

A POTÊNCIA DO HOMEM LIVRE EM SPINOZA

CARLOS WAGNER BENEVIDES GOMES *

INTRODUÇÃO

O problema da liberdade foi um dos grandes temas da história da filosofia prática. Várias definições foram articuladas ao conceito de liberdade. Primeiramente, podemos entender a liberdade como autodeterminação ou autocausalidade (ausência de obstáculos externos ou de dominação), além disso, a liberdade como necessidade ou como possibilidade ou escolha, segundo a qual a liberdade é limitada e condicionada (finita). Deleuze (2002) distinguiu, por exemplo, entre a Liberdade de indiferença, ou seja, o poder de uma vontade de escolher ou mesmo de criar e a Liberdade esclarecida que é o poder de se regular por um modelo e de realizá-lo. Segundo Deleuze (2002, p. 89), “Nunca somos livres em virtude de nossa vontade e daquilo que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.”. Mas, a liberdade (*libertas*) passou a ser, vulgarmente, entendida como livre-arbítrio da vontade para determinadas escolhas. Por conseguinte, existe uma diferença entre ser independente para fazer o que quiser e ser livre para fazer aquilo que pode ser feito de acordo com certas condições externas.

Spinoza, considerado um filósofo da liberdade, retomou o problema da liberdade, juntamente, com a crítica à liberdade de vontade ou livre-arbítrio no qual seríamos livres para escolhermos voluntariamente.

Este artigo tem a finalidade de explicitar a questão da liberdade humana segundo o pensamento do filósofo holandês seiscentista que apresenta uma ontologia segundo a qual o homem tem uma potência para agir e para pensar visando uma vida ética e livre. Mostraremos, primeiramente, o fundamento ontológico presente na obra maior de Spinoza, a saber, a *Ética*, onde será discutido a liberdade divina e o problema do homem enquanto um modo finito de uma substância (Deus), além disso, a questão da potência de Deus. Por conseguinte, será abordada a questão da potência da mente humana enquanto realização ou exercício de liberdade segundo o qual o homem pode tornar-se livre, ou seja, conhecedor das causas da natureza que, para Spinoza, seria Deus.

Por fim, mostraremos como Spinoza definiu as condições para pensar no homem livre e, assim, problematizar a superação de sua condição como coisa coagida e determinada em relação a Deus, o único ser a rigor livre.

1.0 A FUNDAMENTAÇÃO ONTOLÓGICA DA LIBERDADE NA *ÉTICA*

Antes de entendermos a questão da liberdade em Spinoza, precisamos situar a sua

* Bolsista da CAPES. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará – UFC. Pesquisa Ética e Filosofia política em Spinoza, precisamente, a questão da Potência e da Liberdade. Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE.

filosofia marcada pelo discurso de uma ontologia do necessário¹. Spinoza ao tratar da liberdade, associou à necessidade, pois, necessidade e liberdade são concordantes e complementares, sendo, pois, a liberdade tanto potência interna da essência da substância (como veremos adiante) como potência interna dos modos finitos. A ontologia do necessário pressupõe uma radicalização com qualquer fundamento da metafísica do possível, da teologia da contingência e da moral do livre-arbítrio e dos fins. Mas, afinal, que entende Spinoza por liberdade? Como este articulou esta questão com uma ontologia e uma ética humana? Para tanto, na Parte I (*De Deus*) da *Ética*², Spinoza expôs o problema da liberdade a partir das seguintes definições, quais sejam, de coisa livre e de coisa coagida:

É dita livre a coisa que existe a partir da só necessidade da sua natureza e determina-se por si só agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. (E1Def7).

A partir desta definição, Spinoza deduzirá que somente Deus é esta coisa livre, pois, é livre por existir pela necessidade de sua natureza e por agir como causa livre, ou seja, determinado

por si só a agir, pois, “age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido.” (E1P17). Confirmando com as palavras do filósofo, “[...] só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. 11 e corol. 1 da prop. 14*) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela prop. Preced.*). Logo (*pela Def.7*), só ele é causa livre.” (E1P17C2). Por outro lado, a coisa coagida, determinada por outra coisa a existir e agir³, seria as coisas singulares ou modos finitos. Ao definir a coisa livre como aquela que não é determinada por nenhuma outra para existir e agir, Spinoza colocou o problema da Liberdade ontológica, ou seja, da Liberdade divina (Deus), ponto fundamental para entendermos como esta se articula com a modalidade finita. Ainda sobre a relação liberdade e necessidade, é sabido que o filósofo holandês, em suas *Correspondências* ou *Cartas*⁴ havia apresentado para seu amigo Tschirnhaus a ideia de “livre necessidade”, ou seja, uma necessidade da essência da própria coisa; trata-se da diferença não mais de necessidade e liberdade, mas de liberdade e coação. Assim, Spinoza retoma a noção clássica de liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo. Para Marilena Chauí (2011, p. 273), “Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. [...] a coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coação.”

