

Editora Unesp, 2007.

4. ESPINOSA, B. de. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
5. ESPINOSA, B. de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. e Notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
6. OLIVEIRA, B. J. *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: Editora UFMG/Humanitas, 2002.
7. ZATERKA, L. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII: Francis Bacon e Robert Boyle*. São Paulo: Fapesp/Humanitas, 2003.

NOTAS

1. As 15 primeiras proposições da Parte I da *Ética* realizam um percurso demonstrativo pelo qual somos confrontados com os aspectos essenciais da substância: que ela é causa de si, única, una, indivisível, existe necessariamente infinita e consta de infinitos atributos infinitos em seus gêneros. Ou seja, elas demonstram o que é da essência da substância. A proposição 16 inicia a dedução do que segue necessariamente dessa essência, isto é, inicia a dedução dos modos produzidos pela e na Sustância. Na proposição 18, Espinosa demonstra a imanência de Deus às coisas: ou seja, que tudo isso que Deus produz necessariamente, ele o produz em si mesmo, isto é, nele mesmo e não há nada fora dele, não há outra substância além dele; portanto, tudo o que é, é nele e sem ele nada pode ser nem ser concebido. Há então, na metafísica espinosana, unicidade substancial e causalidade imanente, isto é, presença imanente da *Causa* em seus *efeitos*. E é nesse campo metafísico que Espinosa compreende o pensamento humano como modo do atributo Pensamento, a Filosofia como um modo do pensamento humano e a Felicidade como efeito afetivo necessário da Filosofia.

2. Persiste, contudo, em Bacon, a tentativa de conhecer os constituintes últimos da matéria, a sua “forma” primordial ou a “constituição interna” da matéria. Quanto a isso, Bacon teria sido influenciado, segundo Luciana Zaterka, sobretudo pela tradição renascentista químico-alquímica e pelos adeptos da idéia dos *mínima naturalia*. Cf. ZATERKA 7, cap.3.

O CONATUS DE SPINOZA: AUTO-CONSERVAÇÃO OU LIBERDADE?

Rafael Rodrigues Pereira*

Resumo: Este trabalho pretende discutir uma aparente ambigüidade da ética spinozista, que ora é descrita como uma ética da auto-conservação, ora como uma ética da liberdade. Após mostrar por que fracassam as tentativas de diversos comentadores em conciliar estes dois aspectos, argumentaremos que a única maneira de resolver o problema é considerar que o que deve ser mantido na existência não é o indivíduo empírico do senso comum, mas sim a “individualidade”, que estaria ligada à proporção das relações de movimento e repouso, correspondendo à essência singular de cada ente. Para sustentar esta posição, faremos uma análise da noção de *conatus* em Spinoza, mostrando que este não se reduz a elementos físicos, sendo também um princípio metafísico, que relaciona os seres finitos à potência de Deus. Somente a partir desta dimensão formal seria possível compreender porque o esforço primordial de auto-preservação desemboca em uma ética da liberdade.

Palavras-chave: Spinoza, ética, *conatus*, auto-conservação, liberdade.

Spinoza introduz sua noção de *conatus* na parte III da *Ética* – destinada, em princípio, ao tema dos afetos. Após dizer, no prefácio deste capítulo, que vai tentar descrever as ações e apetites humanos como se fossem uma questão de “linhas, superfícies e corpos”, e de expor, nas primeiras proposições, questões relativas à passividade/atividade da mente e do corpo, o filósofo holandês afirma, na proposição III-6, que “cada coisa esforça-se, à medida que existe em si, por perseverar em seu ser” (Spinoza 13, EIII, P6, p. 173-175). Na proposição seguinte, Spinoza chama este esforço de “essência atual” de cada coisa. O *conatus*, assim, se refere diretamente às essências dos modos singulares, que estão contidas nos atributos divinos, e que devem ser entendidas como potências que expressam, de maneira certa e determinada, a potência de Deus.¹ Voltaremos a este ponto mais adiante.

Como deve ser entendido esse “esforço de perseverança em seu ser” que caracteriza os entes finitos? Há várias formas de fazê-lo, nem sempre facilmente compatíveis entre si. À primeira vista, o *conatus* parece ser descrito como o esforço de

* Doutorando PUC-RJ.

preservação de um determinado estado, o que acaba sendo entendido, em geral, como a tentativa de permanecer na existência, ou seja, de não morrer (Chauí 3, p. 308²). Trata-se de uma visão que se aproxima da concepção de outros autores, como Hobbes. Por outro lado, o *conatus* spinozista também parece ser um princípio de expansão e de aprimoramento, ou seja, de busca de uma maior “perfeição”, o que se traduz por um esforço contínuo de aumento da própria potência do indivíduo. O filósofo holandês define a “alegria” como uma paixão pela qual passamos a uma perfeição maior, e “tristeza” quando ocorre o contrário (Spinoza 13, EIII, P11, p. 177).³ Neste sentido, o esforço relativo ao *conatus* pode ser visto como um esforço em nos tornarmos cada vez mais alegres, o que implica em sempre buscarmos aquilo que nos é útil, ou seja, que convém à nossa natureza (Spinoza 13, EIV, P30-31, p. 297). Ora, “bom” é definido, justamente, como aquilo que nos é útil, e “mau” o que nos impede de desfrutar de algo bom, e, portanto, estas noções podem ser entendidas como aquilo que nos causa alegria e tristeza, respectivamente (Spinoza 13, EIII, P39, E, p. 209). Desta forma, consideramos como “bom” aquilo que desejamos, ou seja, o que nos aparece como útil, ou seja, o que aumenta nossa potência, ou seja, o que nos causa alegria, e este processo pode ser compreendido a partir do esforço primordial do *conatus*. É preciso considerar que muitos afetos alegres são passivos (neste caso, a causa do aumento de nossa potência é, sobretudo, externa, através das paixões – Spinoza 13, EIV, P5, p. 275). Spinoza considera, no entanto, que sob efeito das paixões nosso conhecimento é apenas imaginativo (Spinoza 13, EIII, P3, p. 173). A compreensão adequada do que nos é verdadeiramente útil (o que o autor chama de “conhecimento verdadeiro do bem e do mal” – EIV, P14-15, p. 283), nos mostra que o esforço relativo ao *conatus* é mais bem sucedido através do cultivo da razão.⁴ Podemos considerar que isso se deve, em parte, à inconstância – termo muitas vezes repetido por Spinoza – da vida submetida às paixões. Este aspecto também está relacionado ao fato de que somente quando pensamos adequadamente somos *ativos*, ou seja, nossas ações decorrem de nossa verdadeira natureza ou essência (Spinoza 13, EIII, P3, p. 173).⁵ Desta forma, embora não haja uma relação necessária entre as coisas “boas” que buscamos em nosso cotidiano e o verdadeiro “bem”, ligado à virtude e ao conhecimento de Deus (Spinoza 13, EIV, P23-24, p. 291; EIV, P28, p. 295), podemos considerar que o impulso que nos leva a procurá-los é sempre o mesmo, sendo que este é mais bem sucedido,

