

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL ÁREA DO CONHECIMENTO DE
HUMANIDADES PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA**

FERNANDO PEREIRA DE FRANCO

DEUS, *CONATUS* E LIBERDADE EM SPINOZA

CAXIAS DO SUL

2026

FERNANDO PEREIRA DE FRANCO

DEUS, *CONATUS* E LIBERDADE EM SPINOZA

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Mateus Salvadori

CAXIAS DO SUL

2026

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

F825d Franco, Fernando Pereira de
Deus, *conatus* e liberdade em Spinoza [recurso eletrônico] / Fernando
Pereira de Franco. – 2026.
Dados eletrônicos.
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2026.
Orientação: Mateus Salvadori.
Modo de acesso: World Wide Web
Disponível em: <https://repositorio.ucs.br>
1. Liberdade - Filosofia. 2. Filosofia. 3. Spinoza, Benedictus de, 1632-
1677. I. Salvadori, Mateus, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 123

Catálogo na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Carolina Machado Quadros - CRB 10/2236



“DEUS, CONATUS E LIBERDADE EM SPINOZA”

Fernando Pereira de Franco

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Filosofia Social, Política e do Direito.

Caxias do Sul, 21 de agosto de 2026.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mateus Salvadori (Presidente)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Evaldo Antonio Kuiava
Universidade de Caxias do Sul

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Keberson Bresolin
Universidade Federal de Pelotas

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, compreendido como a presença que se manifesta na própria ordem da vida, por ter conduzido meu caminho ao encontro das pessoas certas nos momentos certos, tornando possível o início desta trajetória e a realização deste trabalho.

Aos meus queridos irmãos da Academia do Pensamento Criativo, com quem aprendi que somos mais fortes quando caminhamos juntos, ainda que cada um percorra seu próprio caminho de autoconhecimento.

Às minhas duas mães, Maria Eli e Cleusa Sara, que me ensinaram que o amor é mais forte do que qualquer imagem distorcida da realidade, mesmo quando ela parece ser verdadeira.

Aos meus amigos de treino de calistenia, com quem aprendi a importância do movimento, do fortalecimento do corpo, da constância e da disciplina, compreendendo que um corpo fortalecido também fortalece a mente.

Ao meu orientador e amigo, Mateus Salvadori, pela dedicação, paciência e acompanhamento ao longo deste período tão significativo da minha trajetória acadêmica.

À minha namorada, Monalice, grande incentivadora da minha caminhada, amiga e companheira, que reconhece na profissão de professor uma das mais belas expressões de amor ao próximo. Obrigado pelo carinho, pelo incentivo constante, pelo amor e por me fazer sentir parte da família do Rafa e da Fernandinha.

Por fim, agradeço pela dádiva da vida e pela possibilidade de perceber, na existência e nos encontros que ela proporciona, uma presença que dá sentido ao meu caminhar.

*O amor para com Deus não pode converter-se
em ódio.*

Bento de Espinosa.

RESUMO

Esta pesquisa investiga a relação entre necessidade, liberdade e autodeterminação na filosofia de Bento de Espinosa, tomando como eixo central a análise da possibilidade de uma ética da autodeterminação no interior de um sistema fundado na causalidade necessária. Partindo da concepção espinosana de Deus como substância única e causa imanente de todas as coisas, examina-se o modo pelo qual a necessidade constitui a estrutura fundamental da realidade e determina a existência dos modos finitos. A investigação desenvolve-se a partir da análise do conceito de *conatus*, compreendido como o esforço pelo qual cada ser persevera em seu próprio ser, e de sua manifestação na vida afetiva por meio das paixões, da servidão e das variações da potência de agir. Em seguida, analisa-se o papel do conhecimento adequado, da razão e do conhecimento intuitivo na passagem da passividade à atividade, evidenciando a constituição da liberdade como compreensão da necessidade. Sustenta-se que a crítica espinosana ao livre-arbítrio não implica a negação da liberdade, mas sua reformulação em termos de causalidade adequada. A hipótese central é que a autodeterminação em Espinosa não significa independência causal nem a capacidade de agir fora da ordem necessária da Natureza, mas, antes, a possibilidade de agir como causa adequada das próprias ações, na medida em que se compreendem as causas que as determinam. Conclui-se que a liberdade consiste na realização ativa da própria potência de agir e que a autodeterminação pode ser compreendida como uma das mais elevadas expressões da atividade humana, permanecendo, contudo, plenamente integrada à ordem necessária da Natureza.

Palavras-chave: Espinosa; liberdade; autodeterminação; necessidade; *conatus*; afetos.

ABSTRACT

This dissertation investigates the relationship between necessity, freedom, and self-determination in the philosophy of Baruch Spinoza, focusing on the possibility of an ethics of self-determination within a system grounded in necessary causality. Starting from Spinoza's conception of God as the one substance and the immanent cause of all things, the study examines how necessity constitutes the fundamental structure of reality and determines the existence of finite modes. The investigation develops through an analysis of the concept of *conatus*, understood as the striving by which each being perseveres in its own existence, and of its manifestation in affective life through the passions, bondage, and variations in the power of acting. It then examines the role of adequate knowledge, reason, and intuitive knowledge in the transition from passivity to activity, highlighting the constitution of freedom as the understanding of necessity. The study argues that Spinoza's critique of free will does not imply the denial of freedom but rather its reformulation in terms of adequate causality. The central hypothesis is that self-determination in Spinoza does not mean causal independence or the capacity to act outside the necessary order of Nature, but rather the possibility of acting as an adequate cause of one's own actions insofar as one understands the causes that determine them. It is concluded that freedom consists in the active realization of one's power of acting and that self-determination may be understood as one of the highest expressions of human activity while remaining fully integrated into the necessary order of Nature.

