, de pensamento ou política. O percurso ético-político para a formação do Estado democrático, proposto nesta pesquisa, nos permite reconhecer que desde os aspectos mais básicos de sua ontologia, norteados pela teoria do conhecimento, que tende a levar os homens à compreensão e atividade diante da afetividade, fazendo-os sair do estado de servidão, até a configuração do estado com o melhor regime para a efetivação deste plano, tudo é ordenadamente concatenado como quem monta um grande mosaico onde o resultado final é a figura de um homem livre e artífice de sua própria existência. Chegar a esse resultado final significa alcançar a mais alta potência do seu ser, significa elevar-se maximamente em alegria, isto é, fazer agir plenamente e com máxima potência o seu conatus.

---

<sup>19</sup> Para Bobbio (1991, p. 73), nesse ponto reside uma diferença crucial entre Hobbes e Spinoza, pois de acordo com este: “enquanto para Hobbes, que considera que a paz é o fim do Estado, o direito irrenunciável é o direito à vida, para Spinoza, que considera a liberdade como o fim do Estado, o direito irrenunciável é o direito de pensar com a própria cabeça”.

## Considerações finais

A busca de pressupostos e referências que permitissem a compreensão do percurso ético-político para a formação do Estado democrático, a partir do pensamento político de Benedictus de Spinoza, foi o principal objetivo desta pesquisa.

Para tal, demonstramos, num primeiro momento, a constituição epistemológica e ontológica da *Ética* como resultado de um processo de transição do fundamento do pensamento ontológico para o gnosiológico na Filosofia Moderna.

Em face disso, mostrou-se que, ao contrário do que muitos comentadores afirmam, a *Ética* de Spinoza não se limita ao seu caráter ontológico, embora este esteja presente em toda a obra, especialmente na primeira parte (De Deus). Nessa perspectiva, nos esforçamos por demonstrar que logo nas definições – ponto de partida e fundamento da demonstração geométrica – Spinoza associa a ontologia ao conhecimento quando estabelece a definição de causa de si, por meio da qual podemos conhecer as propriedades da causa primeira e estabelecer a distinção ontológica entre esta e sua produção. Ademais a fundamentação epistemológica da ontologia spinozana fica patente no axioma 4 da parte I da *Ética* onde Spinoza (2013, p.15) afirma que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”, isto é, só alcançamos o conhecimento verdadeiro dos efeitos, através do conhecimento das causas.

Com base nisso, buscamos demonstrar que Deus é causa absoluta, ativa e livre, pois a liberdade se explica pela ausência de coação, é considerado livre todo aquele que não é coagido por nada no ato de sua produção, tal como descrito na demonstração da proposição 17 da parte I da *Ética*:

[...] infinitas coisas se seguem exclusivamente, de maneira absoluta, da necessidade da natureza divina, ou, o que é o mesmo, exclusivamente das leis de sua natureza. [...] nada pode existir nem ser concebido sem Deus, mas que tudo existe em Deus. Não pode existir, pois, fora dele, nenhuma coisa pela qual ele seja determinado ou coagido a agir. Logo, Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém. C.Q.D. (SPINOZA, 2013, p.39).

Não “ser coagido por ninguém” não subentende agir segundo suas próprias volições e desejos, mas obedecer a necessidade de sua própria natureza. Portanto, a identificação de Deus com a natureza deve-se a tese da imanência sustentada pelo autor, que consiste na produção de todas as coisas como modificações particulares que expressam o exercício necessário de uma potência causal, que não age em função de nenhum fim.