Adolfo Sánchez Vásquez (1999) questionou se, num mundo determinado onde estamos sujeitos às relações de causa e efeito,

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

2 A *Ética*, publicada postumamente em 1677, foi escrita em latim conforme o modelo geométrico de Euclides utilizando axiomas, definições, proposições, escólios, corolários, etc. Para citarmos esta obra utilizamos as seguintes abreviaturas: Partes (E3, E4, etc.), Prefácio (Pref.), Axiomas (Ax.), Definição (Def.), Proposição (P), Demonstração (D), Escólio (S), Corolários (C), Postulados (Post.), Definição dos Afetos (AD), etc. Exemplo de citação: E3P9S para *Ética*, Parte 3, proposição 9, escólio.

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

4 Para o sistema de citação das cartas ou correspondências de Spinoza, publicadas postumamente, utilizamos a sigla Ep (*Epistolae et responsiones*). Exemplo de citação: Ep50 para Carta Nº50.

poderíamos ser livres. Para tanto levanta três problemas: o determinismo absoluto, o libertarismo e o determinismo compatível à liberdade. O determinismo absoluto é o princípio segundo o qual tudo no mundo tem uma causa. Neste sentido, como poderíamos evitar certas ações que fazemos? Mais ainda. Segundo Vásquez (1999, p. 120-121), se o que faço num momento é o resultado de outras ações anteriores das quais não conheço como minha ação pode ser dita livre? Para Vásquez (ibid., p. 122), por consequência, se não há liberdade no determinismo, também não há responsabilidade moral. Um dos problemas do determinismo é que ele não reconhece que o homem “pode conhecer a causalidade que o determina a atuar conscientemente, transformando-se assim num fator causal determinante.”. Sobre o libertarismo, diz Vásquez, mesmo que o homem esteja submetido a uma determinação causal, por fazer parte da natureza e da sociedade, seu comportamento moral o torna livre diante de certos fatores causais. Por conseguinte, o indivíduo não rompe, totalmente com as cadeias causais, mas as pressupõem.

Por fim, sobre a relação entre o determinismo e a liberdade, Vásquez (ibid, p. 127-128) faz uma consideração spinozana: “[...] o homem se apresenta determinado de fora e se comporta como um ser passivo; isto é, regido pelos afetos e paixões nele suscitado pelas causas externas. [...]”. Sendo assim, como o homem se eleva da escravidão à liberdade? Ser livre é ter consciência da necessidade, pois, tudo que sucede é necessário. Uma das críticas de Vásquez (ibid., p. 128) a Spinoza, consiste no fato de que a liberdade, para o filósofo holandês, ficou apenas no plano do conhecimento: “O homem liberta-se no plano do conhecimento, mas continua escravo na sua relação efetiva, prática, com a natureza

e a sociedade.”. Embora o pesquisador tenha reconhecido também o mérito de Spinoza no que se refere à consciência da necessidade causal como condição necessária da liberdade, ele esqueceu, todavia, de mencionar a teoria política spinozana que pressupõe a liberdade também no plano histórico e social e político. Assim, não só pelo conhecimento, mas também pela ação fundada em causa adequada são formas do homem ser livre em Spinoza.

Utilizado por Aristóteles até Gassendi e Hobbes, Spinoza dá o exemplo clássico da Pedra para explicar o problema da liberdade. Imaginemos que uma pedra é consciente. Uma vez arremessada ou jogada de um alto, esta pedra terá queda livre, por exemplo, e com isso ela acreditará que tal movimento foi causado por sua própria vontade e não por uma ação externa causada por outro corpo. Assim, diz Spinoza, são os homens que acreditam que suas ações e consequências são causas de sua vontade. Spinoza numa carta ao seu amigo Schuler (mencionando Tschirnhaus depois de este ter lhe atribuído semelhança ao livre-arbítrio de Descartes em Ep57), descreveu o exemplo da pedra:

[...] uma pedra, por exemplo, recebe de uma causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento, e tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas porque se define pelo impulso de uma causa externa. [...] Seguramente, essa pedra, pois que tem consciência de seu esforço e não é de modo algum indiferente a ele, acreditará que é bastante livre e apenas perseverar em seu movimento porque quer. Assim, é esta liberdade humana que todos se vangloriam de possuir e que consiste apenas no fato de que os homens têm consciência de seus apetites e ignoram as causas que lhes determinam. (Ep58).