como dissemos, no segundo caso. Assim, esforço de aumento da própria potência pode ser entendido, em última instância, como uma maneira de nos tornarmos cada vez mais ativos, ou seja, sermos causa adequada de nossas próprias ações, ao invés de agirmos por coação de forças externas. Ora, Spinoza entende a liberdade, justamente, como auto-determinação, e assim esse esforço acaba desembocando no que poderíamos chamar de “ética da liberdade”, que domina a parte final da *Ética*.

O *conatus*, portanto, parece remeter ora a um esforço de auto-conservação, ora de expansão e aprimoramento pessoal. Alguns comentadores consideram difícil conciliar esses dois aspectos, enxergando neste ponto uma possível incoerência de Spinoza (Alquié 1, p. 282). Outros falam da “passagem” de uma tendência à outra.⁶ A maioria tende a lidar com essa questão afirmando que o *conatus* não é “apenas” um princípio de auto-conservação, mas “também” de aprimoramento.⁷ A nosso ver, trata-se de uma má solução, pois pressupõe que essas duas qualidades sejam compatíveis (ou seja, que possam ser acrescentadas ou sobrepostas), o que não é necessariamente o caso. Uma boa forma de resolver esse problema, também adotado por muitos autores, consiste em considerar que um aspecto está implicado no outro: ou seja, o aumento da própria potência seria necessário para garantir, justamente, a auto-preservação, já que diminui a possibilidade de sermos destruídos por forças externas (Curley 4, p. 115).

Esta é uma solução interessante, mas, a nosso ver, insuficiente. Vimos, de fato, que o esforço de aprimoramento leva a uma ética da virtude e da liberdade. Ora, há importantes diferenças entre esse tipo de concepção e a mera “auto-conservação”, onde o mais importante é a permanência na existência. É fácil conceber situações onde a fraqueza e a passividade são estratégias mais eficazes para garantir a sobrevivência do que a força e a atividade: um escravo, por exemplo, terá mais chances de continuar em vida se sempre obedecer às ordens de seu senhor e suportar de forma passiva a opressão. A ameaça de morte, em geral, é o instrumento preferido pelos tiranos para exercer o seu domínio. Se entendermos a auto-conservação, assim, como um simples desejo de “permanecer vivo”, então é difícil conciliá-la com uma ética da liberdade, que Spinoza claramente defende.⁸

A nosso ver, essa conciliação se dá se nós tivermos uma visão menos vulgar do que seria o “indivíduo” para Spinoza. Tentaremos mostrar, de fato, que este último só pode ser compreendido a partir de uma determinada proporção de movimento e repouso

das partes constituintes de seu corpo, proporção essa que corresponde à sua essência. Desta forma, a “auto-conservação” do indivíduo depende da preservação desta proporção, remetendo, assim, a uma dimensão formal que chamaremos de “individualidade”. É fundamental para esta discussão, portanto, o fato de que o *conatus* spinozano não é constituído apenas de elementos físicos, remetendo, também, a um princípio metafísico. Isto significa que, para compreendermos devidamente esta questão, precisamos de certos pressupostos ontológicos e epistemológicos discutidos nos primeiros capítulos da *Ética*. Falaremos rapidamente destes pressupostos.

A tese principal da ontologia spinozista, como sabemos, é a de que só há uma substância. Podemos ver neste princípio uma espécie de correção de algumas proposições cartesianas,⁹ a partir de uma das principais características da concepção moderna de substância, que é a auto-suficiência. Partindo deste princípio (já estabelecido na definição 3 da parte I da *Ética*), o filósofo holandês mostra que substâncias com atributos diferentes são totalmente independentes umas das outras, tanto do ponto de vista conceitual quanto causal (Spinoza 13, EI, P2 e P3, p. 15-17). Analisa, então, de que forma substâncias com o mesmo atributo podem ser realmente distinguidas entre si, chegando à conclusão de que não podem – ou seja, é impossível haver mais de uma substância com o mesmo atributo (Spinoza 13, EI, P5, p. 17). Ora, Deus, entendido como uma substância absolutamente infinita – portanto comportando todos os atributos que exprimem uma essência eterna e infinita (Spinoza 13, EI, D6, p. 13) -, existe necessariamente.¹⁰ Como é impossível haver mais de uma substância com o mesmo atributo, e Deus os possui todos, é possível afirmar que Deus é substância única.¹¹

Além dos atributos, que “constituem” a essência da substância única, esta também possui “modos”, que seriam, por assim dizer, seus “modos de ser” (Bennet 2, p. 92; Cf Lévy 10, p. 258). Os modos podem ser infinitos imediatos, infinitos mediatos ou finitos. Embora Deus possua todos os atributos possíveis, só conhecemos dois – extensão e pensamento -, e, portanto, podemos falar somente sobre estes. No caso do Pensamento, o “modo infinito imediato” seria o intelecto divino, ou seja, o conjunto de idéias produzidas e concatenadas segundo a essência de Deus. O modo infinito imediato da Extensão são as relações de movimento e repouso,¹² o que afetará, como veremos, o assunto de que estamos tratando. Os modos finitos seriam as coisas singulares - idéias

e objetos - que existem na duração.