Ainda à guisa de melhor explicar a ocorrência epistemológica na *Ética*, apresentamos a teoria do conhecimento de Spinoza, que embora seja desenvolvida na parte II, possui terminologias importantes para sua compreensão já na primeira parte. Sobre a teoria dos três gêneros do conhecimento possíveis a um indivíduo Spinoza os classifica como: **1º gênero** – da opinião ou imaginação; **2º gênero** – razão; e **3º gênero** – ciência intuitiva. O primeiro gênero do conhecimento advindo da experiência errática ou vaga, pode ser compreendido como gênero da imaginação e retrata o homem da servidão, uma vez que este é formado por forças que vêm de fora. Então, de posse do conhecimento imaginativo, o homem não consegue ultrapassar sua própria consciência; o segundo gênero do conhecimento, como vimos, refere-se às noções comuns e à razão, configurando-se como a prática em que o homem começa a ter atividade, mesmo não sendo esta produtora ou criadora, pois esse gênero somente diz respeito às coisas que o homem pode conhecer dentre o que já existe. Diferentemente do primeiro gênero do conhecimento, neste, o homem já é capaz de ultrapassar sua consciência e conhecer a realidade; o terceiro gênero do conhecimento, por fim, referente à ciência intuitiva representa o poder de invenção e rigor do homem, e objetiva produzir novos modos de vida. Não busca o que é melhor para os homens ou o que é verdadeiro na natureza, mas ultrapassa aquilo que é.

Além disso, em função do que o tema (*O percurso ético-político para a formação do Estado democrático, uma abordagem a partir de Spinoza*) desta pesquisa indica, buscamos desenvolver o conceito do conatus enquanto essência humana. Para isso, partimos do conhecimento da Substância como causa primeira para chegarmos ao conhecimento da natureza dos modos finitos, onde situamos o conatus e o identificamos como o ator responsável pela perseverança dos seres finitos na sua existência. Isso porque, como apresentamos, à essência dos modos finitos não pertence a existência, sendo esta garantida através do esforço (conatus) inerente à sua própria natureza, isto é, potência.

Por conseguinte, nos empenhamos em compreender a teoria política de Spinoza referente ao momento de transição do estado natural para o estado civil e o que isso tem a ver com o conceito de multidão. Nesse momento, buscamos apresentar meios para que se possa desenvolver um estudo interdisciplinar, uma vez que, como vimos, muitos dos conceitos trabalhados pelo autor perpassam áreas do conhecimento diversas, como as ciências jurídicas, ciências políticas, ciências sociais, ética, dentre outras. Em vista disso, lançamos mão tanto do *Tratado Teológico-Político*, quanto do *Tratado Político*, que trazem em seu seio abordagens

de temas importantes, a partir a singularidade de sua forma de pensar a política que contraria as teorias políticas tradicionais.

Direito natural e direito civil são apresentados como conceitos fundamentais para a compreensão da política spinozana. Compreendemos o direito natural como aquele definido como potência natural para agir e existir, constituída, no estado de natureza, por duas modalidades: uma em que os indivíduos vivem segundo as leis de sua natureza e outra em que vivem sob sua própria jurisdição. Esta segunda modalidade sucumbe ao direito civil, ao passo que a primeira permanece, pois faz parte da natureza humana de modo que não pode ser desvinculado deste. O direito civil surge então como meio de ultrapassar os limites do estado de natureza, garantindo paz, segurança e liberdade.

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

Muito embora no *Tratado Teológico-Político* já estivesse presente, como vimos, uma tematização sobre a multidão, na referida obra não se encontrava ainda plenamente amadurecida a coincidência entre multidão e sujeito político. De fato, apenas no *Tratado Político* está contará com sua formação mais elaborada, capaz de oportunizar uma leitura mais significativa e inequívoca da teoria política de Spinoza baseada na natureza humana. Enquanto a multidão, no TTP, não possui dimensão potencial, pelo contrário, é supersticiosa e feroz, sinônimo de povo, plebe; no TP, reflete a maior potência possível e representa o sujeito político de ação da política de Spinoza.

Encaminhando-nos para a finalização desta pesquisa, os estudos foram empreendidos tomando como fio condutor o problema investigado, a saber: Como se desenvolve o percurso ético-político para a formação do Estado democrático na teoria política de Benedictus de Spinoza? E, considerando-se que em um tal Estado pressupõe-se que todos são autores das leis e participam do governo, de que maneira é possível admitir a confluência dos desejos racionais e a universalidade espontânea dos interesses bem compreendidos sem que isso leve ao conflito, ou melhor, como garantir que essa convergência conduza os homens a utilidade comum? Para dar conta de tal intento foi traçado um itinerário temático que passa pela explicação da função ética do conatus, seguida da compreensão do sujeito político constituído

a partir da reunião de inúmeros conatus (multidão) para finalmente chegarmos à efetivação do Estado democrático em relação aos âmbitos político e ético.

