

NOTAS:

1. Em *L'homme et l'adversité*, carne é definido como corpo “animado”. (Merleau-Ponty 18, p.287)
2. Segundo Merleau-Ponty, dizer sobre esse “há prévio”, “o que há?” e ainda “o que é o há?” é o próprio desvendamento de um Ser que não é posto, que “está silenciosamente atrás de todas as nossas afirmações, negações e até mesmo atrás de todas as questões formuladas”, pois, “a filosofia é a reconversão do silêncio em palavra um no outro”. (Merleau-Ponty 20, p.126)
3. Conforme Foucault, o humanismo ou “o homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”. (cf. Foucault 14, p.334, orig. p.329)
4. *O Discurso do Método, a Dióptrica, os Meteoros e a Geometria (Le Discours de la Méthode, la Dioptrique, les Météores et la Géométrie)* foi publicado em francês e não em latim, uma novidade para a época. Antes, Descartes já havia escrito, dentre outros, as *Regras para a Direção do Espírito* em 1628 e o *Tratado do Mundo* em 1634.
5. Conforme a segunda nota de rodapé da página 653 de *La Dioptrique*.
6. Talhos-doces são gravuras entalhadas só com o buril, sem água-forte ou ácido azótico sobre uma prancha de metal.
7. Segundo Valdinoci, o espaço cartesiano assim liberado torna-se uma plataforma técnica que se opõe às concepções aristotélicas e da Escola de Paris dos séculos XIV e XV. (Cf. Valdinoci 24, p.86)
8. Segundo afirmação de Marilena Chauí durante reunião do Grupo Espinosano no primeiro semestre de 2008.
9. Segundo o *Novo Dicionário Aurélio*, deiscência é a “abertura espontânea de órgãos ou partes vegetais ao alcançarem a maturidade”, São Paulo, Nova Fronteira, p.427. Para Chauí, “*deiscência da Carne* significa que a Carne – do mundo e nossa – é o originário e este é gênese interminável que pede, exige nossa criação para que possamos experimentá-lo; e podemos responder ao seu apelo porque somos feitos da mesma polpa insondável que ele. Somos espíritos verdadeiramente *encarnados*”. (Chauí 2, p.156)
10. Derby é uma corrida para cavalos de três anos de idade, fundada em 1780, ocorrida anualmente em Epsom Downs na Inglaterra.
11. Essa pintura encontra-se no museu do “Louvre” em Paris.
12. Que mostra as dimensões, forma e posição das partes de uma obra.

POTÊNCIA DA RAZÃO E LIBERDADE HUMANA: UMA ANÁLISE DO PREFÁCIO, AXIOMAS E DAS QUATRO PRIMEIRAS PROPOSIÇÕES DA PARTE V DA *ÉTICA*

Adriana Belmonte Moreira*

Resumo: Este artigo apresenta o sentido da sinonímia entre potência da razão e liberdade humana na Parte V da *Ética*, a partir de uma análise de seu prefácio, axiomas e quatro primeiras proposições. No decorrer de nossa análise mostramos porque a potência da qual trata Espinosa não é a de uma vontade livre, mas se identifica à potência da razão ou intelecto em realizar um império sobre os afetos, sendo precisamente o exercício deste governo o que oferece sentido à idéia de liberdade humana em Espinosa.

Palavras-chave: potência, liberdade, afeto, razão, vontade.

Espinosa intitula a Parte V de “Da potência do intelecto ou da liberdade humana” e inicia o Prefácio se propondo a tratar da potência da razão contra os afetos, como caminho necessário para explicar o que é a liberdade:

“Passo, por fim, à outra parte de ética, que trata da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade. Nesta parte, tratarei, pois, da potência da razão, mostrando qual é seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente” (Espinosa 7, EV Praef).

Destarte, para entendermos o significado da sinonímia presente no título é necessário partirmos da compreensão do que pode a razão contra os afetos, pois é precisamente sua potência no governo deles o que oferece sentido à idéia de liberdade humana em Espinosa.

Mas, embora ele diga que irá tratar da maneira ou via que conduz à liberdade, esclarece que não irá fazer uma lógica, entendida como a técnica

* Doutoranda do Depto. de Filosofia da USP

ou arte para melhor conduzir o intelecto para que possa aperfeiçoar sua capacidade de conhecer, nem uma medicina, como a técnica ou arte de cuidado com o corpo, para que possa melhor desempenhar suas aptidões. Sua proposta é apresentar, antes de tudo, qual o grau (*quantum*) e qualidade (*quale*) do império da razão para coibir e moderar os afetos, já que nós não temos sobre eles um império absoluto (*absolutum imperium*).

Ademais, no conjunto da Parte V, Espinosa procura demonstrar como se dá a identidade entre potência da razão e liberdade humana, ou ainda, como a potência da razão se realiza como liberdade, esclarecendo porque esta última não pode ser identificada ao livre exercício da vontade. Com efeito, no decorrer de nossa análise, veremos que a potência da qual fala não é a de uma vontade livre ou absoluta, mas da razão e que também o império sobre os afetos não é absoluto, como acreditam os estóicos e Descartes, mas se efetiva como *moderatio*, isto é, como poder de impor medida e arbitrar o conflito entre os afetos.

Assim, se no Prefácio Espinosa deixa claro de qual potência ele trata e nos dois primeiros axiomas se refere à contrariedade entre os afetos e anuncia a capacidade da mente ou razão de ser a causa mesma deles, alcançando uma maior potência no governo dos afetos conflitantes, nas quatro primeiras proposições ele apresenta as principais características de uma “mente internamente disposta”, causa adequada de suas idéias, potente o suficiente para moderar seus afetos, já que os conhece clara e distintamente. Destarte, é a partir deste campo de reflexão que realizaremos nossa análise.