Outro ponto importante demonstrado na parte I da *Ética*, que nos interessa diretamente, é a idéia de que a potência de Deus é a sua própria essência (Spinoza 13, EI, P34, p. 63). Esse aspecto está diretamente ligado à relação causal que existe entre Deus e seus modos. Como diz Alquié, Spinoza substitui a visão de um Deus criador pela de um Deus “causador”, que “produz” suas criaturas (Alquié 1, p. 147; Cf. Delbos 6, p. 63). É assim que, na proposição 16 da parte I da *Ética*, vemos que “da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras” (Spinoza 13, EI, P16, p. 37). Quando a substância única “causa” seus modos, ela está, de certa, forma, causando a si mesma. Esse princípio decorre diretamente, assim, da auto-suficiência que, como vimos, costumava ser atribuída à noção de substância pelos racionalistas modernos, e que Spinoza traduz afirmando que Deus é causa de si (Spinoza 13, EI, P7, p. 19). Essa é, a nosso ver, a melhor forma de compreender o que está dito na proposição I-34: Deus “produz a si mesmo”, e nesse sentido é que sua potência é sua própria essência.¹³

A co-relação entre essência e potência afeta a maneira pela qual os modos finitos são concebidos. Embora dependam ontologicamente da substância, estes modos possuiriam essências individuais, contidas nos atributos (Spinoza 13, EI, P25, p. 49; Cf. EII, P8, p. 89). Contrariando grande parte da filosofia tradicional, Spinoza acredita que as essências são singulares e não universais – não se pode falar, assim da essência “das cadeiras” de forma geral, mas sim *desta* cadeira, que será diferente da de uma outra cadeira.¹⁴ Estas essências são produzidas por Deus, e também devem ser entendidas como potências. Elas são, de certa forma, expressões da potência divina (Spinoza 13, EIII, P6, p. 173-175).¹⁵

Essas considerações afetarão diretamente a questão ética, que começa a ser analisada de forma mais explícita, como vimos, na parte III da principal obra de Spinoza. Passaremos rapidamente pela parte II, que trata, sobretudo, da epistemologia spinozista, expondo a famosa tese do paralelismo e os três gêneros de conhecimento. O ponto que mais nos interessa é a demonstração de que a alma humana é uma idéia complexa cujo objeto é o corpo (Spinoza 13, EII, P13, p. 97).¹⁶ O indivíduo, assim, é caracterizado por uma mente e um corpo que não possuem relação causal entre si, mas um isomorfismo garantido pelo paralelismo entre os atributos Pensamento e Extensão. Outro ponto

importante, demonstrado na parte II, é a caracterização da “individualidade” a partir da proporção de relações de movimento e repouso entre as partes constituintes do corpo – voltaremos abaixo a essa questão.

Podemos, agora, retornar à noção de *conatus*, procurando compreendê-lo à luz dos pressupostos ontológicos e epistemológicos que acabamos de abordar. Como já comentamos, a caracterização desta noção como uma “essência atual” dá a entender que não se trata apenas de um princípio físico, mas também metafísico, ainda que imanente. No entanto, o *conatus* claramente possui uma dimensão física: vimos que o filósofo holandês entende a individualidade a partir de uma determinada proporção entre as relações de movimento e repouso das partes constituintes do corpo (Spinoza 13, EII, P13, L3, D, p. 101). Spinoza considera, de fato, que o indivíduo é caracterizado pela concorrência de todas as suas partes para um mesmo efeito (Spinoza 13, EII, D7, p. 81), o que dependeria da manutenção desta proporção. Neste sentido, o esforço spinozista de “perseverança em seu ser” parece remeter a Hobbes e Descartes, que definem o *conatus* a partir da inércia, ou seja, a tendência dos objetos em manterem suas relações de movimento e repouso.¹⁷ Este tipo de concepção claramente entende a auto-conservação da maneira que assinalamos acima - ou seja, como um esforço vulgar de permanecer na existência, de não morrer.

No entanto, existe uma diferença entre a visão de Spinoza e a destes autores, que, embora pareça sutil, tem grandes conseqüências: trata-se da ênfase na *proporção* das relações de movimento e repouso, e não apenas na sua “relação”.¹⁸ Esta proporção é necessária, como dissemos, para a concorrência de várias causas para um mesmo efeito, que é a maneira pela qual Spinoza entende a individualidade. É neste ponto que o *conatus* spinozista aponta para uma dimensão mais formal: vimos, de fato, que cada ente finito possui uma essência singular, e que esta deve ser entendida como uma potência, portanto como uma instância produtora de efeitos. Ora, como acabamos de comentar, a produção de efeitos está ligada à disposição das relações que as partes de um corpo mantêm entre si. Podemos considerar, assim, que a essência de um indivíduo se liga intrinsecamente a essa “proporção” que o caracteriza. Spinoza a chama de “forma” do indivíduo (Spinoza 13, EII, P13, L4,5,6), o que confirma a dimensão formal deste conceito.¹⁹ Como diz Lévy, a forma é uma “relação de relações”, ou seja, “uma relação que articula as relações

variáveis entre as partes” (Lévy 10, p. 314). O conjunto seria então organizado (e não um simples agregado), e com isso exprimiria uma essência (*ibidem*, p. 306). A essência ou forma, uma vez atualizada, “obriga” as partes a manter suas relações recíprocas (*ibidem*, p. 303). Podemos assim afirmar que o “esforço para perseverar em seu ser” consiste em um esforço de preservação *desta proporção*. Deste modo, embora o *conatus* spinozista ainda contenha elementos físicos, ele os ultrapassa em direção a um princípio formal que é mais fundamental ontologicamente, não se confundindo mais, como ocorria em Hobbes e Descartes, com a simples inércia.²⁰

Podemos, agora, discutir de que forma este aspecto contribui para resolver o problema que estamos discutindo, ou seja, a conciliação da auto-conservação com a ética da liberdade. Como comenta Deleuze, as essências singulares dos modos finitos são como graus de potência, que estabelecem a capacidade de ser afetado de cada ente singular. Esse “poder de ser afetado” estaria diretamente ligado, assim, à forma do indivíduo, ou seja, à proporção das relações de movimento e repouso, sendo aquilo que permanece constante (por corresponder, justamente, à essência), enquanto o que varia é a proporção entre afecções passivas e ativas (que “preenchem” o poder de ser afetado).²¹ Só nas afecções ativas, no entanto, o *conatus* se realizaria de forma adequada, pois a essência é uma potência de *agir* (Deleuze 7, p. 202; p. 205).²²

