

SERVIDÃO HUMANA E IMANÊNCIA NA FILOSOFIA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HENRIQUE LIMA DA SILVA *

INTRODUÇÃO

A servidão humana no spinozismo transcorre no campo jurídico, pois se trata da perda do *sui iuris*. No entanto, surge a questão de sabermos qual é o sentido dado por Spinoza a esse termo. Com isso, veremos de que maneira a modernidade e, sobretudo Spinoza, entendia esse conceito bastante suscitado dentre as questões políticas da época. Tal conceito é trabalhado desde o medievo, mas é, sobretudo, em sua receptividade entre os modernos que teremos algumas nuances que pontuará a sua distância e recusa da concepção dada pelos medievais. Fazendo uma análise sobre as diferenças operados nesses dois períodos Norberto Bobbio¹ ressalta os pontos significativos que marcaram essa transição, que são: uma nova concepção de razão, adequado ao novo papel do homem no cosmo, bem como uma nova concepção de natureza. Não só essas acepções, mas temos outras que nos ajudarão a fazer tal distinção para que possamos delimitar os avanços conforme as diferenças evidenciadas na modernidade, sobretudo no spinozismo. Neste sentido, iremos expor o que a modernidade representa nesse percurso conceitual histórico uma ruptura com a estrutura conceitual medieval não só no campo da metafísica, mas também no campo ético-político.

* Mestrando do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA – CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ – UECE.

1 BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. 1991, p. 137.

1.0 PRIMA SIGNIFICATIO: O CONCEITO DE SERVIDÃO HUMANA NO PREFÁCIO DA EIV²

Spinoza definirá o conceito de servidão humana no Pref. da EIV como a impotência humana de regular (*moderandis*) e coibir³ (*coercendis*) a força dos afetos (*afectuum viribus*). De modo que o homem sujeitado (*obnoxius*)⁴

2 Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **TTP** para o *Tratado Teológico-Político*; **TP** para o *Tratado Político*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas do *Tratado Político* e do *Tratado Teológico-Político*, utilizaremos algarismos romanos para as grandes divisões (Partes ou Capítulos) e algarismos arábicos para as subdivisões (parágrafos ou outras); já para as citações internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números.

3 Aqui, mais precisamente com esse termo, optamos por usar a tradução da *Ética* do Grupo de Estudo Espinosanos coordenado pela professora Marilena Chauí, pois a tradução que usamos, de uma maneira geral em nossa pesquisa, foram a de Tomaz Tadeu 2010, 3. ed. e a de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões (tradutor da parte IV) da Coleção *Os Pensadores*. No entanto, Tadeu traduz *coercendis* por “refrear”. Consideramos mais adequada a opção do grupo espinosano, porque o termo “coibir” nos parece mais próximo do sentido original do termo *coercendis*.

4 Esse estado de sujeição ou “estar sob o poder de outrem”, aparece em muitos textos de Spinoza como *alteris iuris*, *alieni iuris*, no entanto, na *Ética* quando se refere ao estado de servidão perante os afetos ele usa o termo *obnoxius*. Marilena Chauí (no texto: *Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV*. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discursos/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014, p. 64) analisando esse termo diz pertencer ao campo jurídico a dois pares de termos de onde é derivada: Noxa/Noxius e Nex/Nexus. Noxa: falta, dano, crime; Noxia: culpa castigo, delito; Noxius: culpado, criminoso, danoso; Nex: assassinato, morte violenta; Nexus: Contrato que obriga ao devedor que fique escravo até o término da culpa ou do pagamento da dívida ao credor. Por ser Spinoza um

não está sob jurisdição de si mesmo⁵ (*sui iuris*), passando a estar sob o poder da Fortuna⁶ (*Fortunae Potestate*). Assim, mesmo vendo o melhor é forçado a fazer o pior para si. Por estar em um prefácio, o conceito de servidão humana juntamente com os conceitos de perfeito/imperfeito, bem/mau e outros, nos leva ao questionamento do porquê de Spinoza expor, num primeiro momento tais conceitos – sobretudo o de servidão humana –, no prefácio

pensador muito cuidadoso quanto ao emprego de seus termos, poderíamos nos questionar sobre a especificidade dessa submissão, em que sentido ela difere das outras (*aliei iuris* e *alteris iuris*). Podemos afirmar, de uma maneira geral, partindo da afirmação de que há várias formas de submissão, que a forma de submissão retratada precisamente com o termo *obnoxius* na EIV, diz respeito a um estado de sujeição ao poder da Fortuna por conta da força dos afetos.