* * *

No Prefácio da Parte V, Espinosa parte de uma crítica às filosofias que afirmam a possibilidade de termos um império absoluto (*imperium absolutum*) sobre os afetos, como obra da liberdade da vontade.

Primeiramente, sua crítica se endereça aos estóicos, por julgarem que as paixões dependeriam em absoluto de nossa vontade¹ e que, por isso, poderíamos imperar absolutamente sobre elas, e, depois, a Descartes, porque ele também “*inclina-se bastante para esta opinião*” (Espinosa 7, EV Praef.), e tenta, a partir de sua metafísica e física, demonstrá-la.

Na primeira objeção, Espinosa cita o exemplo dos dois cães, o de guarda e o de caça, para mostrar que foram os protestos da experiência e não os princípios o que fez com que os estóicos revissem suas afirmações. Ao verem como, pelo exercício, o cão de guarda se acostumou a caçar e, ao contrário, o cão de caça deixou de perseguir as lebres, “[os estóicos] *viram-se obrigados, na verdade, não por causa de seus princípios, mas diante das evidências da experiência, a admitir que não são pequenos o exercício e o esforço necessários para refrear e regular os afetos*” (Espinosa 7, EV Praef.). Neste exemplo, a mudança da índole dos cães por disciplina ou amansadura, mostrou que se a vontade tem potência para coibir os afetos apenas contrariando a natureza ou essência do agente, como defendem os estóicos, é porque ela não é a *causa* dos afetos, mas sim, um poder exterior a eles e de natureza diversa, o que contraria a noção mesma de causalidade, a saber, “*a potência de um efeito é definida pela potência de sua causa, à medida que sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa*” (Espinosa 7, EV Ax2).

Neste axioma, Espinosa diz que esta idéia é evidente pelo que foi apresentado na Parte III. Lá, afirma que da essência dada de uma coisa qualquer seguem determinados efeitos, e que as coisas nada podem a não ser o que resulta de sua natureza determinada (Cf. Espinosa 7, EIII P7). Seguindo isto, haja vista que a potência e a essência do efeito dependem e se explicam pela sua causa, o império sobre os afetos só será possível se a causa deles estiver inscrita na natureza daquele que o exerce, não podendo ser uma força externa à essência, um poder que se exerça “de fora” e de

natureza diversa daquele que age. Através disto, ele mostra que a vontade, tal como apresentada pelos estóicos, não pode ser a causa dos afetos, já que esta só pode agir contrariando a natureza daquele em que ela se inscreve.

Na segunda objeção, a contestação a Descartes, Espinosa inicialmente expõe a forma como se dá, na fisiologia cartesiana, a relação entre alma e corpo, ou seja, como a alma pode, através da glândula pineal, se comunicar com o corpo, para, assim, poder agir sobre ele e como, pela mesma glândula, o corpo pode comunicar à alma seus movimentos e os traços dos diversos objetos exteriores. Com efeito, segundo a fisiologia cartesiana, a alma está unida ao cérebro pela glândula pineal². Tal glândula, por estar suspensa no meio do cérebro, pode realizar tantos movimentos quantos a alma e os espíritos animais são capazes de mobilizá-la, além de poder imprimir movimento aos espíritos. Portanto, a alma pode mover a glândula, através do “querer” da vontade, em vários sentidos, assim como os espíritos animais também podem movê-la através do choque contra ela, assim como ela pode impelir os espíritos ao movimento.

Além disso, Espinosa retoma a idéia cartesiana de que cada vontade da alma está ligada por natureza a um certo movimento da glândula, e dá o exemplo da pupila, mostrando que sua contração ou dilatação não depende do “pensarmos em contrair ou dilatar a pupila”, mas apenas de nossa vontade de olhar para objetos afastados ou próximos, pois é somente desta forma que a alma pode agir sobre a glândula pineal, e esta impelir os espíritos para o nervo óptico. Em seguida, ele lembra que Descartes teve que admitir que embora cada movimento da glândula *pareça* estar ligado por natureza desde o começo de nossa vida a determinados pensamentos, podemos, pelo hábito³, ligá-los a outros, como tentou explicar nas *Paixões da Alma*.

Com efeito, este argumento cartesiano tenta provar que, como a determinação da vontade depende unicamente de nosso poder, se ligássemos nossos pensamentos somente às paixões que quiséssemos

ter poderíamos adquirir sobre elas um império absoluto: “*então, se determinamos a nossa vontade por meio de juízos seguros e firmes, pelos quais queremos dirigir as ações de nossa vida, e se ligamos os movimentos das paixões que queremos ter a esses juízos, adquirimos um domínio absoluto sobre as nossas paixões*” (Espinosa 7, EV Praef). Em vista disto, para Descartes, o que caracteriza uma “alma forte”, potente, é a capacidade da vontade, ancorada nas representações racionais, ter um domínio absoluto sobre as paixões, não havendo alma tão fraca que não possa, se bem dirigida, fazer o mesmo⁴.

Portanto, é através da glândula pineal que alma e corpo podem comunicar-se ou, em outros termos, que *res cogitans* e *res extensa*, apesar de realmente distintas, podem ter uma ação sobre a outra, de modo que a vontade, como faculdade da *res cogitans*, possa suprimir as paixões, definidas como “*percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que a ela se refere de uma maneira particular*; e que, observe-se, são produzidas, conservadas e reforçadas por algum movimento dos espíritos” (Espinosa 7, EV Praef.)⁵.

