

**SPINOZA E O PROBLEMA
DA
LIBERDADE HUMANA**

REGINA SCHÖPKE

JULHO/2000

INTRODUÇÃO

“Em minha opinião, os artistas, os sábios e os filósofos, parecem muito atarefados em polir lentes. Tudo isso não passa de um grande preparativo, em vista de um acontecimento que jamais se produz. Um dia a lente será perfeita, e nesse dia todos nós perceberemos claramente a extraordinária beleza deste mundo...”
(Henry Miller)

O tema da liberdade humana parece constituir um duplo problema na obra de Spinoza. Primeiro, por ser o homem um **modo** de Deus e não mais uma substância, como em Aristóteles ou Descartes. **Deus** é a única substância em Spinoza; todos os demais seres são modos desta substância. E é como modo de uma substância única e imanente, que o homem expressa de “maneira certa e determinada” a essência desse Deus. Aparentemente, isto justificaria o fato da filosofia spinozista negar ao homem a ampla e irrestrita liberdade de ação e escolha - defendidas por uma teologia que pressupõe o livre-arbítrio. Mas a questão, de início, traz um problema básico, porque também Deus não tem livre-arbítrio.

A outra questão que podemos levantar, acerca da liberdade, e que nada mais é do que um desdobramento do primeiro problema, é a possibilidade do homem governar as suas afecções. Spinoza, no prefácio da **Ética V**, expressa com bastante clareza esta possibilidade, o que acaba por complicar ainda mais a questão da liberdade humana. Como pode o homem, sem possuir uma vontade livre, governar o que quer que seja de si mesmo? Como pode evitar, se não possui livre-arbítrio ou uma faculdade da vontade, ser absolutamente determinado pelas circunstâncias, pelos encontros “casuais”?

Para nós, uma coisa parece incontestável: se a **Ética V** trata da liberdade humana é porque esta não se revela de todo impossível para Spinoza. Será preciso, no entanto, um esforço - que poderíamos classificar de “sobre-humano” - para desvendar as sutilezas deste complexo e refinado sistema filosófico. Provavelmente, o próprio Spinoza não concordaria com esta expressão, já que ela, por um lado, pressupõe uma espécie de segunda natureza e, por outro, faz

parecer que o conhecimento tem um quê de inacessibilidade. E se existem duas idéias inquestionáveis no spinozismo são exatamente essas: as de que só existe uma natureza para todas as coisas e a de que tudo pode ser conhecido, ou seja, a idéia de que existe um princípio absoluto de inteligibilidade na natureza.

É claro que não temos a pretensão de esgotar, neste sucinto artigo, este que é um dos problemas centrais da filosofia spinozista. Gostaríamos apenas de apontar algumas das possibilidades que encontramos para pensar a questão da liberdade em sua obra - levando em consideração, é claro, as suas próprias proposições. Dividiremos este estudo, portanto, em duas partes: a primeira tratará, especificamente, das noções de **substância**, **atributo** e **modo**; a segunda, tentará abordar, na medida do possível, o que Spinoza pensa a respeito da **natureza humana** e da **liberdade**. Nossa questão, em suma, é discutir a difícil condição humana e a falsa idéia de liberdade que os homens possuem, quando se acreditam donos absolutos de sua existência.

I - A SUBSTÂNCIA SPINOZISTA

A Ética de Spinoza começa por **Deus** - um aparente retrocesso, quando sabemos que uma nova concepção de sujeito está sendo elaborada no século XVII¹. É claro que este sujeito não é ainda aquele de que falam as ciências humanas, no século XIX. De fato, só bem mais tarde o homem se tornará, concomitantemente, objeto e sujeito do conhecimento². Não obstante, a obra de Descartes introduz a idéia de um sujeito que tem consciência de sua existência. Aliás, esta é a primeira certeza das *Meditações*: a existência do homem como substância pensante³.

É verdade que, em Spinoza, o homem parece estar em uma posição secundária. É

¹ Alusão à concepção cartesiana de “*sujeito consciente*”.