O exemplo da pedra explica nada mais que a falsa ideia de liberdade humana a partir da noção de livre-arbítrio no qual é um absurdo

pensar na queda humana (o pecado) como uma ação livre. Segundo Chauí (2011, p. 274), há uma grande diferença entre a pedra (o homem) e Deus:

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

O problema entre liberdade e necessidade levou alguns correspondentes de Spinoza a admitir que não houvesse liberdade numa filosofia onde há a necessidade e um fatalismo (segundo o qual todos os acontecimentos estão submetidos a um determinismo absoluto). A resposta de Spinoza é que a necessidade não está apenas nas causas externas, mas na ordem e conexão interna de nosso corpo e de nossa mente. Necessidade é determinação externa e disposição interna do agente. A liberdade humana (como veremos) não é propriedade da vontade, pois, esta não é uma causa livre, ela liga-se à essência e ao que dela decorre. A liberdade, neste sentido, pode ser uma ilusão da consciência segundo a qual esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente. Mas, qual o sentido e fundamento da ontologia do necessário em Spinoza? O filósofo holandês pretendeu mostrar que na natureza, tudo, ou seja, as coisas finitas, operam, existem e agem de uma maneira certa e determinada, assim, nada poderia ser contingente. Spinoza estabeleceu uma diferença entre o necessário e o contingente e o possível somente na Parte IV da *Ética*, mas logo na Parte I, diz: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.” (E1P29). Além disso, na Parte II, o necessário tem uma relevância

epistemológica, pois, segundo Spinoza, “Não é da natureza da razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias.” (E2P44). Em suma, a filosofia spinozana pretendeu diferenciar o necessário como aquilo que segue as leis da natureza (Deus) e o contingente como aquilo que está fora da ordem necessária e das causas da natureza, assim como, o possível (como aquilo que pode existir ou não). Spinoza, por exemplo, criticou a ideia de que Deus teria a vontade para escolher entre o melhor dos mundos possíveis (postura tomada pelo filósofo alemão Leibniz). Segundo Chauí (1999, p. 909), Spinoza negou que o mundo pudesse ser produzido por Deus doutra maneira e noutra ordem e que “este mundo ou qualquer mundo produzido por Deus seja um mundo possível, isto é, poderia ser produzido doutra maneira e noutra ordem.”.

Mas, num certo aspecto, Spinoza parece admitir coisas contingentes ou possíveis cuja existência é indeterminada ao demonstrar, por exemplo, que a essência dos modos não envolve existência, ou seja, o homem enquanto modo finito pode tanto existir como não existir, pois, é determinado por outro modo finito e, assim, até o infinito. Um dos grandes problemas que levam os homens a ilusão do livre-arbítrio, ou seja, da vontade livre, é a da impotência ou a servidão pelos afetos passivos (exposição da Parte IV da *Ética*). No *Apêndice* à Parte I da *Ética*, Spinoza expôs umas das maiores denúncias de sua filosofia, quais sejam, o problema do finalismo, do livre-arbítrio e da vontade:

[...] os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim, mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. [...] os homens opinam serem livres porquanto são cômnicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a

apetecer e querer, pois delas são ignorantes. [...] essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é de veras causa, considera como efeito, e vice-versa. [...] Donde terem [os homens] devido formar, para explicar as naturezas das coisas, essas noções: *Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Feiura*; [...]. (E1A).

No *Apêndice*, Spinoza mostrou que os homens buscam coisas acabadas ou perfeitas conforme seus modos de imaginação (primeiro gênero de conhecimento), assim, acreditam que agem conforme causas finais. Os homens acreditam que existe algo simétrico e belo na natureza tal como um círculo perfeito. Confundem a ordem necessária das causas e dos efeitos com uma ordem comum imposta pelo imaginário. Por conseguinte, a ilusão da consciência dos homens que se creem livres⁵ porque estão conscientes de suas ações, mas ignorantes das causas que os determinam. Além disso, por conta da ilusão do finalismo⁶, o homem ao antropomorfizar o divino, coloca Deus como um ser que irá suprimir a suas necessidades e agir para isso. Mas, sobre a questão se Spinoza não teria pressupostos teleológicos em sua filosofia, afirmou Gleizer (2014, p. 217-218):

A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso

5 No *Breve Tratado*, Spinoza já havia postulado o que seria uma verdadeira liberdade isenta de imaginações e preconceitos humanos a partir de valores de bem e mal: “[...] não se concebe corretamente em que consiste a verdadeira liberdade; a qual de modo algum é, como eles imaginam, podem fazer ou não algo bom ou mau. Ao contrário, a verdadeira liberdade é apenas, e não outra coisa senão a causa primeira, a qual não é de nenhuma maneira coagida ou necessitada por outro, e apenas por sua perfeição é causa de toda a perfeição.” (KVI4 §5).

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

comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não conduzem Espinosa a negar o caráter teleológico de nosso comportamento, nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta.