Destarte, tal exposição do pensamento de Descartes acaba por culminar na crítica espinosana à “união substancial”, haja vista que tudo o que foi apresentado até o momento depende de uma relação entre alma e corpo, não devidamente explicada pelo filósofo francês⁶:

“Que compreende ele, afinal, por união da mente e do corpo? Que conceito claro e distinto, pergunto, tem ele de um pensamento estreitamente unido a uma certa partícula de quantidade? Gostaria muito que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima” (Espinosa 7, EV Praef.).

Ou seja, o primeiro movimento crítico espinosano, depois de exposta a fisiologia cartesiana, é perguntar o que Descartes entende

por união entre alma e porque precisa recorrer à causa do universo inteiro, Deus, para sair desta aporia metafísica: “*Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, a Deus*” (Espinosa 7, EV Praef.).

O segundo movimento crítico é questionar a suposta relação da alma com a glândula pineal, sua sede corpórea:

“Gostaria muito de saber, ainda, qual quantidade de movimento pode a mente transmitir a essa glândula pineal e com que força pode mantê-la suspensa? Pois não sei se essa glândula é revolvida mais lentamente ou mais rapidamente pela mente do que pelos espíritos animais, nem se os movimentos das paixões, que nós vinculamos estreitamente a juízos firmes, não podem voltar a se desvincular desses juízos por causas corpóreas” (Espinosa 7, EV Praef.).

Aqui, Espinosa apresenta o problema do “duplo comando”, explicitado pelo fato da glândula pineal obedecer tanto aos comandos da vontade quanto dos espíritos animais, não havendo critério de precedência entre eles, de modo que nada podemos prever sobre o resultado de um embate entre alma e corpo, caso a vontade impila à audácia e o movimento dos espíritos à fuga, como também questiona se uma vontade movida por juízos certos e firmes possa sempre se furtar às causas corpóreas, garantindo seu controle absoluto sobre as paixões.

E conclui que, como não há qualquer relação entre a vontade e o movimento corporal, não há comparação possível entre as forças da mente e do corpo, o que impossibilita que a decisão voluntária aja sobre a glândula pineal: “*E como, certamente, não há qualquer relação entre a vontade e o movimento, tampouco existe qualquer*

comparação entre a potência ou a força da mente e a do corpo. E, conseqüentemente, as forças do corpo nunca podem ser determinadas pelas forças da mente” (Espinosa 7, EV Praef.). Até porque nem a glândula está localizada no meio do cérebro, de modo que pudesse ser mobilizada facilmente e de diversas maneiras pela vontade e pelos espíritos, nem todos os nervos se prolongam até o cérebro, de maneira que houvesse uma comunicação deste com a totalidade do corpo.

Assim, se para refutar os estóicos Espinosa recorre ao argumento da causalidade, para objetar Descartes, ele fala da “obscuridade” da união substancial, questiona a teoria fisiológica cartesiana, mostrando, nos dois momentos apresentados, que não há, segundo a própria teoria cartesiana, a possibilidade da vontade agir, imperar, sobre os afetos. Além disso, se Espinosa critica Descartes, não é apenas porque discorda da “união substancial”, já que considera mente e corpo, respectivamente, como modos finitos dos atributos (extensão e pensamento) de uma única substância, Deus⁷, mas é também porque, diferentemente do filósofo francês, ele não opera uma separação entre intelecto e vontade⁸: “*a potência da mente, tal como antes mostrei, é definida exclusivamente pela inteligência*” (Espinosa 7, EV Praef.).

Por fim, Espinosa afirma que não irá, neste momento, retomar o que já foi demonstrado sobre a falsidade da idéia cartesiana acerca da vontade e de sua liberdade. Com efeito, diferentemente de Descartes, não há para Espinosa uma vontade, como uma faculdade (*facultas*), um poder (*potestas*) indeterminado que pode ou não se exercer, como vontade livre (*voluntas*)⁹, que pode escolher as paixões que quer ou não ter. Para ele, só há uma potência (*potentia*), a razão, ou seja, uma *potentia mentis*, que se exerce necessariamente e plenamente, sem interrupção. Por isso, no início do Prefácio, ele diz que não tratará da potência da vontade, mas da potência da mente, ou seja, da razão

sobre os afetos (Espinosa 7, EV Praef). E, ainda, completa, dizendo que tratará da potência da razão para coibi-los e moderá-los (*coercendum et moderandum*), já que não temos sobre eles um império absoluto.

Sendo assim, o império de Espinosa, além de não ser o império absoluto da vontade, se dá como *moderatio*, isto é, como potência para impor medida e arbitrar o conflito entre os afetos. É um império que tem grau e qualidade, dependendo da potência da mente (*potentia mentis*) para coibir os afetos, ou seja, sua *potestas* para agir sobre suas próprias ações. Resta saber como se daria o conflito entre os afetos e como ele se resolveria no interior da razão mesma.

No segundo axioma, Espinosa fala em uma contrariedade no interior de um mesmo sujeito e afirma que dadas duas ações contrárias, necessariamente deverá produzir-se uma mudança (*mutatio*) em ambas ou em uma delas, até deixarem de ser contrárias¹⁰: “*se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias, deverá, necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou em apenas uma delas, até que deixem de ser contrárias*” (Espinosa 7, EV Ax1). Com efeito, segundo o princípio de não-contradição aristotélico, coisas de natureza contrária não podem estar simultaneamente em um mesmo sujeito, pois isso poderia destruí-lo¹¹.