² Cf. Michel FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, Cap. X..

³ Cf. R. DESCARTES, *Meditações metafísicas*, (meditação segunda).

preciso começar por Deus - pelo menos esta é a impressão que temos de início. Seria então isto um recuo em direção à visão de mundo da escolástica? De fato, a terminologia de Spinoza parece aproximá-lo das concepções tomistas⁴. Mas, somente na aparência ele retoma as antigas posições. Na verdade, a diferença entre Spinoza e São Tomás é quase absoluta, a começar pela própria noção de Deus. Para sermos mais precisos, não há lugar para a transcendência no sistema spinozista. Por si só, isto já bastaria para afastá-lo de toda a teologia medieval. No entanto, Spinoza deve ainda explicar porque a *Ética* deve começar por Deus e não pelo sujeito (a quem uma ética deveria interessar mais diretamente).

O que pretende Spinoza ao afirmar categoricamente, como uma verdade incontestável, a existência ontológica de Deus como **substância** única? E por que ele defende a preeminência do seu conhecimento sobre o do homem? Talvez Spinoza queira (esta nos parece ser a resposta mais sensata) atingir, de uma só vez, a escolástica e o pensamento cartesiano. Contra os escolásticos, Spinoza apresenta a idéia de um Deus imanente, o que quer dizer que, ainda que Deus seja a condição necessária para toda existência e para todo conhecimento, não existe uma diferença de natureza entre ele e os seres deste mundo. Contra Descartes, Spinoza apresenta a idéia de uma só substância, ou seja, de um único *ser* para todas as coisas. Em Descartes, Deus é uma substância e todos os demais seres também o são, o que leva Spinoza a perguntar como uma substância pode gerar outra que não seja da mesma natureza que ela. Enfim, para o spinozismo, Deus é o único e verdadeiro *ser* deste mundo. Todo o resto não é nada além do que a expressão deste *ser*: “(...) *Toda substância é necessariamente infinita*”⁵ e “*afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância*”⁶.

Um escolástico, ou qualquer simpatizante da teologia clássica, poderia perguntar como ficaria a relação entre Deus e os homens. Todavia, não responderemos ainda a esta difícil questão. Façamos a pergunta de outra forma: o que somos nós num mundo onde existe apenas uma substância? E mais: o que é a liberdade num mundo onde não existe a contingência, onde

⁴ A terminologia de Spinoza é claramente herdada da Escolástica, ainda que ele tenha “subvertido” o sentido de cada um dos conceitos usados pela Escola.

⁵ B. SPINOZA, *Ética* I, Proposição VIII.

tudo é necessário? Pois é assim que Spinoza pensa a natureza e seus movimentos: eternos e necessários.

Descartes parecia ter eliminado a dúvida quanto ao homem ou, pelo menos, havia dado os primeiros passos na tentativa de dar ao sujeito do conhecimento um caráter ontológico. O *Eu* é uma substância pensante⁷ - esta é a primeira certeza cartesiana. Provo a existência de Deus pela minha existência ou, o que dá no mesmo, o homem é primeiro na ordem do conhecimento⁸ (ainda que não possamos negar que é, de fato, a existência de Deus que garante verdadeiramente a existência do homem). Spinoza, no entanto, não concebe este tipo de raciocínio, que lhe parece uma verdadeira inversão de valores. Isto porque o homem não pode ser o primeiro na cadeia do conhecimento. Deus não pode ser conhecido por analogia (não se pode partir do homem para se chegar a Deus). O conhecimento de Deus é imediato. Afinal, se Deus existe e é causa de tudo, ele tem que ser uma idéia dada e não algo a que se chega por inferências.