Assim, uma das evidências de pressupostos teleológicos pode ser encontrada na teoria do *conatus*, pois, se o ser se esforça em prol de sua conservação e de seu útil, logo, poderíamos associá-los a um finalismo intrínseco do indivíduo. Assim, alguns comentadores como Victor Delbos, diz Gleizer (2014, p. 227, nota 17), viram o *conatus* como um tipo de finalidade interna. Mas, como colocou Laurent Bove (2010, p. 32), “O *conatus* é desejo sem objeto porque não é nada mais que a produtividade real em nós e através de nós, que funciona sem finalidade alguma e sem motivação alguma.”. Uma das grandes teorias de Bove é a chamada “Estratégia do *conatus*”⁷ segundo a qual existe uma dinâmica resistente do *conatus* para agir diante da diminuição de sua potência.

O problema do livre-arbítrio, por sua vez, bastante criticado pelo pensador holandês, não é nada mais que uma ruptura com a concepção judaico-cristã de que existe uma liberdade da vontade para escolher ou fazer o que quiser. Mais ainda. O problema está em relacionar a vontade com liberdade. Spinoza colocou o problema da vontade da seguinte forma: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária.” (E1P32) Logo, a vontade é apenas um modo de pensar como o intelecto. A vontade não é livre (coagida), pois, envolve uma existência determinada como a dos modos finitos, assim, ela depende, necessariamente, de outras causas. Desta forma, Spinoza rompe com a concepção cartesiana da vontade do

7 Segundo Bove (2010, p. 31), “[...] ao falar em estratégia ou ação, nossos hábitos mentais nos levam quase inevitavelmente a pensar numa finalidade: uma ‘estratégia para...’, ‘ação para...’, etc..”.

livre-arbítrio⁸ como uma faculdade absoluta de querer ou não querer, de afirmar ou de negar, pois, o que existe são volições singulares. Segue-se que, Deus ou a substância absolutamente infinita não opera pela liberdade da vontade. Assim, nem entendimento nem vontade fazem parte da natureza de Deus, pois, não são causas livres, mas modos determinados por outras coisas. Mas, ainda assim, a vontade e o intelecto fazem parte de Deus enquanto são atributos pensamento, pois, “estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (*pela prop.* 29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de maneira certa.” (E1P32C2). Neste sentido, como explicar o aparente paradoxo segundo o qual o intelecto e a vontade não pertencem à natureza de Deus, mas fazem parte de Deus, pois, são determinados a existir e a operar de maneira certa?

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

8 Descartes tratou sobre o livre-arbítrio, precisamente, nos *Princípios de Filosofia*, Parte I, artigos 37-43. No artigo 37, diz Descartes (1997, p. 40), “A principal perfeição do homem é ter livre-arbítrio e é isso que o torna digno de louvor ou censura.” Por sua vez, no artigo 39, diz Descartes (*ibidem*, p. 41), “Quanto ao mais, é evidente que possuímos uma vontade livre, que pode ou não dar o seu consentimento, e isso pode ser considerado uma das noções mais comuns [...]”

2.0 A POTÊNCIA NECESSÁRIA DE DEUS

Sabendo que Deus enquanto substância absolutamente infinita é autoprodução do real ou a natureza e causa livre resta dizer que ele tem uma potência infinita, assim como, seus modos finitos como os homens, que constituem uma potência finita, parte ou grau da potência infinita de Deus. Assim, Spinoza definiu: “A potência de Deus é sua própria essência.” (E1P34). Logo na proposição seguinte, diz: “O que quer que concebamos estar no poder de Deus, necessariamente é.” (E1P35). Destas duas proposições da Parte I da *Ética*, podemos indagar algumas questões importantes no que se refere à potência de Deus: como Deus tem uma potência infinita e necessária, ou seja, como se dá esta potência divina? Para tanto, é necessário que retomemos algumas propriedades causais de Deus, pois, ele pode ser: 1) causa eficiente (produz efeitos necessários e reais), 2) causa por si (causa necessária dos efeitos; essência divina) e 3) causa absolutamente primeira (causa de todas as coisas e não é causado por nada). Segundo Chauí, Deus não tem nenhuma causa intrínseca (vontade, intelecto) e nenhuma causa extrínseca (criação de um mundo para si ou para os homens) que constriam sua ação. Por conseguinte, “Espinoza parece simplesmente repetir o que a tradição sempre entendera por liberdade divina, isto é, a ausência de coação ou de obstáculo externo.” (CHAUI, 1999, p. 866-7).