Mas, aqui, ele não usa o termo sujeito para se referir a uma substância pensante ou extensa, no sentido cartesiano. A seu ver, a substância não é sujeito de inerência de predicados, os atributos não são coextensivos a ela, e os modos não são seus predicados, mas suas afecções ou efeitos. Desta forma, quando Espinosa fala em sujeito, ele se refere à essência de uma coisa singular, e de uma contrariedade que se dá em seu interior, traduzida pela diferença de força de afetos contrários que nela entram em embate. Dado isto, a contrariedade a qual Espinosa se refere só pode ser concernente ao conflito entre os afetos, o qual a potência da mente tem o poder (*potestas*) de arbitrar.

Mas, o que seria então um afeto para Espinosa? Aqui, há a necessidade de uma digressão para a Parte III, pois é lá que Espinosa o define: “*por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções*” (Espinosa 7, EIII Def.3). Se alguma coisa aumenta ou diminui a potência de agir de nosso corpo, a idéia desta coisa aumenta ou diminui a potência de nossa alma (Cf. Espinosa 7, EIII P11). Pelo mesmo princípio, a alma pode pensar coisas que aumentam ou facilitam, diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo (Cf. Espinosa 7, EIII P12). De sorte que mente e corpo são potencializados e despotencializados conjunta e simultaneamente.

Ainda, Espinosa diz que um afeto na mente, enquanto idéia confusa, é uma paixão:

“o afeto, que se diz pathema [paixão] do ânimo, é uma idéia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, idéia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra” (Espinosa 7, EIII AD).

Esclarece ainda que a mente é passiva apenas enquanto tem idéias inadequadas ou confusas. Isso porque, as ações da mente nascem apenas das idéias adequadas, enquanto as paixões dependem das idéias inadequadas¹²: “*a mente, enquanto (pela prop. 1) tem idéias inadequadas, necessariamente padece. Logo, as ações da mente seguem-se exclusivamente das idéias adequadas e só padece, portanto, porque tem idéias inadequadas*” (Espinosa 7, EIII DP3).

Portanto, na mente, *in se sola considerata*, um afeto é uma idéia que aumenta ou diminui a potência pensante da mente. Segue-se daí que a alma é sujeita a tanto maior número de paixões quanto mais idéias

confusas ou inadequadas tem ela e, ao contrário, é ativa na medida em que tem maior número de idéias adequadas ou claras e distintas (Cf. Espinosa 7, EIII CP1). Considerando que uma causa adequada é aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendido por ela, e que somos ativos quando o que é produzido em nós ou fora de nós decorre única e exclusivamente da nossa natureza, um afeto é uma ação, quando podemos ser a causa adequada dele. Nos outros casos, quando somos passivos, somos causa inadequada, parcial, e não causa total, do que é produzido em nós ou fora de nós (Cf. Espinosa 7, EIII Def. 1;2)¹³.

Isso significa dizer que quando as idéias inadequadas são afetos, elas são paixões, ou seja, determinam a impotência ou passividade da mente. Ao contrário, a idéia adequada, quando é um afeto, é uma ação da mente e, por conseguinte, significa o aumento de sua potência. Desta forma, uma idéia verdadeira ou clara e distinta é mais forte do que uma idéia confusa, ou um afeto passivo. Além disso, o tipo de causalidade que opera na paixão é parcial (*causa partialis*), isto é, uma causa cujos efeitos não podem ser deduzidos única e exclusivamente das leis de nossa natureza. No que concerne à mente, é precisamente o fato de ser causa parcial de seus afetos o que está na origem de sua passividade ou impotência (Cf. Espinosa 7, EIII Def. 2).

Por isso, na Parte II, Espinosa diz que para que na mente predominem as idéias adequadas, ela precisa estar internamente disposta (*interne disponitur*): “sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente, como demonstrarei mais adiante” (Espinosa 7, EII SP29). Ou seja, a mente precisa ser a causa adequada de todas as suas idéias, as quais seguem apenas de sua própria natureza, não sendo, portanto, determinada por causas exteriores, característica de uma mente externamente determinada (*externe determinata*). Em vista

disso, apenas uma mente internamente disposta pode ser causa adequada de suas idéias, conhecendo-as clara e distintamente.

Com efeito, na Parte V, a primeira proposição sinaliza a entrada no campo da reflexão, da mente internamente disposta, porque trata de como os pensamentos e as idéias se ordenam e se concatenam na mente (Cf. Espinosa 7, EV P1), segundo a ordem relativa ao intelecto ou razão. Isto é, de uma maneira que é própria ao trabalho intelectual, que é o poder da mente de ordenar e concatenar as idéias segundo sua lógica e potência pensante, sem interferência ou dependência de causas externas.

Em vista disto, Espinosa retoma a definição de amor e ódio, apresentadas na Parte III¹⁴, para esclarecer que a causa da flutuação do ânimo (*fluctuatio animi*) é que, na paixão, o que se passa em nós está na dependência de causas externas, o que faz com que sejamos a causa parcial ou inadequada de nossos afetos. Todavia, ele esclarece: “*Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações do ânimo, que provém desses afetos, serão destruídos*” (Espinosa 7, EV P2). Isso porque, aquilo que constitui a forma do amor ou do ódio é a alegria ou tristeza acompanhada da idéia de uma causa externa, de modo que, sendo esta suprimida, simultaneamente são suprimidos o amor e o ódio, e, por conseguinte, são combatidos os afetos que deles provém (Cf. Espinosa 7, EV DP2).