Este parece ser, de fato, um duplo golpe: de uma só vez, Spinoza atinge definitivamente o cartesianismo e a escolástica. Uma única natureza para todas as coisas, uma única *substância* com infinitos atributos infinitos. Spinoza é categórico ao afirmar que fora do intelecto nada se dá, a não ser a substância e as suas afecções... *“Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida outra substância”*⁹. Na definição VI, Spinoza já havia deixado clara a sua concepção de Deus: *“Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, onde cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”*¹⁰

O homem, e isto se estende a toda a natureza, não pode ser compreendido como uma substância singular, criada por Deus, por um ato de vontade. E isto, por duas razões: I - não podemos ser substâncias porque não somos causa de nós mesmos. Toda substância deve ser

⁶ Idem, Proposição XIV.

⁷ Sobre a prova da existência do *Eu* como coisa pensante, cf. R. Descartes, *Meditações Metafísicas*, (meditação segunda).

⁸ Há uma nítida influência do aristotelismo em Descartes, o que se justifica pela própria influência da Escolástica em sua obra. Spinoza rejeita a concepção cartesiana que acredita poder ter uma idéia clara e distinta de um efeito (o homem), sem ter primeiramente uma idéia adequada da causa (Deus).

⁹ B. SPINOZA, *Ética* I, Proposição XIV.

causa de si mesma, senão se está supondo que sua existência é dada por algo que está fora dela - o que seria um contra-senso para Spinoza. Afinal, como algo que estaria fora de nós - uma outra substância (Deus) - poderia criar algo completamente distinto de si mesma? Seria uma criação *ex nihil*? Se a natureza humana é diferente da divina, supõe-se que existe alguma coisa que não pertence a esse Deus, da qual ele não é causa. Então Deus não é perfeito, pois tem lacunas e faltas, o que seria contraditório;

II - Deus não poderia ter criado o mundo ou qualquer substância. Afinal, para Spinoza, Deus não tem livre-arbítrio. Ele não poderia ter escolhido ser ou não ser de uma determinada forma. Na verdade, Deus é *causa sui*, isto é, ele é causa de si mesmo (“*à natureza da substância pertence o existir*”¹¹) e é quando ele se causa, ou seja, é quando ele expressa a sua essência que ele causa todas as outras coisas. Deus é pura potência, é puro existir. Sendo assim, ele existe *necessariamente*, independente de sua vontade. Deus é causa livre e “*age somente pela necessidade da sua natureza*”¹².

Isso quer dizer, em suma, que Deus é pura potência. Nada de fora pode incitá-lo a agir; ele age porque sua natureza assim o exige. De onde se conclui que o mundo não foi criado por um ato de vontade, mas é extensão desse próprio Deus. A idéia de criação do mundo pressupõe um Deus desocupado, um Deus ocioso... Significa que, não mais que de repente, ele criou a Natureza por um ato de vontade ou por sentir falta de alguma coisa. Mas, para Spinoza, a idéia de perfeição não condiz com a idéia de falta.

Na verdade, quando pensamos na idéia de criação *ex nihil*, não podemos deixar de pensar em Santo Agostinho. Para ele, a questão se colocava da seguinte maneira: ou bem Deus criou o mundo do nada ou o tirou de sua própria substância. Se o tirou de si mesmo, como explicar que parte da substância divina pode perecer? Isso não faz sentido para Agostinho. Afinal não pode haver nada antes de Deus, já que é Deus quem dá o “ser” às coisas. Portanto, tudo o que existe foi criado por Deus do nada.

¹⁰ Idem, Definições V.

¹¹ Ibidem, Proposição VII.

¹² Ibidem, Proposição XVII, Corolário II.

Seguindo a orientação de Spinoza, diríamos que existe um duplo erro na teoria que defende a criação *ex nihilo*. Primeiro, por que parece-nos coerente a tese de que do nada, nada pode vir. Segundo, dizer que Deus criou o mundo do nada, é dizer que no princípio havia **Deus** e o **nada**, isto é, é o mesmo que afirmar que Deus era limitado por alguma outra coisa. Como um ser absoluto e infinito pode ser limitado por algo? Para Spinoza, Deus é toda a extensão. Em outras palavras, **Deus é tudo o que existe ou tudo o que existe é Deus**. Bem, é claro que, neste ponto, Spinoza está muito distante de Agostinho. Mas, no que tange à idéia de beatitude, eles parecem se aproximar. Para ambos, o conhecimento e a beatitude são correlatos. Não há beatitude sem o conhecimento pleno de Deus e do que dele decorre. Mesmo com pressupostos tão distintos, eles parecem estar de acordo quando exaltam o conhecimento¹³.