5 A tradução do conceito *esse sui iuris* é bastante divergente entre os tradutores. Trata-se de um termo oriundo do direito romano privado Diogo Pires Aurélio (In: nota 2, Cap II §9: *Tratado Político*. Tradução e nota de Diogo Pires Aurélio. 2009) aponta a dificuldade de sua tradução. Por vezes traduzem *iuris* ou por direito ou por jurisdição. Isto é, quando traduzem o termo em seu sentido técnico, pois alguns traduzem somente por “senhor de si”, como na tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V) da coleção *Os Pensadores*. Optamos por conservar os termos em latim, e sempre fazemos referência a problemática da tradução de tais termos.

6 Uma das formas correntes para o termo “Fortuna” é associada à deusa Fortuna, assumindo o sentido de destino, acontecimento bom ou mau, acaso. A maneira como Spinoza concebia o conceito de *Fortuna* possivelmente deveria ser a mesma de Maquiavel. A Fortuna proporciona o caminho para se obter a realização do êxito político, que não é determinada pelo indivíduo, representa parte de sua vida. Nesse sentido, ela é ocasião, acaso, no entanto, se articulada com outro conceito de Maquiavel bastante importante, o de *virtú*. Com isso, uma ação política de êxito, nos moldes de Maquiavel, deve-se tomar proveito do acaso (Fortuna) juntamente com a *virtú*. Spinoza compreendia o conceito de Fortuna também como acaso, algo imprevisto, mas aqui ainda sem articulação da *virtú*. E no TTP temos: “[...] o governo de Deus na medida em que dirige as coisas humanas por causas exteriores e imprevistas” (Cap. III P. 53 § 47 TTP). E como umas das ilusões do livre arbítrio é o fato dos homens acharem que tem poder sobre as coisas exteriores, sendo assim podemos concluir que a Fortuna é a dominação inconsciente dos homens pelas causas exteriores que eles julgam está sob o seu controle, que de contrapartida, os dominam e os põe no campo da servidão.

e não, por exemplo, nas definições gerais que abrem todo o início das cinco partes da *Ética* ou mesmo nas demonstrações, escólios ou corolários.

Tal questionamento está para além de uma mera observação estilística de exposição da *Ética* feita por Spinoza, pois não podemos esquecer-nos da estrutura lógica e ontológica necessária que perpassa todo o itinerário da obra. Refiro-me aqui propriamente ao método geométrico euclidiano adotado por Spinoza como forma de exposição de sua filosofia. Emanuel Fragoso (2011, p. 25) levanta a questão se a presença do método geométrico euclidiano na obra *Ética* e sua forma sintética não seriam elementos intrínsecos às conclusões chegadas por Spinoza⁷. Nesse sentido, podemos afirmar, não só pelo fato de Spinoza ser um autor extremamente cuidadoso com relação ao emprego de seus conceitos, mas também pela própria necessidade que o método geométrico pressupõe que, a discussão sobre a servidão humana, assim como outros conceitos no prefácio da EIV é de natureza diferente ao plano ontológico necessário da substância absolutamente infinita, no caso, a do *Deus sive natura*. Gilles Deleuze⁸ afirma a existência de outra *Ética* inserida na própria obra; ou seja, seriam duas *Éticas*. Uma estaria escrita segundo um rigor geométrico, com suas definições, axiomas, proposições, demonstrações e corolários

7 Cf. FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. *O método geométrico em Descartes e Spinoza*. 2011. p. 25-26. “[...] Spinoza escreve a *Ética* numa ordem geométrica e com as matérias disposta na ordem sintética. Como tentaremos demonstrar, esta não é uma mera opção ou um simples discordar das objeções de Descartes quanto à disposição sintética. Nessa disposição spinozista sintética, ou na opção de Spinoza pela síntese, estão implícitos algumas importantes distinções existentes entre os dois sistemas. Dentre elas, podemos citar dualidade substancial de Descartes e a única substância em Spinoza, o Deus transcendente cartesiano e o Deus imanente spinozista, com suas respectivas consequências”.