Ora, somente uma mente internamente disposta é capaz de separar o afeto de sua causa externa e ligá-lo a outros pensamentos, fazendo assim com que a causa externa desapareça e com ela a flutuação do ânimo, que se origina destes afetos. Ao desfazer a ligação do afeto com a causa externa, conectando-o a outros pensamentos, a mente passará a formar dele uma idéia clara e distinta, fazendo com que deixe de ser uma idéia confusa, um afeto passivo, tornando-se um afeto ativo.

Em vista disto, na proposição seguinte, Espinosa afirma que um afeto, que é paixão, deixa de sê-lo no momento em que dele formamos uma idéia clara e distinta (Cf. Espinosa 7, EV P3). E, ainda, que podemos ter idéias claras e distintas de todas as afecções do corpo: “*não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto*” (Espinosa 7, EV P4). Disso se segue que um afeto está tanto mais em nosso poder e a mente sofre menos por conta dele quanto melhor o conhecemos.

A mente é capaz de conhecer seu corpo, apreendendo-o de acordo com a ordem e a conexão necessária de suas leis, ou seja, segundo as leis universais que regem os acontecimentos corporais e explicam suas afecções. Em resumo, ela pode conhecê-lo adequadamente, pelas noções comuns da razão: “*O que é comum a todas as coisas não pode ser concebido senão adequadamente (pela prop.38 da P. II)*” (Espinosa 7, EV DP4). Por conseguinte, não há nenhuma afecção do corpo que não se possa formar uma idéia clara e distinta.

Com efeito, na Parte II, Espinosa explica que apenas uma mente internamente disposta tem o conhecimento adequado e verdadeiro das propriedades das coisas, considerando-as clara e distintamente: “*Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente*” (Espinosa 7, EII P38). Portanto, a mente pode perceber a si mesma de forma adequada, seu corpo e os corpos exteriores, pois pode ter o conhecimento adequado das noções comuns, isto é, das propriedades comuns às partes de um todo, a cada parte e ao todo¹⁵.

Assim, o efeito que segue da potência pensante da mente é poder conhecer clara e distintamente os afetos, se não absolutamente, pelo menos em parte, e com isso padecer menos por conta deles (Cf. Espinosa 7, EV SP4). Destarte, ela pode perceber as coisas clara e distintamente e

separar o afeto do pensamento da causa externa e uni-lo a pensamentos verdadeiros, e, com isso, destruir não só o amor e o ódio, mas também os apetites ou desejos que nascem de tais afetos. Estes não poderão ter excesso, haja vista que “*todos os desejos que nos determinam a fazer algo podem provir tanto de idéias adequadas quanto de idéias inadequadas*” (Espinosa 7, EV SP4). E quando os desejos surgem de idéias adequadas são virtudes, e quando provêm de idéias inadequadas são paixões: “*todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de idéias inadequadas*” (Espinosa 7, EV SP4)¹⁶.

Portanto, a mente tem potência para suprimir afeto passivo ou paixão, através de três grandes poderes: poder formar um conceito claro e distinto de todas as afecções do corpo; poder na mente formar uma idéia clara e distinta dos afetos; poder desligar o afeto da causa externa e ligá-lo a outros pensamentos, evitando a flutuação do ânimo (*fluctuatio animi*). Com efeito, no escólio da quarta proposição, Espinosa conclui que o melhor remédio para os afetos é o conhecimento deles, visto que a mente não tem outro poder que não seja o de pensar e o de formar idéias adequadas (Cf. Espinosa 7, EV SP4).

Dado isto, concluímos que o agente da mudança (*mutatio*) de qualidade dos afetos, de passivos para ativos, trata-se da potência da mente em considerar as coisas clara e distintamente, porque é causa adequada de suas idéias, as quais seguem apenas de sua natureza¹⁷. Assim, o poder (*potestas*) sobre os afetos não é o da vontade livre e absoluta, mas da mente, para entender clara e distintamente todas as afecções do corpo e seus afetos, evitando a flutuação do ânimo e o excesso dos desejos, provenientes de idéias inadequadas.

Destarte, se Espinosa identifica potência da razão e liberdade, é porque se refere ao poder de uma mente “internamente disposta” (*interne disponitur*) e não “externamente determinada” (*externe determinata*), ou

seja, ele trata da capacidade da mente de ser a causa mesma de seus afetos, de suas idéias, não ficando completamente submetida às causas externas. Não estar submetido à força dos afetos, podendo impor-lhes medida e freio¹⁸, não estar sob a dependência das coisas externas é, a partir do campo de reflexão que propomos analisar, o que dá sentido à idéia de liberdade em Espinosa.

Sendo assim, portanto, entendemos porque, para ele, a potência não é a de uma vontade livre, mas se identifica à potência da razão ou intelecto em realizar um império, que não é absoluto, mas que se efetiva como *moderatio*, isto é, como poder (*potestas*) para moderar e arbitrar o conflito entre os afetos, através da fortaleza de ânimo para refreá-los. E, com isso, compreendemos o sentido da sinonímia entre potência da razão e liberdade humana, apresentada no título da Parte V.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. FARIAS BRITO, R. O ponto culminante da philosophia dogmática: monismo de Spinoza (1899). *Cadernos Espinosanos VII*, São Paulo, 2001.
2. CHAUI, M. *Essência Singular Livre e Eterna: uma análise da parte V da Ética de Espinosa*: curso proferido na Universidade de São Paulo, no curso de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - FFLCH/USP, 2009.
3. _____ Ser parte e ter parte: servidão e liberdade na Ética IV (Prefácio, definições e axioma). *In: Rev. Discurso 22*, São Paulo, Discurso, 1993.
4. DELBOS, V., *O espinosismo*: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913 (Trad: Homero Silveira Santiago). São Paulo, Discurso Editorial, 2002
5. DESCARTES, R. As Paixões da Alma. *In: Obras Incompletas* (Trad: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior). Col. *Os pensadores*. São Paulo, Victor Civita, 1973.
6. FRANCO DONATELLI, M.C.O. A fisiologia e as paixões em Descartes. *Cadernos Espinosanos V*, São Paulo, 1999.
7. SPINOZA, B. *Ética* (Tradução e notas de Tomaz Tadeu). Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2007 [edição bilíngüe latim/português].
8. LEBRUN, G. O conceito de paixão. *In: Cardoso (et al.). Os sentidos da paixão*. São

Paulo, Companhia das Letras, 1987.