A partir do momento em que se compreende, portanto, que a “perseverança no ser” se refere a esta dimensão formal, fica mais fácil perceber porque este aspecto desemboca em um esforço contínuo de aumento da própria potência. O que deve ser mantido na existência não é aquilo a que chamamos de indivíduo no senso comum (eu, você etc), mas sim a individualidade que corresponde à essência, e que é comprometida pela passividade e tristeza referentes às influências externas. Em última instância, assim, o *conatus* deve ser entendido como um esforço para nos tornarmos causa adequada de nossas ações, ou seja, sermos ativos, e, portanto, livres, pois Spinoza entende a liberdade a partir da auto-determinação.²³ Se retornarmos ao exemplo do escravo, citado anteriormente, podemos afirmar que o esforço relativo ao *conatus* terá sido *mais bem-sucedido* no primeiro caso - uma pessoa que morre mais cedo por se recusar a aceitar a opressão - do que no segundo - a que vive mais às custas do medo e da passividade.

A chave para compreendermos esta questão está, portanto, na distinção entre

aquilo que chamamos de “indivíduo” no senso comum - que é uma noção meramente empírica -, e aquilo que Spinoza chama de indivíduo, que só pode ser compreendido a partir da dimensão formal da individualidade. Podemos entender este último conceito – aqui, seguindo uma simples definição de dicionário – como “aquilo que faz com que um indivíduo seja um indivíduo”. Para Spinoza, trata-se da concorrência de causas para um mesmo efeito, formulação que deixa claro a relação intrínseca desta noção com a de “atividade”, o que é fundamental para compreendermos como a auto-conservação se liga à liberdade. De fato, esta forma de compreender a individualidade mostra que o indivíduo spinozista é necessariamente ativo, e esta dimensão se perde no senso comum, onde simplesmente olhamos para uma pessoa e a chamamos de fulano ou cicrano. A auto-conservação do indivíduo, assim, consiste em uma conservação de sua capacidade de ser ativo, ou seja, de sua individualidade, e, portanto, faz sentido que esta auto-conservação implique em um esforço de aumento da própria potência, já que este esforço, quando bem-sucedido, nos leva a sermos cada vez mais ativos. Deste modo, o indivíduo, entendido no sentido spinozista, só pode se “auto-conservar” se conseguir preservar sua individualidade, o que depende, diretamente, do aumento de sua potência. Retomando nosso exemplo, podemos dizer que o homem corajoso e racional²⁴ que morreu prematuramente preservou melhor sua individualidade (portanto o “indivíduo” entendido no sentido próprio), ao passo que o covarde passional que chegou à velhice terá mantido apenas a “pessoa” do senso comum.

Esta maneira de conciliar a auto-conservação e a liberdade nos parece mais adequada do que as outras soluções que citamos anteriormente: por um lado, evita enxergarmos qualquer tipo de contradição em Spinoza. Falar da “passagem” de um aspecto ao outro, ou que os dois se “acrescentam”, também não é, como dissemos, uma boa saída, pois minimiza a consistência do pensamento do autor, e ainda abre espaço para possíveis contradições. A melhor solução que havíamos encontrado, de implicação – o aumento da potência individual contribuiria para a auto-conservação – ainda havia se mostrado fraca, pois diversos exemplos mostram que uma coisa não está necessariamente ligada à outra, sobretudo se entendermos a auto-conservação da maneira vulgar, como mera manutenção do indivíduo empírico na existência. Além do mais, esta última interpretação tende a submeter a noção de liberdade à de conservação

no sentido estrito, e isto é estranho, pois o pensamento de Spinoza - a começar pela própria estrutura da *Ética* - deixa claro que a liberdade é que deve ser considerada o conceito central. A solução que estamos propondo, a nosso ver, concilia perfeitamente os dois aspectos: faz sentido, de fato, que para preservar nossa individualidade nós precisemos vencer as influências externas sobre nós, nos tornando, assim, ativos e auto-determinados. Os dois esforços, desta forma, se confundem.

É preciso considerar que a individualidade, embora seja um conceito formal, não deve ser compreendida como algo independente da existência. Obviamente, não faz sentido que o que deva ser preservado na definição do *conatus* seja a essência do indivíduo enquanto contida nos atributos divinos (ou seja, “concebida sob a perspectiva da eternidade” – EV, P29). A individualidade de que estamos falando é a forma “concreta” do modo finito, ou seja, a proporção das relações de movimento e repouso das partes constituintes do corpo de um ente singular, existente na duração. Neste sentido, justamente, é que Spinoza chama o *conatus* de “essência atual” de cada coisa. Podemos assim considerar que aquilo que é visado na preservação da individualidade é a *existência do indivíduo*, ou seja, a sua permanência na duração. Nossa argumentação consiste apenas em apontar que o significado de “se manter na existência” se torna bem mais complexo se nós considerarmos não o indivíduo do senso comum, mas sim o indivíduo spinozista, que só pode ser compreendido a partir da referência a uma dimensão formal. A definição 2 da parte II da *Ética* deixa claro, de fato, que a essência é “aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida” (EII, Def2). Dessa forma, o indivíduo só pode se manter na existência se conseguir preservar sua individualidade, e, portanto, não estará se “auto-conservando” de maneira adequada se manter-se vivo à custa de afetos passivos tristes, embora nosso senso comum tenda a achar, erroneamente, que sim.

Poderíamos ficar tentados, aqui, a considerar o “desejo de permanecer vivo” como uma condição necessária, mas não suficiente, para a realização do *conatus*. Esta não é, no entanto, uma boa solução, pois implica, mais uma vez, em uma cisão entre a ética da auto-conservação e a ética da liberdade, com isso separando aquilo que, a nosso ver, não é separável para Spinoza. Para que nossa argumentação faça sentido, é preciso que as ações que parecem visar a mera sobrevivência estejam, de alguma forma, contidas no esforço geral de preservação de nossa individualidade, sendo, por assim

dizer, uma conseqüência deste.