8 DELEUZE, Gilles. *Espinosa: uma Filosofia prática*, 2002, p. 34.

que dizem respeito às questões especulativas com o máximo de rigor do raciocínio. E a outra, na cadeia quebrada dos escólios, que pela sua leitura podemos perceber que se trata de uma exposição com menos rigor do que ao raciocínio das proposições, “[...] que exprime todas as cóleras do coração e expõe as teses práticas de denúncia e libertação” (DELEUZE, 2002, p. 35). Em geral Spinoza expõe em seus escólios exemplos de algo que estar demonstrando ou alguma crítica aos seus contemporâneos, ou debates de temas periféricos. Deleuze ainda se refere à sistematização desses escólios, que remetem uns aos outros e ligam-se aos prefácios e apêndices, formando assim a segunda *Ética*, a qual denomina de “*Ética subterrânea*” (2002, p. 35).

Por conseguinte, a servidão é algo puramente “humano”, pois está no campo do homem ou do modo finito. Por conseguinte, devemos considerar os elementos humanos, isto é, a contingência, o livre arbítrio, a imaginação, etc. No entanto, não podemos esquecer que estamos no plano da imanência, onde não há um fora, outro plano transcendente no qual possamos resolver essas questões. Trata-se aqui de não estabelecermos dois planos em oposição (imanência/transcendência), mas sim de explicar como no seio na imanência temos as causas da transcendência⁹. E aqui mais precisamente aquilo que nos interessa de perto, como é tratado a questão da servidão humana no prefácio da EIV. Vejamos agora o ponto de vista de Chauí acerca da definição da servidão humana, pois veremos com ela outro tipo de definição na *Ética* diferente das definições gerais.

9 Como bem lembrou Homero Santiago da seguinte citação clássica de Deleuze sobre o plano da imanência: “A transcendência é sempre um produto da imanência”. DELEUZE, Gilles. *L’immanence: une vie...* in: *Deux régime de fous. Textes et entretiens, 1975/1995*, ed. David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003, p. 363 apud SANTIAGO, Homero. O problema da superstição no espinosismo. In: *Ética e Subjetividade/Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org.)*. 2011, p. 107.

Segundo Chauí¹⁰, a definição de servidão spinozana pertence ao campo jurídico, pois Spinoza opera com as expressões jurídicas: *sui iuris, obnoxius, moderandis, coercendis*. Sendo assim, podemos dizer que, diferentemente das definições que inicia cada parte da *Ética*, ela não possui o rigor geométrico, mas sim uma significação nominalista. E ainda, conforme Chauí, não é por acaso que no final da EIV após a dedução da servidão teremos a introdução dos elementos do direito natural e do direito civil. Esse procedimento é próprio da filosofia de Spinoza, pois conforme o nosso autor quando formos investigar sobre algum termo, se faz necessário primeiramente, sabermos qual foi o primeiro significado daquele termo (*Prima significatio*). E o primeiro significado da servidão humana é jurídico como mostrado aqui entendido como a alienação do *sui iuris* do indivíduo por meio da força dos afetos. Ora, Spinoza faz tal procedimento semelhante no cap. VII de seu TTP onde ele irá elaborar um método exegético de leitura da bíblia. E um dos princípios metodológicos é estudar a origem etimológica dos termos. Com efeito, como demonstramos, a servidão humana é a submissão a um poder externo, no caso, ao poder da fortuna (*fortunae potestate*) por conta da força dos afetos (*afectuum viribus*). Essa sujeição é manifesta na contradição interna dos indivíduos de perceberem o melhor, mas são forçados a fazerem o pior e na impotência. Spinoza chama de perda de *sui iuris* e como tratamos aqui o conceito de *sui iuris* pertence ao campo nominalista, mais precisamente ao campo ético/jurídico. Esse conceito é bastante suscitado dentre os pesadores modernos. Surge a questão de considerarmos esse conceito na modernidade, por implica em: contrato social, direito natural, fundamentação