9. TEIXEIRA, L. *Ensaio sobre a moral de Descartes*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense & Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
10. _____ *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo, Editora UNESP, 2001.

POWER OF REASON AND HUMAN FREEDOM: AN ANALYSIS OF THE PREFACE, AXIOMS AND OF THE FOUR FIRST PROPOSITIONS OF ETHICS PART V.

Abstract: This article presents the meaning of the synonymy between power of reason and human freedom in Ethics Part V, based on an analysis of its preface, axioms and the four first propositions. Along our analysis, we show why the power treated by Spinoza is not that of a free will but the power of reason or intellect that creates an empire over the affects, and the exercise of this government is that which gives meaning to the idea of human freedom in Spinoza.

Keywords: power, freedom, affect, reason, will.

NOTAS:

1. Segundo Lebrun, os estoícos gregos consideravam a paixão como voluntária, pois ela decorria da interpretação que damos de nossa emoção e da qual somos a “causa perfeita”, assim como de cada um de nossos atos. Mas, o problema colocado pelo estoicismo é: se o *logos* é constitutivo de nossa natureza, como pode o *alogon* surgir em nossa alma? Ora, a paixão provém de um desajuste do *logos* em si, que, através da representação (*phantasia*), se engana ao julgar a proporção dos acontecimentos. Assim, a paixão não é uma força estranha que nos obriga, mas o sintoma de uma “fraqueza da alma”, o sinal de um “assentimento fraco”. Sendo assim, “o apaixonado não é simplesmente um estouvado que comete um engano: é um desvairado que deu as costas (*apostrophê*) à razão” (Lebrun 8, p.25).
2. De fato, Descartes reconhece que a glândula pineal é a sede da alma, ou a parte do corpo em que ela exerce suas funções mais diretamente. Esta pequena glândula, localizada no centro do cérebro, é impulsionada, tanto pela agitação dos espíritos

animais como pela ação da alma. Desse modo, a ação da alma sobre o corpo se dá, pois a alma, através da vontade, pode realizar uma agitação nos espíritos, alterar-lhes o curso. Em contrapartida, os espíritos, através destes mesmos movimentos, mobilizam a glândula pineal, provocando diversas percepções na alma. A glândula pineal é, pois, o *locus* no qual se estabelece o contato entre corpo e alma (Cf. Descartes 5, I, §34-39). Quando o filósofo determina uma sede corpórea para a alma, mormente, pode conferir à relação alma e corpo um caráter mecânico e ainda, tentar responder, de forma mais detalhada, ao problema colocado pela distinção substancial.

3. Com efeito, no artigo 50 de *As Paixões da Alma*, Descartes argumenta que embora os movimentos tanto da glândula como dos espíritos e do cérebro, que representam à alma certos objetos, sejam naturalmente unidos aos que provocam certas paixões, eles podem, por hábito, ser separados destes e unidos a outros. Ademais, este hábito pode ser adquirido por uma única ação e não requer longa prática, de modo que: “quando encontramos inopinadamente uma coisa muito suja num alimento que comemos com apetite, a surpresa do achado pode mudar de tal forma a disposição do cérebro que, em seguida, não possamos mais ver esse alimento exceto com horror, ao passo que até então o comíamos com prazer” (Cf. Descartes 5, I, §50). Segundo Franco Donatelli (1999), para Descartes, “além das ligações naturais, é possível, por meio do hábito, estabelecer outras ligações, que podem ser chamadas artificiais, entre a vontade, os movimentos da glândula e dos espíritos animais. Assim, o hábito pode complementar o que a natureza já instituiu e, até mesmo, substituir o que ela estabeleceu” (Franco Donatelli 6, p.19). Ao ver de Espinosa, é através da idéia de hábito que Descartes tenta explicar como a vontade pode se resguardar do automatismo corporal, produzindo efeitos novos, como mostra o exemplo citado por ele.

4. De fato, no artigo 45, que trata do “poder da alma com respeito às suas paixões”, Descartes fala que a vontade não excita, nem suprime as paixões, a não ser indiretamente por meio das representações das coisas que a razão oferece, representações estas que estão unidas às paixões que queremos ter, e que são contrárias as que queremos rejeitar (Cf. Descartes 5, I, §45).

5. O problema aqui anunciado por Espinosa é que a teoria cartesiana das paixões exige uma comunicação entre as duas substâncias que compõem o homem, apesar de Descartes ter afirmado a impossibilidade de uma relação causal entre alma e corpo. Também para Espinosa, nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, pois o que determina a alma a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, e o movimento ou repouso do

corpo devem vir de outro corpo (Cf. Espinosa 7, EIII P2). A diferença é que, para ele, tudo se esclarece quando consideramos alma e corpo como uma e mesma coisa quando concebida, ora sob o atributo pensamento, ora sob o atributo extensão, e não substâncias distintas, como acredita Descartes. Para Espinosa a alma não se identifica a uma *res cogitans*, mas é “idéia do corpo” e “idéia da idéia do corpo” (idéia de si mesma). Daí resulta, para ele, que a ordem ou encadeamento das ações e paixões no nosso corpo seja simultânea à ordem das ações e paixões na alma, não significando com isso que haja uma relação causal entre alma e corpo (Cf. Espinosa 7, EIII SP2).