A potência de Deus, para Spinoza, é absoluta⁹, infinita e necessária, pois, como vimos, Deus é um ente absolutamente infinito e tem uma

9 Sobre o caráter absoluto que envolve o conceito de potência em Deus, diz Deleuze (2002, p. 51): “O absoluto qualifica [...] as potências de Deus, potência absoluta de existir e de agir, potência absoluta de pensar e de compreender [...] duas potências do absoluto que são iguais e não se confundem com os dois grandes atributos que conhecemos [extensão e pensamento].”

existência necessária. Conforme a ontologia do necessário, tudo o que está em Deus é necessário e produz efeitos necessários, pois, não há nada de contingente na natureza. Spinoza ora fala de potência (*potentia*) ora de poder (*potestas*) de Deus, mas existe uma diferença? Foram várias as interpretações para a distinção entre a potência e o poder de Deus. Segundo Chauí (1999, p. 913), “[...] a *potentia* se refere à essência de Deus enquanto a *potestas* se refere à capacidade para produzir efeitos possíveis [...]”. Assim, diferente da potência, o poder¹⁰ é como uma faculdade segundo a vontade do agente que pode ou não exercer uma ação. Para Negri (1993, p. 248), “[...] A ‘potestas’ é dada como capacidade – conceptibilidade – de produzir as coisas; a ‘potentia’, como força que as produz atualmente.”. Por conseguinte, os termos potência e poder utilizados nas proposições 34 e 35 aparecem empregados com o mesmo sentido e nos leva a compreender que são termos semelhantes, diferentemente, da tradição que afirma que a potência é a força da essência e o poder, a faculdade livre para usar ou deixar de usar a potência.

Portanto, a potência de Deus, atual, atualizada e atuante, é a capacidade dele ser absolutamente infinito e de autoproduzir todas as coisas que se seguem necessariamente na natureza e que são parte da potência infinita¹¹

10 Conforme assinalou Chauí (1999, p. 868), “Desde Aristóteles, o ‘estar em poder de’ situava o livre entre duas privações de poder: o não poder imposto pelo que é necessário por natureza e o não poder suscitado pelo que é contingente ou por fortuna. A distinção entre ‘estar em poder de’ e ‘não estar em poder de’ em dada pela diferença entre o que age por vontade e o que está submetido à necessidade natural [...]”.

11 Sobre o caráter infinito da potência de Deus, diz Rizk (2006, p. 21), “[...] a potência infinita de Deus se exprime em virtude de seu caráter infinito, numa infinidade de coisas naturais, que aparecem como seus efeitos, ou seus modos particulares. [...] não se pode separar ou opor a potência infinita de Deus e a potência singular de tal coisa natural [...]”.

de Deus. Por ser causa de si, Deus é eterno e tem uma Potência eterna. A essência da potência divina não é senão sua ação livremente necessária e necessariamente livre. Além disso, Spinoza identificou também potência e realidade, “Pois, como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças têm de si para existir; [...]” (E1P11S).

3.0 DA POTÊNCIA DA MENTE E A LIBERDADE HUMANA

Para que a exposição sobre o problema da liberdade em Spinoza fosse possível foi necessário uma discussão, como vimos acima, acerca da liberdade e da potência de Deus (presentes na Parte I da *Ética*) que serão pressupostos ontológicos para que possamos pensar numa liberdade (humana) dos modos finitos. Chegamos, então, a altura da conclusiva Parte V (*Da Potência do intelecto ou da Liberdade Humana*) da *Ética* onde Spinoza prefacia o seguinte:

Passo, finalmente, à outra parte da ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da mente ou a felicidade; [...]. (E5Pref).

Spinoza falou de uma potência da mente; de qual grau e espécie de domínio tem a razão para refrear e regular os afetos. Para tanto, ele criticou a concepção estoica de que, dependentes de nossa vontade, os afetos possam ser dominados inteiramente. Segundo Spinoza, “O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos dele uma ideia clara e distinta.” (E5P3). Um afeto pode ser considerado tanto um afeto se temos uma ação que envolve uma ideia clara e distinta como uma paixão se padecemos com as ideias confusas e mutiladas. Assim, quanto mais conhecemos um

afeto, tanto maior é o nosso poder sobre ele, pois, “Enquanto a mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.” (E5P6). Spinoza apresentou o que ele chama de remédios para os afetos: 1) conhecer os afetos, 2) separa os afetos e o pensamento do que imaginamos (causas exteriores), 3) no tempo, no qual as afeções das coisas que compreendemos superam aquelas que compreendemos confusamente, 4) a multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos referidos a Deus, por fim, 5) o ordenamento e a concatenação dos afetos entre si pela mente. Ainda sobre a potência da mente, Spinoza diz adiante que a mente tem como sumo esforço e virtude entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (intuitivo). Assim, a potência de pensar da mente é o poder (*potestas*) de entender clara e distintamente os afetos.