Vimos que no âmbito individual o conatus é reconhecido como essência humana, na medida em que representa o esforço por meio do qual cada ser persevera na sua existência; e que, dentro do pensamento político de Benedictus de Spinoza, a multidão é reconhecida como o corpo político, formado pela reunião de inúmeros conatus. Concernente ao campo político, acreditamos ser possível concluir que a função ética do conatus é exercer domínio sobre as paixões, não através da submissão dos afetos por meio do império da razão, mas, ao contrário, através da transformação da relação do homem com sua afetividade, fazendo dele a causa adequada de sua vida afetiva para que ele possa determiná-la adequadamente ao invés de por meio dela padecer. Na perspectiva política, a função ética do conatus é imprescindível, visto que, no estado de natureza o homem é tomado por suas paixões e é justamente o entendimento delas que faz com que eles busquem associações a fim de garantirem sua segurança e liberdade. A partir da associação (multidão) constitui-se o corpo político ou sujeito político, que representa de forma única a potência de todos os indivíduos que a formam.

A multidão, como vimos, pode atuar em qualquer das três formas de governos apresentadas por Spinoza no *TP*, seja na aristocracia, monarquia ou democracia. Apesar disso, o autor indica ser a democracia a melhor forma de governo, porque nela todos são autores das leis, todos (em alguma medida) participam do governo, de modo que, ao obedecer às leis, cada um obedece a si mesmo, pois a legislação é formada a partir do interesse comum. Assim, nos diz Chauí (1995, p. 76): “Num século que viu o surgimento e a consolidação das monarquias absolutas e no qual todos os filósofos tenderam a defender o regime monárquico, Espinosa e o único pensador que afirma a superioridade da democracia para realizar o desejo político de todos e de cada um.”. Desse modo, da mesma forma que a liberdade individual exprime a força do corpo e da alma enquanto causas adequadas de suas afecções, afetos e ideias, a liberdade política só se realiza no Estado civil a partir do fortalecimento do conatus coletivo.

Assim, na esfera política onde o estado civil já foi constituído, já não se fala no conatus de forma individualizada, mas como coletividade e fundamento do Estado. O conatus aliado ao conhecimento adequado conduz à autonomia, tornando os homens ativos e, portanto, livres; a liberdade que todos possuem, aliada às limitações do estado de natureza, conduz a formação da multidão; esta, por sua vez, aliada ao direito civil, garante a segurança e liberdade essenciais à conservação da vida.



Dessa forma é possível compreender que a Ética, como diz Aurélio (2009, p. lxxi): “constitui-se como a síntese de seu pensamento ontológico, epistemológico, antropológico e ético, modelo perfeito do sistema filosófico consumado, construído não para cantar a glória de Deus, mas para expressar a unidade do mundo e os poderes do homem na construção de sua própria liberdade e de sua própria alegria.”. Ao passo que no *TP* Spinoza elabora um estudo dos fundamentos existenciais e racionais da política, em que expõe sua teoria de Estado. Estabelecendo, dessa forma, uma relação indissociável entre ética e política.

Portanto, verifica-se que o percurso ético-político para a formação do estado se dá em função da forma de governo que, segundo ele, melhor conduz o Estado: a democracia. Ao pensar o Estado fundamentado na natureza humana, Spinoza não prescinde daquilo que há de mais natural nos homens que são seus afetos, pois a instauração do Estado civil não pretende excluir o estado de natureza (onde a afetividade impera), mas tão somente ultrapassar seus limites e perigos a fim de garantir liberdade e segurança, resguardando seu direito natural.

Uma vez pontuados esses aspectos, mesmo sem nenhuma pretensão de detalhamento, pode-se observar que o percurso ético-político para a formação do Estado democrático, além de poder ser compreendido através da obra de Benedictus de Spinoza – tarefa que nos propomos – pode ainda adquirir caráter interdisciplinar, uma vez que é totalmente possível que seja abordado a partir de outras perspectivas. As ciências jurídicas, por exemplo, podem apreender novos parâmetros para a compreensão do fenômeno jurídico e para as relações sociais. As ciências políticas e sociais, por sua vez, podem atribuir significado mais elucidativo e abrangente para a compreensão da democracia, empreendimento esse deveras ambicioso e que nos furtamos de realizar nesta pesquisa, deixando-o em aberto para investigações futuras.