6. L. Teixeira, em seu *Ensaio sobre a moral de Descartes*, em resposta aos que criticam a união substancial, pela impossibilidade de comunicação entre *res cogitans* e *res extensa*, afirma ser essa união também uma substância, ao mesmo título que a alma e o corpo o são. Com efeito, a união é uma mistura ou confusão de duas substâncias, para formar uma terceira substância, ainda que contingente (Cf. Teixeira 9, p.92). Não obstante, explicita o comentador, sendo confusa a idéia de união entre duas substâncias que, por definição, existem por si mesmas e se concebem cada uma por um conceito que lhe é próprio, considerada esta idéia incompreensível ao entendimento, só resta a Descartes explicá-la pela vontade divina. Isso significa dizer que, ainda que o filósofo coloque como problema o fato de *res cogitans* e *res extensa* se encontrarem unidas substancialmente no homem, ele não procura resolvê-lo. Mesmo a apresentação da glândula pineal, como sede da alma, não pretendeu resolver o problema da interação entre as duas substâncias: “É, pois, claro que Descartes afirma a ação da alma sobre o corpo através da glândula pineal: mas o fato de restringir à glândula a sede dessa ação não lhe ocorre que seja uma solução racional ao problema” (Teixeira 9, p.98). A seu ver, Descartes admite uma ação real da alma sobre o corpo, ainda que não possa racionalmente explicá-la: “Trata-se de um mistério da natureza, de algo incompreensível ao entendimento humano, ainda que irrecusável fato da experiência” (Teixeira 9, p.98).

7. Para Espinosa, segundo Farias Brito, a extensão e o pensamento não são substâncias distintas, como queria Descartes, mas apenas atributos distintos, mas inseparáveis, de uma só e mesma substância: “só há, pois segundo elle uma existência única; esta é a substancia ou Deus” (Farias Brito 1, p.17). Cada um destes atributos, por seu turno, se desenvolve numa infinidade de modos, como os espíritos e os corpos, de modo que “a relação do atributo para a substancia é a mesma que a do modo para o atributo; tudo se encadeia sem se confundir, tudo se distingue sem se separar” (Farias Brito 1, p.18).

8. O argumento da proposição 49 da Parte II é o de que, para a tradição, o entendimento concebe as idéias e a vontade e as relaciona, expressando um juízo. Para Espinosa,

a volição singular e a idéia são idênticas, já que toda idéia já envolve uma afirmação ou uma negação, sem precisar recorrer a uma vontade “de fora”: “*Não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a idéia, enquanto idéia, envolve*” (Espinosa 7, EII P49), de modo que “*a vontade e o intelecto são um só e mesma coisa*” (Espinosa 7, EII CP49).

9. É, sobretudo, nas proposições finais da Parte II que Espinosa demonstra que não há na mente vontade absoluta ou livre. Isso porque a mente, como modo finito, é efeito necessário de causas necessárias, que formam a rede causal da natureza. Nela, cada efeito é também causa, enquanto produtor de outros efeitos: “*Não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito*” (Espinosa 7, EII P48). Para Espinosa, a necessidade preside o todo da Natureza, pois tudo segue da eterna necessidade da natureza de Deus, ou seja, da causalidade eficiente imanente da substância. Destarte, a mente humana, sendo um modo da substância absolutamente infinita e não uma substância, não pode ser uma causa livre, isto é, causa absoluta, incondicionada ou indeterminada, não podendo assim ter uma faculdade absoluta de querer e não querer.

10. Na Parte IV, Espinosa afirma: “*um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado*” (Espinosa 7, EIV P7). Destarte, quando o corpo é afetado por uma afecção, esta só pode ser suprimida por uma causa corpórea, que afete o corpo com uma afecção contrária e mais forte. Na mente, um afeto somente poderá ser suprimido por outro mais forte e contrário a ele.

11. Na Parte III, Espinosa afirma que nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior (Cf. Espinosa 7, EIII P4), já que não podemos encontrar nela nada que a possa destruir (Cf. Espinosa 7, EIII DP4). Isso porque, cada coisa, enquanto está em suas forças, esforça-se para perseverar na existência (Cf. Espinosa 7, EIII P6), opondo-se a tudo que possa vir a suprimi-la (Cf. Espinosa 7, EIII DP6). Para Espinosa, tal esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa tende a perseverar em seu ser não é senão a essência atual da própria coisa. Mas, apesar de cada coisa perseverar na existência, sua força é limitada e infinitamente superada pela potência de causas externas (Cf. Espinosa 7, EIV P3), de modo que, por sua positividade e indestrutibilidade intrínsecas, sua destruição pode apenas decorrer de uma ação externa a ela.

12. De acordo com a Parte II, uma idéia é um ato da mente, já que formar idéias é uma ação própria da mente enquanto coisa pensante (Cf. Espinosa 7, EII Def.3). Além disso, uma idéia pode ser adequada (Cf. Espinosa 7, EII Def.4) ou inadequada

(Cf. Espinosa 7, EII P29). As idéias inadequadas são imaginativas, envolvem a natureza do corpo e dos corpos exteriores e da mente. Elas são formadas a partir de percepções corporais e não podem ser deduzidas unicamente da mente. Quando as idéias inadequadas são afetos elas são paixões, porque há dependência da mente em relação àquilo que ela não é. Já uma idéia adequada exprime a natureza do corpo, dos corpos exteriores e da mente, porque ela se explica ou se deduz unicamente da potência da mente. Esta idéia, quando é um afeto, é uma ação.