Tentemos, agora, definir melhor a substância spinozista: ela é, antes de mais nada, imanente; é absoluta e existe necessariamente; se expressa por meio de seus infinitos atributos infinitos (dos quais nós só conhecemos dois: o atributo pensamento e o atributo extensão¹⁴). Os atributos divinos são, por assim dizer, afecções de Deus. É o modo pelo qual Deus aparece no mundo. Cada atributo exprime de maneira “certa” a essência de Deus, enquanto Deus é pura positividade e potência. E é como tal que a existência de Deus é pura produção. É por isso que não há sentido algum em se pensar no instante que antecede à criação do mundo. Tudo o que existe, existe desde sempre.

Mas, onde está o homem nisso tudo? Já sabemos que o pensamento é um atributo de Deus¹⁵ e não uma faculdade humana, como em Descartes (e isso agora parece-nos mais claro, já que o homem não é uma substância que existe em si mesma). Mas ainda não sabemos bem o que é o homem e como fica a sua relação com o mundo e com Deus. Sabemos por enquanto o que ele não é, ou seja, ele não é uma substância e nem um atributo, mas ainda não o definimos.

¹³ Para maiores informações sobre a importância que Santo Agostinho confere ao conhecimento, ver Étienne Gilson, **Introduction à l'étude de Saint Augustin**, pp. 31-88.

¹⁴ Segundo Deleuze, nós só podemos conceber como infinitas (e, portanto, reconhecer como atributos divinos) as qualidades que envolvem a nossa existência. Mesmo sabendo da existência dos demais atributos, nós não podemos ter deles nenhuma idéia. Cf. **Spinoza e os signos**, pp.54-55.

¹⁵ Cf. **Ética II**, Proposição 1.

Ora, sabemos que os atributos não são exatamente criados por Deus; eles são, na verdade, a própria expressão da sua essência. Diríamos, como Gilles Deleuze, que num primeiro momento, Deus se expressaria constituindo a **Natureza Naturante** e, no segundo, produziria a **Natureza Naturada**¹⁶. Mas não se pode ver aí dois instantes diversos, já que este é um acontecimento único, um desdobramento necessário da própria essência de Deus. Segundo Spinoza, a Natureza Naturante é *“o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto ele é considerado causa livre”*¹⁷. Por Natureza Naturada, o filósofo entende *“tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir e nem ser concebidas sem Deus”*¹⁸. Em suma, a Natureza Naturante engloba todos os atributos divinos, enquanto a Natureza Naturada abarca todos os modos da substância, entre eles, o homem.

Tal como os atributos, os modos expressam a essência dessa substância única. Eles podem ser infinitos ou finitos. Como modos finitos, eles expressam de **“maneira certa e determinada”** a essência de Deus, enquanto Deus se expressa em modos, ou seja, em seus efeitos. Mais, especificamente, enquanto ele se expressa como coisa finita¹⁹. É dessa maneira, que o homem é um modo de Deus.

Essa definição, de qualquer maneira, não resolve o problema da liberdade humana (para não dizer que ela ainda complica mais a nossa questão). O que será, definitivamente, importante para a nossa pesquisa acerca da possibilidade da liberdade humana é a idéia de paralelismo entre os atributos. Segundo Spinoza, *“a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”*²⁰. Isso quer dizer que tudo o que se passa no

¹⁶ Cf. Deleuze, **Spinoza et le problème de l’expression**, p.10.

¹⁷ **Ética** I, Proposição 29, escólio.

¹⁸ Idem.

¹⁹ Não entraremos nesta questão polêmica (“como do infinito procede o finito”). Afinal, esta é uma questão complexa, que deve ser discutida mais amplamente em um outro trabalho.