10 CHAÚÍ, Acesso em: 13 out. 2014, p. 64.

do Estado moderno e da sociedade civil, para podermos compreender a concepção spinozana para estas problemáticas. Passaremos agora ao exame da questão do contrato social ou pacto social (*pactum societatis*), pois se trata de uma questão muito central que remete a vários outros temas e, sobretudo, ao problema do *sui iuris*.

2.0 A SOCIEDADE CIVIL: UM ENTE ARTIFICIAL

A questão do contrato social na modernidade tem como ponto inicial o modelo *jus* naturalista como fundamento do Estado moderno e da sociedade civil. Tal modelo se caracteriza de um modo geral, mesmo com suas pequenas variantes nos pensadores como Hobbes, Rousseau, Locke, Spinoza e Pufendorf, com a dicotomia estado (ou sociedade) de natureza e estado (ou sociedade) civil. Com efeito, entre o estado de natureza e o estado político há uma relação de contraposição, ruptura e superação. Os indivíduos são considerados como associáveis mesmo de uma forma primitiva. E a transição do estado de natureza ao estado político não ocorre necessariamente de acordo com a força, mas é por meio de um ou vários atos de convenções voluntários e deliberados de pessoas que pretendem sair do estado de natureza (BOBBIO, 1991). Nesse sentido, de acordo com a leitura do Bobbio, a sociedade civil aparece aqui como um elemento artificial e não como produto da natureza, mas sim como resultado da livre vontade entre os indivíduos. Com isso, vemos que o princípio dessa sociedade fundada a partir do contrato, que se difere das outras formas de sociedade natural em particular com a sociedade familiar e sociedade patriarcal é o consenso entre indivíduos, isto é, entendendo que tal consenso como fruto da livre escolha.

3.0 HOBBS E SPINOZA

No percurso dessas inovações feitas na modernidade sobre uma nova concepção do surgimento da sociedade civil temos a figura de Thomas Hobbes como um dos primeiros inovadores sobre essa matéria. No entanto, como veremos a seguir, Spinoza representa um ponto nerval, pois enquanto o holandês procurou assimilar alguns elementos da filosofia hobbesiana se valendo da mesma para superar o modelo medieval, de contrapartida ele procura superá-la. Spinoza foi um dos leitores de Hobbes, elemento esse que podemos afirmar pelo o exemplar do *O Leviatã* que consta como um dos livros que havia em sua biblioteca particular¹¹. Não só esse dado, mas tantos outros que corroboram com essa afirmativa tal como a célebre Epístola 32 (Ep 32) endereçada para um dos seus interlocutores epistolar *Jarrij Jelles* onde Spinoza trata de diferenciar alguns pontos de sua filosofia política com a filosofia política de Hobbes, que diz respeito às questões do contrato social, do estado de natureza e da sociedade civil e do poder do soberano.

Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença consiste em que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direito sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado de natural¹².

Para Hobbes a união por meio do pacto visa à paz “A lei fundamental de natureza consiste em procurar a paz, onde ela possa ser alcançada, e quando isso não for possível, e nos