13. Outra discordância de Espinosa em relação a Descartes diz respeito às concepções de ação e paixão. Descartes define ação e paixão como sendo o mesmo: “*o que é uma paixão em relação a um sujeito é sempre ação em qualquer outro respeito*” (Cf. Descartes 5, I, §1). Segundo ele, ação e paixão são sempre a mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-las. Espinosa não só recusa a idéia de que mente e corpo sejam substâncias, visto que são modos, mas também recusa a identidade cartesiana da ação e da paixão, distinguindo-as a partir das noções de causa adequada e causa inadequada: “*Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def. prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos senão a causa parcial*” (Espinosa 7, EIII Def.2).

14. “*O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da idéia de uma causa exterior*” (Espinosa 7, EIII SP13).

15. Espinosa aqui trata do segundo gênero de conhecimento, que se refere ao plano das noções comuns. Este, ao lado do primeiro, relativo à imaginação, e do terceiro, identificado à ciência intuitiva, compõe a teoria do conhecimento espinosana. Segundo Teixeira (2001), para Espinosa, as noções comuns, exatamente por serem “comuns”, ainda que claras, distintas e verdadeiras, não nos dão a essência das coisas, já que apreender as essências é uma característica do terceiro gênero de conhecimento. A seu ver, no primeiro momento da Parte V, Espinosa ainda relaciona o segundo e o terceiro gêneros de conhecimento, não apresentando a superação definitiva da razão pela intuição. É somente na parte final da Ética que se dá “*uma apoteose, uma deificação que se faz pelo terceiro gênero de conhecimento*” (Teixeira 10, p.191).

16. Com isso, Espinosa recusa a idéia estoíca que coloca o desejo apenas no lado das paixões. Na Parte III, ele identifica o apetite ou desejo ao *conatus*, como a essência atual

de uma coisa singular: O apetite “*nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está assim determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem*” (Espinosa 7, EIII SP9). Estando, portanto, sempre presente, o desejo pode se realizar tanto na adequação, quanto na inadequação, dependendo se a mente está internamente disposta ou externamente determinada. No primeiro caso, a mente é causa adequada, tem idéias adequadas e são adequados os desejos que delas provém, no segundo caso, a mente é causa inadequada, tem idéias inadequadas e, por conseguinte, os desejos que delas nascem são também inadequados ou passivos.

17. É importante dizer que, como esclarece Delbos, embora possamos ter um conhecimento claro e distinto de todas as afecções do corpo e afetos da mente, este conhecimento nem sempre é total, até porque o que um afeto tem de passivo nem sempre pode ser completamente destruído. Em vista disto, “*nossas afecções devem ser estimadas conforme o que elas comportam de conhecimento claro ou, o que dá no mesmo, de potência proveniente só de nossa natureza*” (Delbos 4, p.145).

18. Na Parte IV, Espinosa afirma: “*chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos*” (Espinosa 7, EIV Praef). Para ele, segundo Chaui, a servidão, enquanto impotência humana, é a perda de potência de agir e de pensar do *conatus* corporemente. Ela se manifestaria na incapacidade humana para dominar os afetos, impondo-lhes medida e freio: “*a servidão é impotência humana de quem, não estando sobre seu próprio poder e direito, está sob o domínio de uma força impetuoso e violenta, exposto e arrastado por ela: a força dos afetos, affectuum viribus*” (Chaui 3, p.71-72).

SUBSTÂNCIA INDIVIDUAL E RELAÇÃO ENTRE ALMA E CORPO EM LEIBNIZ

Sacha Zilber Kontic*

Resumo: A questão da união entre alma e corpo se apresenta na filosofia leibniziana de um modo único para a tradição da filosofia moderna. Ao invés de tentar entender como se dá essa relação, Leibniz busca explicar porque essa relação ocorre. Através da compreensão da substância individual ou Mônada como ao mesmo tempo sujeito lógico e centro expressivo ontológico será possível compreender porque a maneira como a alma e corpo se comunicam entre si se torna uma questão de pouca ou nenhuma relevância. Através do entrelaçamento dos conceitos de harmonia preestabelecida e expressão o filósofo alemão elimina definitivamente a possibilidade de uma relação causal entre ambos e em seu lugar introduz uma relação analógica que coloca em conexão ambas as séries de predicados.

Palavras-chave: Leibniz, substância individual, harmonia preestabelecida, expressão, relação entre alma e corpo.

A identificação operada por Leibniz entre a lógica predicativa e a ontologia permitirá a ele constituir um sistema filosófico que busca resolver talvez a maior questão herdada de Descartes: como se dá a relação entre a alma e o corpo? A substância individual ou Mônada, ao mesmo tempo fruto e semente dessa identificação, será o ponto de partida para entender não tanto como essa relação ocorre, mas por que ela ocorre. O modo como Leibniz a define aparenta, entretanto, levantar mais dúvidas do que respostas. Como uma substância, sendo ao mesmo tempo independente de tudo mais exceto Deus, e um mundo inteiro à parte, pode estar em correspondência com todas as outras? Será necessário para explicar o comércio entre as substâncias afastar a explicação pela via das causas eficientes e ocasionais, erigindo assim uma metafísica que encontra seu fundamento na entre-expressão harmônica das substâncias.

* Graduando em Filosofia no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas/USP.