²⁰ **Ética** II, Proposição VII.

atributo extensão, se passa no atributo pensamento. Eles não são, de modo nenhum, redutíveis ou dependentes, mas paralelos. Em suma, isto significa que se meu corpo é afetado, meu espírito também será necessariamente afetado. Ou, que o que é paixão no corpo é paixão na alma e vice-versa (veremos isso com mais profundidade na parte seguinte).

Pois bem, o que não podemos perder de vista agora é a idéia spinozista que faz com que cada existente seja parte de Deus. O panteísmo, como uma atitude filosófica, já havia dado os seus primeiros passos com Giordano Bruno, mas na obra de Spinoza ele parece verdadeiramente sistematizado. Poder-se-ia até discutir se esta filosofia é ou não panteísta, mas jamais se poderá negar que, para Spinoza, tudo o que existe tem que estar em Deus necessariamente. Isto parece grave quando, mais uma vez, levantamos o problema da liberdade: *o que é ser livre, num mundo em que somos a expressão de Deus?*

II - A NATUREZA HUMANA

Sabemos que o “homem”, em Platão, é uma forma eterna e perfeita, sem nenhum correspondente possível no mundo sensível; que, enquanto forma pura, não pode ser maculado pela matéria fenomênica. Quanto aos homens sensíveis, sabemos que são, para ele, meras imagens distorcidas do “ser” real. O verdadeiro “homem” torna-se, na filosofia platônica, uma idéia, um ideal. Já em Aristóteles, o “homem” é uma substância concreta e, enquanto tal, será constituído de matéria e forma. As formas, ao contrário das essências platônicas, encontram-se encarnadas na matéria e o conhecimento delas depende do nosso contato com o mundo sensível.

Conhecer, então, para Platão, significa conhecer as formas perfeitas, imutáveis e eternas. Do mundo sensível, nada poderá ser verdadeiramente conhecido, visto o seu caráter precário e cambiante (a transcendência é uma marca fundamental na filosofia platônica). Em Aristóteles, por sua vez, o conhecimento inicia-se sempre na sensibilidade, ainda que apenas por juízos possamos chegar aos universais, não havendo transcendência das idéias. Conhecer as

substâncias concretas é retirar das mesmas, por um processo de abstração, a sua forma, que deve ser geral e comum a todos os seres de uma mesma espécie..

Em Spinoza, no entanto, o homem será pensado de maneira bastante original, rompendo tanto com o modelo platônico de homem, como com o modelo *hilemórfico* de Aristóteles. Na verdade, o homem não será mais pensado em termos de formas ou funções, mas enquanto relação com os demais existentes. Para Spinoza, tudo o que existe está necessariamente em relação com outros seres e deve ser pensado em termos de agenciamentos.

É claro que a questão revela-se cada vez mais complexa, quando levamos em conta o fato de que o homem, também para Spinoza, é constituído de corpo e espírito. Mas, apesar de todas as dificuldades que isto pode gerar, não podemos nos deixar enganar facilmente pelas aparências. Este homem nada tem que ver com o homem platônico. O dualismo só aparentemente está presente em Spinoza. Vejamos porque: o dualismo pressupõe uma distinção qualitativa entre o corpo e o espírito e isto, sem dúvida, encontramos em Spinoza. Todavia, na tese spinozista do paralelismo não há qualquer espécie de dominação ou de submissão de um pelo outro - algo particularmente comum em todas as teses dualistas.

É claro que a afirmação de que *“a primeira coisa que constitui o ser atual da alma não é senão a idéia”*²¹, parece mais complicar do que resolver o problema. Mas, se não perdermos de vista o resto do seu raciocínio, entenderemos que tudo que existe, existe em Deus, tanto como idéia como também coisa extensa. Se Deus é pura produção, puro ato criativo, toda idéia em Deus *“não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato”*²². *Não há exatamente uma diferença de natureza*²³ entre eles, já que ambos são expressão de Deus.