11 Cf. FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

12 ESPINOSA, Baruch de. *Correspondências*. In: Col. *Os pensadores*. 1983, p. 390

defendermos”¹³. Isso entendido como preceito da razão. No entanto, por ser a natureza humana entendida por Hobbes não como associável, ou seja, os homens não nascem aptos a uma vida em sociedade, o autor inglês erige uma nova forma de conceber o fundamento da sociedade, agora não mais entendida nos moldes aristotélicos que concebia o homem como *zoon politikon* (um animal político)¹⁴ mais sim como ser egoísta, pois como próprio autor ressalta “não procuramos companhia naturalmente e só por si mesma, mas para dela recebermos alguma honra ou proveito; este nós desejamos primeiramente, aqueles só secundariamente.” (1992, p. 29). Entretanto, como no estado de natureza o que prevalece é a vontade dos homens ferirem-se uns aos outros, faz-se necessário a transferência de seu direito ou ao menos uma parte dele, “Pois, se cada um conservasse seu direito a todas as coisas, necessariamente se seguiram que alguns teriam direito de invadir, e outros, pelo mesmo direito, se defender.” (1992, p. 46) e dessa forma teríamos a guerra de todos contra todos. Com isso, temos a transferência do direito e assim tem-se o pacto ou contrato que se constitui como direito dos soberanos exercerem o poder sobre os seus súditos. “O ato de dois, ou mais, que mutualmente se transferem direitos chama-se pacto” (1992, p. 50).

No entanto, como bem ressalta Spinoza, na já referida epístola, o contrato em nada altera a natureza das coisas, pois o direito só

estará presente enquanto houver potência para realizá-lo¹⁵. A resposta de Spinoza aponta-nos ao problema do contrato, pois se para Hobbes a abdicação do direito dos súditos ao soberano seria o preço pago para se obter a paz que é algo prescrito pela razão natural e, portanto, para cessar a guerra, mas para Spinoza a guerra de todos contra todos permanece ainda na sociedade Civil. Como podemos ver o contrato em Spinoza é de difícil afirmação, pois só há direito enquanto houver potência. De maneira que o contrato pode ser rompido tendo potência ou direito para superá-lo e ainda não há uma superação do estado de natureza em vista desse contrato. Tal questão constitui-se como matéria de debates entre os comentadores da filosofia spinozana.

Quanto a sua relação com Hobbes, Spinoza não só tinha uma aproximação de paradigmas enquanto pensadores inseridos na modernidade. A questão de uma fundamentação racional do Estado que não mais seria de uma fundamentação teológica e a questão do método Euclidiano, em recusa ao silogismo aristotélico da escola. Mas é sobretudo porque a filosofia de Hobbes é uma das leituras de Spinoza, e é de Hobbes que o filósofo holandês irá utilizar alguns elementos para sua filosofia política. Todavia, há alguns pontos além da posição levantada na epístola que distancia a sua filosofia com a do filósofo inglês, e será esse elemento que nos interessará para nossa questão. Ora, no contexto político no qual Spinoza estava inserido, era inegável o arcabouço construído por Hobbes no meio científico político da época, tornando-o objeto de análise imprescindível para analisarmos os fenômenos políticos¹⁶. No

13 HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 1992, p. 28.

14 Cf. (Livro 1. Cap. 1 §9): “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem. Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.” ARISTÓTELES, *Política*. 2009, p. 7.

15 AURELIO, Diogo. 2000, p. 129.

16 Cf. “Depois de Descartes e, sobretudo, depois da ‘ciência política’ inaugurada por Hobbes, torna-se imprescindível outro tipo de exposição, que encadeie e fundamente as razões de modo a enquadrá-la num sistema coerente. Por

entanto, Aurélio aponta: “[...] referimo-nos à influência de Maquiavel e, sobretudo, aos fundamentos metafísicos em que, na altura, já se encontra alicerçado o pensamento do autor da *Ética*” (2000, p. 132). A receptividade da filosofia hobbesiana por Spinoza não ocorre de forma simples e direta. Antes, ela é assimilada por sua filosofia. Não nos esqueçamos de que, antes de escrever o TTP Spinoza já havia redigido as três primeiras partes de sua *opera magna*, a *Ethica*. De modo que já tínhamos o sustentáculo de seu sistema na EI, que é Deus. A dedução do que é o homem EII, e, sobretudo, sua teoria das paixões, onde temos o conceito de *conatus*, muito útil no campo político já elaborado. Como vemos, entende-se que a sua concepção política já se encontra inserida naquilo que podemos chamar de plano da imanência, que em formas gerais, é a recusa de qualquer forma de transcendência de Deus e das coisas geradas. Em outras palavras, como ressalta Homero Santiago:

[...] o espinosismo é uma filosofia da imanência porque suprime do espectro do real toda transcendência, quer na ontologia, quer na ética, quer na política; o espinosismo é uma filosofia da imanência porque promove, com amplitude e vigor, um combate cerrado contra toda forma de transcendência¹⁷.