Uma ideia verdadeira ou a razão não vence uma paixão simplesmente por serem ideia verdadeira ou razão. Apenas uma paixão vence outra paixão e se for mais forte e contrária que a outra. Diferentemente da hipótese de uma razão onisciente que tem o poder¹² ou império absoluto sobre as paixões como pensaram os estoicos. Uma diferença assinalada na *Ética* de Spinoza é que, na Parte IV, se diz que somos governados pelos afetos (império da razão sobre a fortuna) e que na Parte V temos o governo dos afetos (império da razão sobre os afetos). Mas, esta diferença nos leva a ideia de que ter o governo dos afetos implicaria na separação entre afeto e intelecto, o que seria absurdo, pois, segundo Spinoza, o desejo é o afeto que constitui

a essência do homem. Além disso, Spinoza não fala de império (*imperium*) da vontade sobre os afetos, mas a moderação (*moderatio*) dos afetos.

Segundo Spinoza, os homens concordam necessariamente em natureza se vivem conduzidos pela razão e ele considera esta condução como verdadeira virtude, ao contrário, se afligidos por afetos-paixões, eles podem ser diferentes em natureza. Mas, segundo o filósofo holandês, os homens, raramente, vivem somente sob a condução da razão, principalmente, num campo político. Por sua vez, a mente precisa ser conduzida pela razão e conhecer a Deus, pois, “O sumo bem da mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da mente é conhecer Deus.” (E4P28). Este desejo de conhecer a Deus desemboca, assim, no terceiro gênero de conhecimento quando a mente percebe as coisas sob o aspecto da eternidade (*sub species aeternitatis*). Assim, a potência da mente, a condução pela razão e o desejo de conhecer a Deus, enquanto causa primeira e conhecimento verdadeiro das coisas, são momentos importantes para a construção de uma liberdade humana.¹³

Mas, afinal, o que pensou Spinoza sobre a liberdade humana? Mesmo sabendo que os homens têm a ilusão do livre-arbítrio porque são conscientes de suas volições e ações, mas ignorantes das causas de seus apetites e desejos, eles podem ser livres? Principal objeto da Parte V da *Ética*, a liberdade humana foi uma questão constante nas obras de Spinoza, como o *Breve*

12 Segundo Ramond (2010, p. 65), “A oposição entre ‘potência’ e ‘poder’ é, de fato, particularmente visível em V Pref., onde Espinosa critica Descartes e os estoicos por terem concebido o domínio sobre as paixões na forma de um ‘poder absoluto’ da vontade, antes de defender sua própria tese de uma ‘potência da razão.’”

13 Segundo Cíntia (2013, p. 21), é possível pensarmos na “possibilidade de uma liberação relativa através da realização da potência da mente (a liberdade humana como conhecimento das essências singulares e da sua dependência em relação à substância ou terceiro gênero de conhecimento) [...]”. Por sua vez, sobre o papel da potência para o processo da liberdade, diz Negri (1993, p. 250), “*Potentia-jus-libertas*: o vínculo não poderia ser mais estreito nem mais determinado [...]”.

*Tratado*¹⁴ e o *Tratado Político*¹⁵, por exemplo. Conforme veremos adiante, Spinoza pensou, na Parte IV da *Ética*, o homem livre como aquele que no plano da razão esforça-se para fazer o que é de sua real utilidade e que age por necessidade de sua natureza, e não por causalidade da vontade. No plano ético, a liberdade seria o *conatus* corpo/mente como causa adequada de suas afecções, afetos e ideias; no plano político, a liberdade é o direito civil e o Estado fortalecido pela potência da multidão (*multitudo*).¹⁶ Se a diferença entre a liberdade de Deus e a liberdade humana é que Deus tem o poder sobre o necessário, o possível e o contingente e o homem apenas o possível, teria o homem uma liberdade relativa?

Conforme mostraremos, é possível pensarmos numa liberdade dos modos finitos partindo da função ativa e libertadora da potência enquanto exercício de liberdade. Sobre a relação entre Potência e Liberdade, diz Bove (2010, p. 70), “Espinoza põe, assim a identidade da potência, da existência e da liberdade (se não se confunde a liberdade com a contingência, mas, ao contrário, se entende por liberdade uma potência, uma virtude ou uma perfeição).”

14 “Por tudo que foi dito se pode conceber facilmente o que é a liberdade humana, que eu assim defino: é uma existência firme que nosso intelecto detém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados.” (KVII26 §9).

15 “[...] chamo totalmente livre ao homem na medida em que é ele conduzido pela razão, visto que assim ele é determinado a agir por causas que só pela sua natureza se podem entender adequadamente, se bem que seja por elas necessariamente determinado a agir. Com efeito, a liberdade [...] não tira, antes põe, a necessidade de agir.” (TP2 §11).

16 Sobre a liberdade individual e política, diz Chauí (2011, p. 191): “Assim como a liberdade individual é a potência agente do *conatus* enquanto causa interna total de suas ações [...] também a liberdade política é a potência coletiva enquanto soberana, e a soberania ou a autodeterminação política só é possível na segurança, uma vez que este pressupõe a desaparecimento, ou pelo menos o enfraquecimento, do medo e da esperança, sempre marcados por dúvida, instabilidade e inconstância.”