A nosso ver, esta relação pode ser elucidada da seguinte forma: o *conatus*, entendido como um apetite (Spinoza 13, EIII, P9, S) que visa a preservação de nossa “forma”, nos leva a sempre buscarmos o que aumenta nossa potência, ou seja, o que nos é útil. Isso se deve ao fato de que as afecções passivas comprometem nossa individualidade, sobretudo as tristes, pois, como já dissemos, as alegres aumentam nossa potência, contribuindo para a realização do *conatus*, embora isto ocorra de forma mais adequada através da razão. Ora, a busca do que nos é útil (ou seja, do que nos aparece como “bom”) leva a uma série de atividades que visam nossa sobrevivência estrita, como, por exemplo, a alimentação. São justamente essas atividades que podem dar a falsa impressão de que o *conatus* se refere à mera preservação do indivíduo do senso comum. Isso se deve ao fato de que a maioria das situações de nosso cotidiano são relativamente simples, o que acaba mascarando, por assim dizer, a verdadeira complexidade do *conatus*.

Podemos considerar, de fato, que nossa interação com o mundo gera uma complexa rede interligada de coisas boas e más para nós, e, como diz o filósofo holandês, sempre preferiremos o que nos parece ser um bem maior a um bem menor, e um mal menor a um mal maior (Spinoza 13, EIV, P65, p. 341). Isso explica porque, em determinadas situações, o aumento de nossa potência dependa, como dissemos, de coisas simples e comuns, que parecem visar apenas nossa sobrevivência – alimentação, sustento etc. Essas atividades, no entanto, já estão a serviço do esforço de preservação de nossa individualidade, pois é este esforço que nos leva a sempre buscar o que é útil, ou seja, o que aumenta nossa potência.

A dimensão primordial do *conatus* se torna visível em situações mais extremas e complexas, como, por exemplo, a do escravo, em que a simples sobrevivência entra em conflito com sua liberdade. Neste caso, a opressão sofrida compromete tão seriamente sua individualidade que o risco de morte pode parecer um mal menor do que a aceitação passiva desta opressão. É preciso considerar que, na teoria spinozista, não podemos nunca buscar propositadamente a morte, pois isso seria uma contradição lógica com a própria definição da essência (Spinoza 13, EIV, P18, S; EIII, P4). No entanto, a compreensão do indivíduo a partir da dimensão formal que estamos discutindo mostra que a permanência naquela situação já é uma forma de “morte”, pois o *conatus* se

encontra totalmente bloqueado e sem possibilidade de se realizar. Nestas circunstâncias, o *risco* de destruição implicado na luta pela liberdade pode parecer um mal menor, como dissemos, do que a escravidão.

Deste modo, o esforço que nos faz buscar nossa subsistência em situações mais simples é *exatamente o mesmo esforço* que nos leva a lutar pela liberdade. O que muda, apenas, são as circunstâncias em que nos encontramos – ou seja, o jogo relativo entre os diversos “bens” e “maus”, além do nível de potência do indivíduo em questão (uma pessoa passional pode, de fato, preferir a opressão ao risco de morte, mas isso se deve ao fato de que ela tem uma compreensão inadequada do que lhe é verdadeiramente útil, levando-a a preferir um bem menor a um maior). A visão superficial deste jogo complexo entre potência e valores nas diversas situações é que pode dar a impressão de que existem dois esforços diferentes atuando no *conatus*, um relativo à mera sobrevivência e outro visando a virtude. Vimos que isto teria levado vários comentadores a discutir como é possível conciliar os dois aspectos. Esta impressão é reforçada, como dissemos, pela noção empírica de “indivíduo” que temos no senso comum. No entanto, uma análise mais apurada da concepção spinozista de indivíduo, a partir da dimensão formal que lhe é intrínseca, nos leva a perceber que a auto-conservação deste consiste em um esforço de preservação de sua individualidade, e que *é sempre este mesmo esforço* que está por trás das diferentes manifestações do *conatus*.

Spinoza é, com frequência, visto como um mecanicista. Essa afirmação é até certo ponto correta, pois a descrição que faz do atributo Extensão, cujo modo infinito imediato, como já dissemos, são as leis de movimento e repouso, claramente visa fornecer uma base de justificação para a ciência moderna. No entanto, vimos no decorrer deste trabalho que sua concepção vai além do mero mecanicismo, a partir, sobretudo, da noção de potência de Deus, que se expressa nas essências singulares dos modos finitos. O plano ético talvez seja aquele em que esta superação seja mais clara: em autores como Hobbes, conforme já comentamos, a oposição que todo ente realiza àquilo que pode destruí-lo é fruto das tendências mecânicas relativas à inércia. Em Spinoza, essa tendência é fruto de características intrínsecas da própria noção de essência, remetendo, assim, a princípios metafísicos, como a impossibilidade de auto-destruição, e de que da natureza de uma coisa devem necessariamente se seguir determinados efeitos (Spinoza 13, EII, P4, p. 173;

EI, P36, p. 63).²⁵ O *conatus* spinozista, assim, não pode ser explicado somente a partir das relações que caracterizam o mecanicismo da ciência moderna.

É possível assim afirmar que Spinoza tenta superar aquilo que poderíamos chamar de “limitações éticas do naturalismo moderno”. Neste sentido, há em sua obra um movimento de retomada da estrutura aretaica e eudamônica das éticas naturalistas antigas. Este movimento se torna particularmente visível na oposição do autor à dimensão deontológica da moral religiosa tradicional – por exemplo, quando nos diz, no *Tratado Teológico Político*, que é um erro confundir os decretos divinos com “ordens de um príncipe” que devem ser obedecidas, sendo vistas, assim, como “obrigações” (Spinoza 14, TTP 4, p. 76). Muitos comentadores consideram, justamente, que o caráter prescritivo das éticas modernas – como a kantiana e a utilitarista – é uma herança, em certa medida, da religião judaico-cristã (Ralws 11, p. 9-10; Tugendhat 17, p. 67-68; Statman 16, p. 4).