E é esse ponto de fundamental importância que é a chave para se entender as superações das questões políticas operadas pelo spinozismo que eram antes tratadas à maneira hobbesiana. Como por exemplo, o que a doutrina do pacto social pressupõe como bem observou Aurélio:

Qualquer hipótese de se admitir uma superação da natureza, tal como a doutrina do pacto pressupõe. Se a natureza se apresenta como causa de si própria e como substância única, não há nada em função da qual uma de

suas manifestações – o homem – renuncie à própria condição intrínseca, projetando a sua realização um estado que negaria o estado de natureza¹⁸.

Com isso, mesmo que as categorias sendo hobbesiana podemos observar que a ontologia spinozana se sobressai de modo a alcançar o seu cume, onde não se encontra mais aquela estrutura que foi proposta num primeiro momento. Levando em consideração essa afirmativa, veremos agora alguns conceitos da *Ética* spinozana para entendermos como a questão do *sui iuris* e da servidão humana serão tratadas por Spinoza segundo a sua própria estrutura conceitual.

4.0 CONATUS E A IMANÊNCIA DO DIREITO

Segundo Aurélio, o conceito de *sui iuris* em Spinoza é uma das extensões conceituais de sua metafísica aplicada à sociedade civil (sociedade comum, *civitas* ou *communis societas*), trata-se do *conatus*¹⁹. No entanto, antes de nos debruçarmos acerca dessa questão faz-se necessário explicar a sua fundamentação, em outras palavras, buscaremos expor a noção de substância em Spinoza. Com isso, estaremos expondo, também, a diferença que Spinoza opera no campo metafísico em crítica a teologia cristã. A metafísica cristã tratou de interpretar Deus como um ser transcendente que criou o mundo e encontra-se apartado dele. Da mesma forma que Deus criou o homem para que esse possa reinar na natureza e de contrapartida lhe preste culto. Essa metafísica parte da diferença entre Deus e as coisas criadas, das oposições infinito/finito, perfeito/imperfeito, etc. Denominada por metafísica do possível, pois ela põe os atos divinos como atos realizados mediante o ato voluntário de criação. Finalista,

outras palavras, é necessário ultrapassar a exortação e chegar a teoria.” (Aurélio, 2000. p. 133).

17 SANTIAGO, 2011, p. 107.

18 AURELIO, 2000, p. 133.

19 AURELIO, 2000, op. cit., p. 201 *et seq.*

pois Deus além de agir em vista de sua livre vontade ele também fez e ordenou as coisas em função de um fim preestabelecido por ele tal como fez o homem para reinar no mundo e lhe prestar culto. Spinoza demonstrará em sua obra que Deus não é causa transitiva, mas sim causa imanente. A distinção mais simples dessas duas concepções é a de que a causa transitiva ou transcendente ela não permanece em seu efeito. Enquanto que a causa imanente permanece em seu efeito, em outras palavras, o efeito também é causa, pois existe algo da causa que ainda permanece no efeito.