Como vimos, em Spinoza rompe-se com a idéia de um Deus transcendente e com um

²¹ *Ética* II, Proposição XI.

²² *Idem*.

²³ Ontologicamente falando, não pode haver uma distinção de natureza entre a Substância (que é única e eterna) e as suas infinitas formas de expressão.

tipo específico de hierarquização dos existentes²⁴, vista claramente na Teologia clássica. Todas as criaturas estão em Deus e por ele são concebidas. Segundo Deleuze, o Deus imanente de Spinoza modifica a relação do homem com os demais existentes, tornando o problema da existência um problema **ético** e não mais **moral**²⁵. Para ele, a questão ética substitui a questão moral; o **bem** e o **mal** em si, tornam-se o que é **bom** e o que é **mau** em uma existência: “*A lei é sempre a instância transcendente que determina a oposição dos valores Bem-Mal, mas o conhecimento é sempre a força imanente que determina a diferença qualitativa dos modos de existência bom-mau*”²⁶. O que importa realmente é determinar aquilo que é bom ou mau numa relação.

Sem dúvida, essa questão parece ser vital para a ética spinozista. Afinal, os seres estão necessariamente em relação uns com os outros, estão perpetuamente se agenciando. E isso, evidentemente, se justifica pelo fato de que tudo o que existe expressa uma mesma natureza, uma mesma substância. É claro que nem todos os agenciamentos serão possíveis (veremos isso mais adiante), mas o que interessa é que a existência será pensada em termos de composições e decomposições. Um corpo se compõe com o meu quando aumenta minha potência de agir, enquanto um outro corpo decompõe o meu quando diminui o meu poder de ação. As idéias seguem esta mesma lógica, mesmo porque a noção de composição e decomposição parece aplicar-se mais ao âmbito das idéias do que ao dos corpos. Os encontros determinam a existência. Os bons e maus encontros serão a temática spinozista, no campo existencial.

II.1 - O PODER DE AFECÇÃO - PAIXÕES E AÇÕES HUMANAS

Todos os corpos se relacionam, e isto porque todo corpo tem o poder de afetar e de

²⁴ Se por um lado, a hierarquia entre os seres será novamente restituída na obra spinozista, por outro, ela não terá mais um cunho moral. A hierarquia estará diretamente relacionada a potência e a complexidade dos existentes.

²⁵ Sobre o problema da moral e da ética na filosofia de Spinoza, ver Gilles DELEUZE, **Spinoza e os signos**, pp. 25-42

ser afetado. Segundo Spinoza, existem dois tipos de afecções: as **paixões** e as **ações**. Somos seres apaixonados quando algo que está fora produz, em nós, um afeto, ou seja, quando a causa de um afeto nosso é exterior a nossa “natureza”. Ao contrário disso, agimos quando somos a causa de algo exterior a nós.

Todo encontro resulta deste poder de afetar e de ser afetado dos existentes. Alguns encontros produzem um aumento de potência dos corpos, enquanto outros produzem uma diminuição da potência de agir dos mesmos. A potência é a própria essência dos seres, é o seu poder de ação. As relações existenciais serão pensadas, como já dissemos, em termos de composições e decomposições. Quando um corpo se compõe ao outro, aumenta o seu poder de ação. Mas nem todos os corpos e idéias se compõem: a morte, por exemplo, é o resultado de um mau encontro de corpos. Para Spinoza, a causa da morte de um corpo nunca pode estar no próprio corpo, sendo sempre algo exterior a ele (mas, se por um lado, Deus é causa de nossa existência, por outro, ele não pode ser causa de nossa morte²⁷). Daí porque a morte, para Spinoza, ser também considerada um efeito das relações existenciais. *“Uma idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa alma, mas é-lhe contrária”*²⁸.