## Referências

### Obras de Spinoza:

ESPINOSA, Baruch de. **Breve Tratado: de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

\_\_\_\_\_. **Tratado de Correção do Intelecto**. Tradução: Marilena de Souza Chauí Berlink. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. Revisão: Homero Santiago. São Paulo: Martins fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-Político**. Edição especial. Imprensa nacional – Casa da moeda, 1988.

\_\_\_\_\_. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos**. Tradução: Homero Santiago e Luis Cesar Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

\_\_\_\_\_. **Obra completa e vida II: Correspondência completa e vida**. Traduções. Introdução e Notas: J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética – demonstrada à maneira dos geômetras**. 3ª edição (Bílingue: latim/português); Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

### Obras de apoio:

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

AURÉLIO, Diogo Pires. **Introduções, tradução e notas**. In: *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. VII-LXXV.

\_\_\_\_\_. **Introduções, tradução e notas**. In: *Tratado Teológico-Político*. Edição especial. Imprensa nacional – Casa da moeda, 1988.

BOBBIO, Norberto, BOVERO, Michelangelo. **Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna**. São Paulo: Editora Brasiliense, 3ª edição, 1991.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.

CHAUI, Marilena de Souza; **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**; São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)**. 3ª edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. **Espinosa, uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

DELEUZE, G. **Spinoza, filosofia prática**. 1ª edição. São Paulo: Editora Escuta Ltda, 2002. 135p.

DELEUZE, G. **"Spinoza et le problème de l'expression"**. Paris: Les éditions de Minuit, 1968. Tradução: Hortência S. Lencastre.

DOMINGUES, I. **O grau zero do conhecimento: o problema da fundamentação das ciências humanas**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 1999.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **O método Geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: Editora UECE, 2011. 189p.

GARRETT, Don. Teoria ética de Spinoza. In: GARRETT, Don. (Org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 333- 387.

GLEIZER, M. A. **Espinosa e a afetividade humana**. 1ª Edição. São Paulo: Editora Jorge Zahar, 2011.

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

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de Ronalina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2014.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. 205 pgs

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução: Lívio Xavier. São Paulo: Escala, 2009.

MOREAU, J. **Espinosa e o Espinosismo**. São Paulo: Edições 70, 1982.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010. 83p.

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

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Filosofia Concreta: Enciclopédia de Ciências Filosóficas e Sociais**. 4ª edição. São Paulo: LOGOS, 1961.

SANTIAGO, Homero. Pré-história da multidão. In: Grasset, B.N.A., Fragoso, E.A.R., Itokazu, E.M., Guimaraens, F.de, Rocha, M. (orgs.). **Spinoza e as Américas**, X Colóquio Internacional Spinoza. Rio de Janeiro/Fortaleza: Eduece, 2016, pgs. 69-80.

WILSON, Margaret D. Teoria do conhecimento de Spinoza. In: GARRETT, Don. (Org.). **Spinoza**. Aparecida: Ideias e Letras, 2011. p. 123-183.

#### **Artigos consultados:**

AQUINO, Jefferson Alves de. **Direito e Pode em Espinosa: Os Fundamentos da Liberdade Política**. Kalagatos, Fortaleza, v.2, nº 4, p. 109-135.

AURÉLIO, Diogo Pires. **A política na correspondência de Espinosa**. Discurso, São Paulo, nº 31, p. 229-257, 2000.

CHAUÍ, Márlena. (1993). **Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV**. Revista Discurso, São Paulo, nº 22, p. 63-122, 1993.

\_\_\_\_\_. **Espinosa: poder e liberdade**. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx Boron, Atilio A. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; DCP-FFLCH, Departamento de Ciências Políticas, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, USP, Universidade de São Paulo. 2006. ISBN: 978-987-1183-47-0.

RIBEIRO, Luís Antônio Cunha. **Sociedade, Política e Direito no Pensamento de Spinoza**. Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito, Rio de Janeiro, v.3, nº1, pgs. 45-74, 2010.

SILVA, Daniel Santos da. **Concurso e transferência: uma crítica espinosana ao contrato social de Hobbes**. KRITERION, Belo Horizonte, nº 136, p. 23-43, 2017.