A conclusão de Deus como causa imanente só será possível graças às inovações evidenciadas nas definições e axiomas que abrem a EI. Tais definições e axiomas, segundo Martial Gueroult, são noções *notum per se*²⁰ que são princípios universais certos e evidentes indemonstráveis que constituem a base de nosso raciocínio. No entanto, somente a definição de Deus Def. VII EI, como o próprio Spinoza ressalta no escólio da proposição 8 da EI, terá a necessidade de ser demonstrada, todavia, tal necessidade não implica em sua reclusão das *notions communes*. Spinoza suscita que tal necessidade se deve a falta de atenção dos homens (Esc. P. 8 EI) ou preconceito (Esc. P. 40 EII) que os fazem não atentar à natureza da substância, e assim não a considera como um axioma ou noção comum. Essas definições, como observou Fragoso²¹, não definem uma coisa, mas dizem respeito a uma propriedade. Na primeira definição temos a propriedade da causa de si (*causa sui*). Essa definição demarca já um ponto preciso “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo

cuja natureza não pode conceber senão como existente” (Def. I EI). A *causa sui* marca uma precisa distinção entre as coisas criadas, ou melhor, em termos mais spinozanos, entre Deus e as coisas produzidas por ele²². Ora, como a *causa sui* ao causar-se ela produz todas as outras coisas singulares e sendo causa imanente ela permanece naquilo que é produzido, ou seja, na autoatividade produtiva da *causa sui* ela produz também as coisas singulares e não há algo que é causado e separado dela. Sendo assim, não há uma distinção a rigor entre Deus enquanto *causa sui* e sua produção, pois ele produzindo a si mesmo produz todas as coisas singulares simultaneamente e necessariamente.

De acordo com Chauí²³, a concepção da produção de Deus spinozano, diferente da concepção da criação divina teológica, pontua uma distinção significativa entre as coisas produzidas por Deus. Segundo a concepção da criação divina, as coisas só podem vir a ser segundo um ato voluntário de Deus, em outras palavras, Deus cria as coisas segundo a sua livre vontade (Livre Beneplácito). De acordo com essa concepção, Deus não pode ser dito idêntico às coisas criadas por ele senão por analogia. Ainda mais que Deus encontra-se em outro plano apartado de sua criação, daí a necessidade do *religare* do homem a Deus. Em Spinoza tal distinção não será possível, assim como não há a necessidade do *religare*, em vista que na concepção imanente todas as coisas singulares são expressões de Deus, de modo que não há um abismo que separe Deus das coisas geradas por ele. E assim temos que tal distinção entre Deus e as coisas produzidas será uma distinção quantitativa e não qualitativa.

20 M. Gueroult, 1997, v 1, p. 40 apud FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. As definições de *causa sui*, substância e atributos na *Ética* de Benedictus de Spinoza, 2001. p. 83.

21 Ibidem.

22 Ibidem.

23 CHAUI. Chauí. *O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário*. In: *Spinoza: Quarto colóquio*. Córdoba (Argentina), 2008. p. 5.

Essa diferença marca profundamente a maneira como o homem se relacionará com Deus e o seu lugar no mundo, ora como ressalta Fragoso:

Por ser a causa imanente, no spinozismo o entendimento humano é uma parte do entendimento divino, ainda que se mantenha a distinção quantitativa entre os entendimentos: o entendimento divino (que tudo entende) tudo conhece e o entendimento humano (que recai apenas sobre as coisas e os eventos que lhes são dados). [...] não pode e nunca poderá conhecer tudo que Deus conhece, ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir ideias adequadas, que é limitada no homem e infinita em Deus²⁴.

Com isso, entendemos que não há um pré e nem pós-estado de natureza, tendo em vista que não há uma realidade última a ser alcançada ou um prêmio, pois no spinozismo a beatitude não é o prêmio da virtude, mas é ela a própria virtude EV P. 42. Não há um estado a ser superado, pois o direito natural enquanto potência dos indivíduos é parte da potência infinita de Deus já que estamos aqui no plano da imanência, onde todas as coisas singulares são expressões de Deus que se difere a partir de sua potência (citar aqui que Deus é causa de existir e conservar de todas as coisas). Logo, esse direito é inalienável ou intransferível. Podemos objetar que, tendo em vista que esse estado do homem é insuperável, isto é, de um ponto de vista ontológico, então não há uma dinamicidade do homem. Objeção esta, semelhante ao que fazem sobre o determinismo de Spinoza. Nesse sentido, não há uma liberdade do homem. No entanto, trata-se aqui de uma nova forma de “dinamismo do homem” entendido aqui como variação da potência de agir, que pode ser tanto aumentada como diminuída. Para tanto, como não se temos aqui uma essência de homem preestabelecida no qual deva se realizar vemos então que o único fundamento do homem é o

seu *conatus*. Até mesmo o estado de sujeição a outro (*esse alieni iuris*) retratado no Cap II § 9 do *Tratado Político*:

Segue-se, além disso, que cada uma está sob jurisdição de outrem na medida em que está sob o poder outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo o seu próprio engenho.