4.0 PENSANDO NO HOMEM LIVRE

Como dito acima, sobre a liberdade ontológica, Deus, como demonstra Spinoza na Parte I da *Ética*, é o ente absolutamente infinito e causa livre, pois, que não tem uma ação coagida por nada e não depende de nada para existir. Desta forma, os modos finitos seriam as modificações da Substância e coisas singulares que dependem de outras coisas singulares *ad infinitum*. Por conseguinte, podemos agora discutir o que seria a principal problemática desta pesquisa, ou seja, se é possível uma liberdade dos modos finitos, não no sentido ontológico infinito, mas algo relativo ao finito, aos homens. Para tanto, analisaremos o problema do homem livre presente na Parte IV (*Da Servidão Humana ou as Forças dos Afetos*) da *Ética*. Mas, é possível o homem livre? Como veremos, Spinoza projeta e lança as possibilidades para a figura do homem livre. Mas, seria este homem livre apenas um ideal ou algo em potência?

A quarta parte da *Ética* tem discutido, inicialmente, a questão da impotência humana (a servidão), a força da fortuna que nos arrasta como joguetes do destino e a consequência dos afetos tristes para as nossas ações. Mas, bem mais além, diz Spinoza: “Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.” (E4P67). A partir desta proposição, Spinoza teria rompido com a tradição metafísico-platônica segundo a qual a filosofia seria uma preparação ou meditação para a morte.¹⁷ A preocupação spinozana consiste

17 No Fédon, diz Platão (1991, p. 65), “Receio, porém, que, quando uma pessoa se dedica à filosofia ao sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e em estar morto!”. Mais ainda, dialogando com Símias, diz Platão (1991, p. 69), “Assim, pois, Símias, em verdades estão se exercitando para morrer todo aquele que, no bom sentido da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles, menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores.”

na inversão do transcendente (preparação para a morte) para o imanente (preparação para a vida), pois, a imanência desconsidera qualquer temor ou esperança de uma salvação transcendente. Segundo Silva (2013, p. 46), “A própria sabedoria da figura do homem livre que se delinea na *Ética* está indissoluvelmente ligada à vida.”. Mas, teria Spinoza atribuído ao homem livre à função de um Sábio? Na Parte V da *Ética*, Spinoza diferencia o ignorante do Sábio (*sapiens*):

[...] o ignorante, além de ser agitado, pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive, quase inconsciente de si, de Deus e das coisas, e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas cômico de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. (E5P42S)

O sábio, cujo percurso é árduo, seria aquele que compreende o funcionamento da natureza e os encadeamentos causais produzidos nela, assim, ele tem a liberdade relativa que consegue alcançar. Segundo Silva (2013, p. 207), “[...] o modo de vida do sábio [...] envida seus esforços na busca da realização de sua potência, que é o modo de liberdade acessível aos seres humanos.”. Se, primeiramente, o homem livre é aquele que afirma e medita a vida e a natureza (Deus), segundo Spinoza, também há outras definições que questionam mais ainda a liberdade humana: “Se os homens nascessem livres, não formariam qualquer conceito de Bem e Mal, enquanto fossem livres” (E4P68). O problema do bem e do mal mostra a denúncia de Spinoza aos valores absolutos e transcendentais da moral do bem e do mal. Assim, o homem livre seria aquele que, ao contrário, pensa no bom e no mau enquanto relativos para cada ser, pois, é aquilo que é útil ou nocivo para conservação (*conatus*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Spinoza, os que nascem livres e permanecem livres têm ideias adequadas. Os homens livres procuram unirem-se uns aos outros pela amizade e não pelos favores. São também gratos uns aos outros. Por conseguinte, o homem livre é aquele que, conduzido pela razão, vive de acordo com a sociedade comum com suas leis, mas também ele é livre na solidão, no estado natural, onde obedece apenas a si mesmo e não é levado a obedecer por medo. Segundo Deleuze, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, mas o filósofo francês não diz que o homem, por não nascer livre, morra livre, mas que ele pode se tornar menos não livre, pois, a natureza do homem livre em Spinoza é um processo de atualização da potência e da razão humanas. Outros pesquisadores também compartilharam desta ideia¹⁸.