Disto conclui-se que: 1) o que pode destruir nosso corpo não pode existir nele, nem em Deus, enquanto ele tem a idéia do nosso corpo; 2) nem todos os encontros de corpos são bons para a natureza dos mesmos. Daí, o bom encontro estar associado a um aumento de nossa potência e a liberdade ser pensada como a força de provocar tais encontros e não viver ao acaso deles.

Como essência singular, como um grau de potência, o homem deve, dentro de seus próprios limites, procurar provocar encontros que aumentem ao máximo sua potência de agir. Mas, o problema não está no QUERER. Spinoza é implacável quanto à questão da vontade livre. Para ele, o que é vontade na alma, é vontade no corpo; e o que é desejo no corpo, desejo na alma. Sem dúvida nenhuma, aqui se encontra uma crítica severa à Teologia clássica e à idéia

²⁶ Idem, p. 35.

²⁷ Sobre este ponto, cf. **Ética** II, explicação da definição 5.

do espírito dominando o corpo. O que está sendo rompida é a idéia de supremacia da alma (pura e divina) sobre o corpo (impuro e pecador). A razão de nosso engano, quanto a idéia de sermos naturalmente livres, vem da consciência²⁹. Esta, que apenas sofre os efeitos dos encontros, ou seja, alegria quando realiza um bom encontro e tristeza, ao se deparar com um corpo que enfraquece sua potência, é desconhecadora das causas e, por isso, toma efeitos por causas. Além disso, há uma tendência do homem a considerar-se causa primeira dos seus atos, invocando assim o poder sobre seu corpo (estaria aqui a ilusão dos decretos livres ou livre-arbítrio).

Por essas e por outras razões, Spinoza considera que o homem desconhece não só o que pode seu corpo, mas também toda a problemática das relações existenciais. Isto se deve ao fato dos homens preocuparem-se mais em deplorar as paixões (consideradas vícios da vontade) do que em compreendê-las e explicá-las. Segue daí que nada que se passa com os homens, ou com qualquer outra criatura, pode ser desqualificado ou deixado de lado. Há que se entender que as paixões resultam de leis necessárias da própria natureza divina.

II.2 - AS PAIXÕES TRISTES E AS PAIXÕES ALEGRES

Segundo Spinoza, as afecções do corpo podem aumentar ou diminuir nossa potência de agir, assim como as idéias dessas afecções. Para ele, nossa alma age (é ativa) quanto a certas coisas, e sofre (é passiva) quanto a outras. Segue-se daí que, no decorrer de nossa existência, nosso corpo sofre numerosas transformações. Nossa alma age ou, de outra maneira, nosso corpo aumenta sua potência de agir, quando somos a causa adequada de algo que se produz em nós ou fora de nós. Para Spinoza, “causa adequada” é aquela cujo efeito pode ser “clara e distintamente compreendido por ela”, não havendo nada fora dela que a explique. Nossa alma, então, age enquanto tem em si idéias adequadas, e sofre enquanto tem idéias inadequadas. As

²⁸ **Ética** III, Proposição 10.

paixões não podem, contudo, produzir idéias adequadas, visto que, como corpos apaixonados, temos a causa de nosso afeto fora de nós, ou seja, nosso afeto não se explica por nossa natureza. *“Daí se segue que a alma está sujeita a um número de paixões tanto maior, quanto maior é o número de idéias inadequadas que tem; e, ao contrário, é tanto mais ativa quanto mais idéias adequadas tem”*³⁰.

Por paixões tristes, Spinoza considera as afecções que representam sempre o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo da nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações dos tiranos. Por paixões alegres, Spinoza compreende aquelas que aumentam ao máximo nossa potência de agir até o momento em que ocorre a verdadeira transmutação; do máximo de paixões alegres, passamos aos sentimentos livres ativos. Passamos a senhores de nós mesmos. Mas como? Como produzir o máximo de paixões alegres, quando estamos “destinados” a maus encontros, quando desconhecemos o funcionamento de nossa consciência, produtora de ilusões (para Spinoza, a consciência se explica e se constitui por uma dupla ilusão: a das causas finais e a dos decretos livres)? E, então, de que maneira nos tornarmos livres?