No entanto, ao mesmo tempo em que faz este tipo de oposição e procura retomar elementos da visão dos antigos, Spinoza claramente adapta estas concepções a características modernas. É assim que, embora seu sistema supere, como dissemos, o mecanicismo estrito, ele reserva um espaço para a viabilização deste último, e, portanto, da ciência moderna. Embora seu naturalismo se inspire parcialmente nos gregos e romanos – por exemplo, no hilozoísmo dos pré-socráticos e dos estóicos²⁶ –, por outro lado renega o caráter teleológico destas concepções. Finalmente, vimos que Spinoza combate a dimensão deontológica que viria a ser predominante nas éticas modernas, buscando retomar o aretaísmo eudamônico antigo, mas, ao mesmo tempo, lhe acrescenta um elemento tipicamente moderno, que é, como mostramos, central em sua filosofia: a noção de liberdade.

Nosso objetivo, neste trabalho, foi justamente o de demonstrar a centralidade desta noção: somente a partir dela é possível compreender a auto-conservação contida na definição do *conatus*. Procuramos argumentar, assim, que o que deve ser preservado não é o indivíduo empírico do senso comum, mas sim um princípio formal que remete à essência dos entes finitos, que traduzimos pelo termo “individualidade”. Desta forma, o esforço de “perseverar em seu ser” é um esforço em ser livre.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALQUIÉ, F.: *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, P.U.F., 2005.
2. BENNET, J.: *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, Cambridge U.P., 1984.
3. CHAUI, M. de S.: *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
4. CURLEY, E. M.: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics*, Princeton, Princeton U.P., 1988.
5. DESCARTES, R.: *Princípios da Filosofia*. Lisboa, Edições 70, 1997.
6. DELBOS, V.: *O Espinosismo. Curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo, Discurso Editorial, 2002.
7. DELEUZE, G. - *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris, Minuit, 1998.
8. GLEIZER, M.: *Espinosa e a Afetividade Humana*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
9. HOBBS, T.: *Leviatã*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
10. LÉVY, L.: *O Autômato Espiritual – a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre, L&PM, 1998.
11. RAWLS, J.: *História da Filosofia Moral*. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
12. SPINOZA: *Correspondência*. In *Os Pensadores: Spinoza*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
13. _____: *Ética*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007.
14. _____: *Tratado Teológico-Político*. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
15. _____: *Pensamentos Metafísicos – in Os Pensadores: Spinoza*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.
16. STATMAN, D.: *Virtue Ethics – a Critical Reader*. Washington D.C, Georgetown University Press, 1997.
17. TUGENDHAT, E.: *Lições de Ética*. Petrópolis, Editora Vozes, 2003.
18. YOVEL, Y (Ed): *Desire and Affect – Spinoza as Psychologist*. New York, Little Room Press, 1999.

The *conatus* in Spinoza: self-preservation or liberty?

Abstract: The aim of this paper is to discuss an ambiguity of Spinoza's *conatus*, that seems to sustain, at the same time, a “self-preservation” and a “liberty” ethics. We start by showing why the attempts of several authors to conciliate these two aspects fail, and then we argue that the only way to solve this problem is to consider that what must “stay in existence” isn't the empirical individual of the common sense, but his “individuality”, related to a specific proportion of motion and rest that corresponds to his essence. To sustain this thesis, we'll analyse Spinoza's *conatus*, showing that it

can't consist only of physical elements, but it's also a metaphysical principle, relating finite beings to the power of God. Only from this formal concept it would be possible to understand why the primordial striving for "self-preservation" leads to an ethics of liberty.

Keywords: Spinoza, ethics, *conatus*, self-preservation, liberty

NOTAS

1. Esse aspecto é citado diretamente na demonstração da proposição III-6, que, como vimos, estabelece o princípio do *conatus*. A demonstração se basearia, em parte, no fato de os modos exprimirem a potência de Deus, e em parte na oposição que fazem a tudo que pode destruí-los (EIII, P4), o que pode ser entendido, para Spinoza, como um esforço para perseverar em seu ser.

2. É preciso considerar que para a autora o *conatus* não se reduz apenas ao esforço para permanecer na existência (ver nota 22).

3. Após definir o *conatus* como "esforço de perseverança em seu ser", na proposição III-6, Spinoza descreve, nas proposições seguintes (sobretudo III-9 a III-12), como este esforço leva nossa mente e nosso corpo a sempre procurarem passar a uma perfeição maior, ou seja, aumentar sua potência de pensar e de agir, respectivamente. A alegria é definida como a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior, e a tristeza aquela pela qual passa a uma perfeição menor. Essas duas paixões, juntamente com o desejo - esforço relativo ao *conatus*, quando referido à mente e ao corpo de forma consciente - seriam os três afetos primários.

4. Ver, por exemplo, o *Tratado Teológico-Político*, onde o autor primeiramente afirma que "tudo aquilo que um indivíduo (...) julga que lhe é útil, seja em função da reta razão ou da violência das suas paixões, está no pleno direito natural de o cobiçar e pode licitamente obtê-lo", para, logo depois, considerar que "posto isso, é igualmente incontroverso ser muito mais útil para os homens viverem segundo as leis e os rigorosos ditames da razão, que apontam, como já dissemos, apenas para o que lhes é verdadeiramente útil" (Spinoza 14, TTP 16, p. 240). Podemos ver nisto a diferença entre o que é meramente "bom" (as "coisas boas" que desejamos e procuramos obter em nosso cotidiano) e o conceito de "bem", que implica em um conhecimento do que é verdadeiramente útil (Spinoza 13, EIV, Def 1-2, p. 267).

5. O homem, de fato, pode não ser causa total de suas ações, mas apenas parcial, o que implica em uma passividade, fruto de coações externas (Spinoza 13, EIII, D2, p. 163). Esse aspecto resulta da interferência mútua entre os diversos *conatus*.

6. Yirmiyahu Yovel, por exemplo, em seu artigo "Transcending Mere Survival: From *Co-*

natus to *Conatus* Intelligendi", acredita que o *conatus* spinozista é, inicialmente, apenas um esforço pela sobrevivência, mas este impulso é modificado quando trabalhado pela razão, tornando-se então um desejo de virtude (Yirmiyahu Yovel, "Transcending Mere Survival: From *Conatus* to *Conatus* Intelligendi", in Yovel 18, p. 45-59). Trata-se, obviamente, de uma interpretação que aproxima Spinoza dos estoicos, embora o autor não o admita explicitamente.