Mas, se o homem (modo finito) é livre, qual a natureza de sua liberdade em relação à liberdade de Deus? A liberdade humana, em restrito, não pode ser total, ontológica ou infinita, pois, somente Deus é uma coisa livre como causa livre; por outro lado, como vimos, há os modos finitos enquanto determinados pela substância, mas isto seria um empecilho para a liberdade dos modos, pondo em risco o principal objetivo da ética spinozana? Segundo Gleizer (2014, p. 254):

O fato de que os modos são determinados intrinsecamente pela substância na qual existem e pela qual são conduzidos, e

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

extrinsecamente, ao existirem e a operarem de maneira certa e determinada, [...] parece condenar *ab initio* ao fracasso, e mesmo ao absurdo, um projeto ético de liberação humana fundada no exercício autônomo da potência ativa do intelecto.

Assim, diz Gleizer (2014, p. 255), “[...] é preciso mostrar em que sentido e em que medida a primeira parte da definição 7 pode ser aplicada aos modos finitos.”. Mesmo que o modo finito (homem) não seja *causa sui*, é preciso considerar a sua “autodeterminação” à ação a partir do momento que esteja fundado em causas adequadas. Esta autodeterminação não separa o homem da substância, ou seja, tornando-o independente dela. Entre várias questões levantadas por Gleizer (2014, p. 256), temos o seguinte: “Como um modo finito pode agir no sentido rigoroso se ele está constantemente exposto aos efeitos de sua interação causal com outros modos finitos.”. Pensar no modo como determinado por si só a agir seria dizer que é determinado internamente a produzir certos efeitos a partir de sua essência. O modo finito não tem causa de todos os efeitos que lhe advêm, mas ele pode conhecer essas causas. A liberdade que o homem pode almejar se dá a partir do conhecimento das causas que nos determinam necessariamente; a compreensão das ideias adequadas, o conhecimento das essências singulares é o caminho para a beatitude. Neste sentido, Silva (2013) fala de uma liberdade e de uma autonomia humanas relativas, pois, fazem parte de um processo de liberação dado através do terceiro gênero, que conduz ao conhecimento intuitivo das essências singulares.

Gleizer distinguiu dois tipos de coerções: a primeira entre substância e modo que seria uma coerção neutra e a segunda, entre modo e outro modo que seria uma coerção mais forte, pois, há passividade e servidão. Mas, Spinoza teria evitado o termo coerção para caracterizar a determinação

ab alio visto que o conceito de coerção relaciona-se a uma determinação recebida do exterior. Por conseguinte, a determinação imanente substância-modo deve ser compatível com a definição de liberdade dos modos finitos. Ao explicar a causa livre de Deus, Gleizer (2014, p. 265) fala em graus de atividade, quais sejam, a realidade, a perfeição e a potência responsáveis pelo exercício da liberdade humana:

[...] a noção de causa livre é passível de graus, de forma que se deve tomar esta afirmação como significando que ‘só Deus é absolutamente causa livre’. Assim, os modos, embora não possam ser causa livre no grau absoluto, podem, graças à participação interna de sua essência na potência causal da substância, ao conatus que esta participação funda e ao exercício da causalidade adequada, realiza, em certa medida, a atividade e a liberdade.

Portanto, o tornar-se livre do homem para mais ou menos ativo dependerá da sua capacidade, a partir da potência, para produzir adequadamente efeitos em si e fora de si, pois, “[...] sua potência de agir pode ser preenchida em proposições variáveis por afecções ativas e passivas e que são estas variações que determinam seu grau de atividade ou passividade.”. (GLEIZER, 2014, p. 270-271). Por sua vez, segundo Boutroux (2004), o que torna possível o homem tornar-se livre é o seu mecanismo corporal complexo que, ao coincidir com a mente, é capaz de adquirir ideias adequadas. No que se refere à possibilidade de liberdade em outros seres inferiores ao homem tais como as plantas ou os minerais, por exemplo, Boutroux teria admitido certa “gradação” da liberdade partindo do pressuposto que Deus teria a liberdade plena enquanto seus modos teriam expressões finitas desta liberdade. Assim, a liberdade seria mais potente conforme a complexidade corpórea e mental do ser.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOUTROUX, Émile. Exposição da Doutrina de Spinoza sobre a Liberdade. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). **Spinoza 5 ensaios**. Londrina: Eduel, 2004.

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

CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real - Imanência e Liberdade em Espinosa. v. 1 (Imanência)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. (Textos Filosóficos).

GLEIZER, Marcos André. **Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2014.

NEGRI, Antônio. **A Anomalia Selvagem: Poder e Potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. São Paulo: Editora 34, 1993.

PLATÃO. Fédon. In: _____. **Diálogos**. Seleção de Textos de José Américo Motta Pessanha. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os pensadores).

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

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Tradução: Jaime A. Clausen. Petrópolis-RJ: Vozes, 2006.

SILVA, Cíntia Vieira da. **Corpo e pensamento: Alianças conceituais entre Deleuze e Espinosa**. São Paulo: Editora Unicamp, 2013.

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

_____. **Ética**. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação: Marilena Chauí. São Paulo: Edusp, 2015.

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

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

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

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