E assim não temos uma perda do direito, mas sim a diminuição ou coação da nossa potência de agir e pensar. Por conseguinte, *alieni iuris* que a perda do *sui iuris* só é possível enquanto compreendermos que esse direito é intransferível e assim só é superado por uma potência maior que não implica em uma sujeição por completo e fixa das relações humanas, mas na capacidade de aumentarmos o nosso *conatus*.

CONCLUSÃO

Com isso, podemos concluir que, servidão humana definida no prefácio da EIV pertence ao campo nominalista, pois conforme foi observado por Deleuze há uma escrita da *Ética*, a chamada *Ética* subterrânea, no qual temos as teses práticas de denúncia e libertação que não seguem uma lógica da ordem geométrica. No entanto, a ordem geométrica é algo inerente a própria obra, tendo em vista que suas definições, axiomas e demonstrações tal como a sua forma sintética são elementos imprescindíveis para se chegar as grandes teses spinozistas do Deus imanente, paralelismo psicofísico e etc. Com efeito, podemos chegar também a essa conclusão se indagarmos o motivo pelo qual Spinoza defini a servidão humana, bem como outros conceitos, no prefácio da EIV e não nas definições gerais. Por conseguinte, pelo fato da servidão humana pertencer ao modo finito homem, podemos concluir que se

24 FRAGOSO, 2000, p. 12.

trata de algo do plano da contingência, pois o próprio estado de servidão é caracterizado pela sujeição do homem ao poder da Fortuna, em outras palavras, assim como a transcendência se instala no seio do modo finito, como no caso da superstição exposta por Spinoza no Apêndice da EI, a servidão humana também se caracteriza por esse mesmo elemento, que é a transcendência e conjuntamente, o erro, abstração e a contingência.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AURÉLIO, Diogo Pires. **Imaginação e poder: estudos sobre a filosofia política de Espinosa**. Lisboa: Edições Colibri, 2000.

ARISTÓTELES. **Política**. Tradução de Nestor Silveira. 2. ed. Bauru/São Paulo: Edipro, 2009.

BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**, Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. **Ser Parte e Ter Parte: Servidão e Liberdade na Ética IV**. Disponível em: <www.revistas.usp.br/discurso/article/download/>. Acesso em: 13 out. 2014.

_____. *O fim da Metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário*. In: **Spinoza: Cuarto colóquio**. Cordoba (Arg.): Brujas, 2008.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: uma Filosofia prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO. *As definições de causa sui, substância e atributos na Ética de Benedictus de Spinoza*. **Revista Crítica**, v. 2, n.1 Londrina: jun. 2001.

_____. **Biblioteca do Spinoza**. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

_____. *O conceito de Liberdade na Ética de Espinosa*. **Revista Philosophica**. 27. ed. Lisboa: Filosofia da Cultura, 2006.

_____. **O método geométrico em Descartes e Spinoza**. Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. **Ética**. Tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu. 3. ed. São Paulo: Autêntica, 2010.

_____. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e António Simões (Parte IV e V). 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção *Os Pensadores*).

_____. **Tratado Teológico-Político**. Tradução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTIAGO, Homero. *O problema da superstição no espinosismo*. In: **Ética e Subjetividade**. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Reginaldo da Costa (Org). Fortaleza: EdUECE, 2011. (Coleção *Argentum Nostrum*).

NICOLA, Maquiavel. **O príncipe; Escritos políticos**. Tradução de Lívio Xavier. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção *Os Pensadores*).