7. "O *conatus* humano, portanto, não é apenas um princípio de auto-conservação, mas também de auto-expansão e realização de tudo o que está contido em sua essência singular (Gleizer 8, p. 31 [grifos nossos]; Cf. Curley 4, p. 114-115).

8. Esta visão mais estrita da auto-conservação – como o simples desejo de evitar a morte - também é incompatível com uma série de declarações de Spinoza, feitas sobretudo nas partes IV e V da *Ética*, quando é desenvolvida sua ética da liberdade. Na proposição IV-67, por exemplo, temos: "não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida" (Spinoza 13, EIV, P67, p. 343).

9. Para Descartes, haveria três tipos de substância: a divina, que se confunde com Deus, as pensantes e as extensas. As duas últimas dependem, para existir, da primeira - daí o próprio filósofo francês ter afirmado que somente Deus pode ser considerado uma substância no sentido próprio do termo (Descartes 5, I-§51, p. 45). Descartes proporia um sentido forte de substância e um sentido fraco: neste último caso, as substâncias dependeriam "apenas" de Deus.

10. Spinoza 13, EI, P11, p. 25. Esta demonstração se basearia em três aspectos: primeiro, Deus é por definição uma substância, portanto auto-suficiente do ponto de vista causal e conceitual, o que implica (EI, P7) que existe necessariamente. Segundo, não pode haver nenhuma causa externa a Deus que implique em sua não-existência (pois não pode haver causalidade entre substâncias de atributos diferentes). Finalmente, argumenta que é absurdo que seres finitos existam e um ente absolutamente infinito não exista, já que a potência de existir deste último é maior (Spinoza considera óbvio que nós existimos – esta seria, assim, uma prova *a posteriori*). O fato de não ser contraditório que uma substância possa conter todos os atributos já tinha sido demonstrado anteriormente (Spinoza 13, EI, P10).

11. Para defender esta tese, assim, Spinoza precisa sustentar que uma única substância pode possuir mais de um atributo, o que vai contra as concepções tradicionais. O seu principal argumento neste sentido é que cada atributo deve ser concebido por si mesmo: dessa forma, não pode haver contradição entre eles, e, portanto, é possível uma substância possuir mais de um, ou mesmo todos. Esse aspecto gera toda uma polêmica sobre o estatuto ontológico dos atributos – alguns autores, como Gueroult e Alquié, consideram que estes últimos devem ser considerados substâncias, visão contestada por outros

comentadores, como Bennet.

12. Bennet comenta que o modo infinito imediato da Extensão não pode ser simplesmente as relações de movimento e repouso, mas também as leis que as governam, ou seja, as leis da física (Bennet 2, p. 107). O modo infinito *mediato* da Extensão é a “face total do universo”, ou seja, o conjunto dos objetos da Extensão e das relações que estes mantêm entre si. Não fica claro qual seria o modo infinito mediato do pensamento, mas podemos considerar que se trata do equivalente da “face total”, ou seja, a representação de toda a *physis* pelas idéias do intelecto divino.

13. A demonstração desta proposição faz referência direta, justamente, à noção de “causa de si”, estabelecida na definição I-1: decorre diretamente da essência de Deus que este seja causa de si e de todas as coisas, e é por sua potência que existe e age, portanto esta potência é a própria essência de Deus.

14. Como diz Delbos, “as próprias essências das coisas individuais são individuais” (Delbos 6, p. 71).

15. “As coisas singulares (...) são coisas que exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus”. Spinoza se refere, nesta afirmação, ao corolário da proposição I-24 – pela qual as coisas particulares são modos que exprimem os atributos de Deus de forma certa e determinada -, e à proposição I-34, que estabelece, como vimos, que a essência de Deus é a sua potência.

16. Sobre a complexidade da mente, ver Spinoza 13, proposição II-15.

17. Sobre Descartes, ver *Princípios da Filosofia*, II-37 e III-56 (Descartes 5, p. 76; p. 115). Curley comenta como o *conatus* cartesiano deriva da inércia: “*conatus* (...) has a technical use in Cartesian physics (...) to refer to the tendency bodies have to persist in a state either of rest or of uniform motion in a straight line” (Curley 4, p. 107). Sobre Hobbes, ver, por exemplo, no *Leviatã*: “Estes pequenos inícios de movimento, no interior do corpo do homem, antes de se manifestarem no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis, chama-se geralmente ESFORÇO. Esse esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se APETITE ou DESEJO” (Hobbes 9, p. 47). É interessante observar que Descartes não chega a fazer a passagem do *conatus* como princípio físico para ético, o que Hobbes obviamente faz.

18. Como diz Chauí, a ruptura da física spinozista com a cartesiana se dá na distinção dos corpos “não pela substância ou pela matéria, nem apenas pelo movimento ou repouso, mas por *proporções* de movimento e repouso” (Chauí 3, p. 133).

19. Como diz Alquié, para Spinoza a forma do indivíduo se mantém, mesmo que suas partes se renovem (Alquié 1, p. 274). Para Chauí, a definição da individualidade como “unidade causal” faz com que o indivíduo não seja determinado apenas extrinsecamente (uma reunião de componentes), mas sim intrinsecamente (uma união de constituintes)

(Chauí 3, p. 132). Delbos comenta, nesse sentido, que “a individualidade, com o esforço que lhe pertence, não é um simples encadeamento de fatos: ela é uma definição singular que se realiza” (Delbos 6, p. 124).

20. Podemos considerar que, nos objetos comuns, o *conatus* acaba se confundindo com a inércia, devido à simplicidade destes corpos, que faz com que o seu ser se confunda com seu estado (Gleizer 8, p. 31).

21. “Um poder de ser afetado permanece constante para uma mesma essência, seja ele preenchido por afecções ativas ou afecções passivas” (Deleuze 7, p. 205, tradução nossa. Cf. *ibidem*, p. 202). Mais adiante, Deleuze desenvolve um pouco mais este argumento, considerando que o próprio poder de ser afetado pode variar (por exemplo, na velhice). A relação direta deste poder com a essência é, no entanto, mantida, pois esta variação corresponderia a uma “variação metafísica” da essência: “as variações expressivas do modo finito não se constituem somente, portanto, em variações mecânicas das afecções experimentadas, elas se constituem ainda em variações dinâmicas do poder de ser afetado, e em variações ‘metafísicas’ da própria essência” (*ibidem*, p. 205, tradução nossa).