O problema, como dissemos anteriormente, é fundamentalmente ético. Por isso, Spinoza propõe uma Ética da alegria. Produzir alegrias, produzir encontros alegres, fortalecer nossa potência de agir. Essa parece ser a proposta spinozista, muito embora, ele saiba o quão difícil é produzir encontros alegres. Pode-se dizer que o rancor, o ressentimento e a inveja são resultados diretos das paixões tristes. São eles que envenenam a nossa alma, destruindo nosso poder de agir e enfraquecendo a nossa vida. São os nossos valores que regem a nossa existência e não a nossa vontade. Se não compreendermos isso, jamais nos tornarmos senhores de nós mesmos. O conhecimento, aliado aos bons encontros, é o que torna o homem livre. Ou, talvez, seja melhor dizer que a conquista do próprio conhecimento (o fato de formarmos idéias adequadas) é a verdadeira atividade. Somos tanto mais livres quanto mais conhecemos o

²⁹ Esta tese, defendida por Deleuze, encontra-se na obra **Spinoza e os signos**, pp. 25-31.

³⁰ **Ética III**, Proposição 1, corolário.

funcionamento de nossa natureza e de todas as coisas que existem. Em uma palavra, somos livres quando conhecemos perfeitamente a *Deus*. A relação do homem com o todo é essencial na obra de Spinoza. E o que é Deus senão este todo, que a tudo engloba, desde às menores às maiores criaturas (seria insensatez acusar Spinoza de religioso ou devoto, quando ele subverte todas as crenças mais arraigadas do homem³¹). A beatitude e a liberdade, com certeza, serão efeitos da plenitude de se desvendar a natureza divina, mas a idéia de uma total imanência de Deus, a noção de *Deus sive natura*, reivindica um exame mais acurado do que o próprio Spinoza designava por Deus.

CONCLUSÃO

Como dissemos no início, este trabalho não tinha a pretensão de responder plenamente a delicada questão da **liberdade humana**, em Spinoza. Temos absoluta consciência da enorme dificuldade que este tema suscita. Afinal, numa filosofia imanentista, onde o homem não é senão um modo de uma única substância existente, o problema é por e mais complexo.

Se em outros filósofos a questão se coloca no âmbito da vontade e se assenta no poder que as faculdades humanas têm de resistir ou superar os seus próprios limites, em Spinoza, o problema se traduz da seguinte maneira: como o homem pode ser livre se ele expressa de “maneira certa e determinada” a essência de Deus?

Não nos cabe afirmar se Spinoza atingiu plenamente os seus objetivos ou se conseguiu transpor as próprias dificuldades de sua teoria acerca da existência de uma única substância. O

³¹ O que chamamos de crenças arraigadas são todas àquelas que atribuem ao homem uma natureza diversa da dos outros seres, bem como uma natureza diversa do próprio Deus, que não é mais o criador (*ex nihil*) do mundo e nem tem vontade livre para mudar os rumos das coisas. Deus é pura potência geradora de vida e nós somos apenas um de seus modos (talvez, o mais potente, mas, nem por isso, o único a participar da sua natureza).

que sabemos, e disso não duvidamos, é que a ética proposta por Spinoza é uma das mais originais que conhecemos. A tentativa de se abolir as interpretações morais da existência e as superstições engendradas pela imaginação; a exaltação da alegria e dos encontros de corpos potencializadores; a possibilidade da liberdade desde que associada ao aumento da força e da potência de ação de um corpo - tudo isso é Spinoza. É impossível não ser **afetado** por esta filosofia. Talvez isso explique o fato de Spinoza ter suscitado, e ainda suscitar, tantos ódios e também tantas paixões.

BIBLIOGRAFIA SUMÁRIA

DELEUZE, Gilles. *Spinoza e os Signos*.. Porto: Rés Editora, sd.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Éditions de Minuit, 1968.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1987.

SPINOZA, Baruch de. *Oeuvres Complètes*.. Paris: Pléiade, 1988