22. “A potência de agir, somente ela, exprime a essência, e as afecções ativas, somente elas, afirmam a essência” (Deleuze 7, p. 205, tradução nossa). Como diz Chauí, “a potência do *conatus* não se encontra apenas em sua capacidade para vencer os obstáculos exteriores, pois tal capacidade é apenas efeito de uma causa muito mais profunda: sua capacidade para desenvolver em seu próprio interior as partes fortes, aumentando-lhes a intensidade e minimizando, com isto, a atuação das partes fracas” (Chauí 3, p. 310).

23. A nosso ver, é possível compreender esta “ética da liberdade” a partir da relação dos modos finitos com Deus. Deus é, de fato, absolutamente livre e ativo (Spinoza 13, EI, P17, p. 39) (neste sentido não possui *conatus*, pois não precisa “se esforçar” para ser livre). Ora, vimos que as essências dos entes finitos exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus. Desta forma, nosso esforço primordial em sermos livres e ativos decorre diretamente do fato de Deus ser absolutamente livre e ativo.

24. Para Spinoza, a virtude é sempre fruto da razão (Spinoza 13, EIV, P23 e P24). Este aspecto decorre do fato de que só somos “ativos” quando temos idéias adequadas, e a virtude pressupõe a atividade, pois se confunde com a potência do indivíduo, ou seja, com sua essência (Spinoza 13, EIV, D8). Dessa forma, só se pode falar de “coragem” no sentido próprio quando agimos de forma racional: a coragem seria uma forma de “firmeza” (*animositatem*), por sua vez uma das formas de “fortaleza” (*fortitudinem*), à qual se remete às ações que se seguem dos afetos relacionados à mente quando ela compreende (Spinoza 13, EIII, P59, S).

25. Em Hobbes, a liberdade é entendida apenas como ausência de impedimento externo (Hobbes 9, II-14, p. 146). Podemos considerar que essa diferença em relação à concepção

spinozista de liberdade – como auto-determinação - reflete, justamente, o fato de neste último o *conatus* não poder ser entendido apenas a partir do princípio de inércia, remetendo a uma “essência”. Como diz Chauí, “a definição do *conatus* como esforço de *manutenção da proporção interna para vencer as forças externas e adversas* [grifo nosso] e para compor com elas, quando concordantes com a essência e potência individuais, revela que a noção de conflito não pode ser circunscrita à relação com o exterior, mas deve também ser encontrada no interior de cada indivíduo complexo” (Chauí 3, p. 308).

26. O hilozoísmo – literalmente, “matéria animada” – pode ser compreendido como uma concepção pela qual o universo inteiro seria uma coisa viva. Podemos encontrar esse princípio em diversos autores antigos, como em Heráclito e nos estoicos. Spinoza claramente abraça esta concepção, que, de certa forma, inverte a visão da ciência moderna: os seres vivos não devem ser entendidos como “seres inanimados complexos”, mas, ao contrário, os objetos comuns é que seriam “seres vivos simplificados”. É assim que, nos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza afirma que “entendemos, pois, por vida a *força pela qual as coisas perseveram em seu ser*, e, como essa força é distinta das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida. Mas como a força pela qual Deus persevera em seu ser nada mais é do que sua essência, falam bem aqueles que dizem que Deus é a vida” (Spinoza 15, CM, II, 6, p. 30). No escólio da proposição II-13 também vemos que não só os homens, mas todos os indivíduos, ainda quem em graus variados, são animados (Spinoza 13, EII, P13, S, p. 97). Curley comenta que “I believe Spinoza does really think it appropriate to conceive of all things as living” (Curley 4, p. 73; Cf. Bennet 2, p. 138).

SOBRE A DEFINIÇÃO DE DEMOCRACIA NO *TRATADO TEOLÓGICO POLÍTICO*

André Menezes Rocha*

Resumo: Este texto examina, com brevidade, o sentido definição de democracia no capítulo 16 do *Tratado Teológico-Político*. Num primeiro momento, faço uma pequena história dos estudos, no século passado, acerca da forma do discurso político do *TTP*. Em seguida, passo à interrogação do sentido da definição de democracia e da lógica geométrica que estrutura o discurso político de Espinosa. Com fundamento no décimo sexto capítulo, podemos dizer que a essência da democracia é anterior tanto ontológica como historicamente às essências dos outros regimes e que esta anterioridade, no caso do exame da história hebraica, também é cronológica. Isso pode significar que, desde o *Tratado Teológico-Político*, toda a política de Espinosa está fundamentada na definição da essência da democracia.

Palavras-chave: discurso, política, definição, democracia, poder.

Desde a tese de Leo Strauss sobre a maneira de ler o *Tratado Teológico-Político* de Espinosa, os estudiosos discutiram muito pouco a forma do discurso político de Espinosa. Quero chamar a atenção sobre o estudo de Strauss, pois é com ele que a forma do discurso político de Espinosa começa a ser interrogada.

Strauss examina a distinção estabelecida por Espinosa entre as regras necessárias à exegese de livros inteligíveis e de livros hieróglifos. A distinção foi estabelecida por Espinosa no capítulo 7 do *Tratado Teológico Político* [*TTP*], capítulo em que apresenta as regras que elaborou para a interpretação das Escrituras. Strauss argumenta que a distinção e as “regras hermenêuticas” apresentadas por Espinosa não servem para interpretar o *TTP*¹ e que para este propósito ele, Strauss, apresentará as regras.² Quais são as regras? Strauss recorre à distinção entre a apresentação “exotérica (ou aberta) e a apresentação esotérica (ou enigmática)” (Strauss 7, Página. 237) que segundo ele também foi usada por Descartes e Hobbes, cuja formulação moderna e recomendação se encontrava numa passagem do *Advancement of learning*³ de Bacon. De maneira sumária,

* Doutorando USP.