Keywords: Spinoza; freedom; self-determination; necessity; *conatus*; affects.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	DEUS, CAUSALIDADE IMANENTE E NECESSIDADE	122
2.1	A SUBSTÂNCIA ÚNICA E A ORDEM NECESSARIA DA NATUREZA.....	121
2.2	DEUS SIVE NATURA E A CAUSALIDADE IMANENTE	178
2.3	A NECESSIDADE DOS MODOS: DETERMINAÇÃO IMANENTE.....	223
3	CONATUS E AFIRMAÇÃO DA VIDA	27
3.1	DEFINIÇÃO E FUNÇÃO DO CONATUS NA ONTOLOGIA DE ESPINOSA	27
3.2	O CONATUS E O PAPEL DAS PAIXÕES	31
3.3	DA AÇÃO RACIONAL AO FUNDAMENTO DA ÉTICA	33
4	LIBERDADE, NECESSIDADE E AUTODETERMINAÇÃO	40
4.1	POTÊNCIA DO INTELECTO E TRANSFORMAÇÃO DA VIDA AFETIVA	40
4.2	ÉTICA E LIBERDADE EM ESPINOSA	45
4.3	POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA DA AUTODETERMINAÇÃO EM ESPINOSA	51
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	55
	REFERÊNCIAS	57

1 INTRODUÇÃO

A filosofia de Bento de Espinosa ocupa um lugar singular na tradição filosófica moderna por desenvolver uma concepção da realidade fundada na unidade, na necessidade e na imanência. Em oposição às concepções que compreendem Deus como uma causa transcendente e a liberdade como uma faculdade de escolha independente das determinações causais, Espinosa constrói um sistema filosófico no qual tudo o que existe decorre necessariamente da natureza divina. Deus, entendido como substância única e infinita, constitui a causa imanente de todas as coisas, de modo que a Natureza e a realidade não se apresentam como domínios separados, mas como expressões de uma mesma potência infinita.

Essa compreensão da realidade possui consequências decisivas para a reflexão sobre a condição humana. Enquanto modo finito da substância, o homem encontra-se integralmente inserido na ordem necessária da Natureza, sendo suas ações, pensamentos e afetos determinados pelas mesmas leis que regem todos os demais seres. Não há, nesse contexto, espaço para uma concepção de liberdade fundada na indeterminação da vontade ou na capacidade de agir à margem da causalidade universal. A crítica espinosana ao livre-arbítrio decorre diretamente de sua ontologia, segundo a qual nada existe ou acontece fora da necessidade da natureza divina.

Entretanto, a rejeição do livre-arbítrio não conduz à negação da liberdade. Ao contrário, a liberdade ocupa posição central na *Ética* e constitui um dos objetivos fundamentais da vida humana. Espinosa sustenta que o homem pode tornar-se livre à medida que compreende as causas que o determinam e orienta sua existência segundo o conhecimento adequado. A liberdade não consiste em escapar da necessidade, mas em compreendê-la e agir de acordo com ela. Tal concepção desloca profundamente o problema filosófico da liberdade, substituindo a oposição tradicional entre determinação e vontade livre pela investigação da relação entre conhecimento, potência e atividade.

Nesse horizonte, a questão da liberdade não pode ser dissociada da estrutura ontológica que fundamenta o sistema espinosano. A compreensão do homem exige, antes de tudo, a compreensão da Natureza da qual ele é parte. Por essa razão, a análise da liberdade requer o exame prévio dos conceitos de substância, causalidade imanente, potência e necessidade. É somente a partir desses fundamentos que se torna possível compreender o significado do *conatus*, dos afetos, da razão e da atividade intelectual na constituição da vida ética.

O conceito de *conatus* ocupa posição decisiva nesse percurso. Definido por Espinosa como o esforço pelo qual cada coisa persevera em seu ser, o *conatus* exprime a essência atual

dos modos finitos e manifesta a presença da potência divina na existência singular dos indivíduos. A vida humana desenvolve-se a partir desse esforço de perseverança, que se expressa concretamente nos afetos, nos desejos e nas ações. Os encontros que compõem a experiência cotidiana produzem variações da potência de agir, dando origem às alegrias, tristezas e demais afetos que caracterizam a vida afetiva.

A teoria dos afetos revela que a existência humana não é marcada por uma soberania originária, mas por uma condição de dependência em relação às causas exteriores. A maior parte das ações humanas decorre de ideias inadequadas e de paixões que o indivíduo experimenta sem compreender plenamente suas causas. Essa condição é designada por Espinosa como servidão. Longe de representar uma falha moral ou uma corrupção da natureza humana, a servidão exprime a situação própria dos modos finitos enquanto submetidos à ação de forças que excedem sua capacidade de compreensão.

Contudo, a servidão não constitui o horizonte definitivo da existência humana. A potência do intelecto permite a formação de ideias adequadas e a compreensão das relações causais que estruturam a realidade. À medida que compreende a si mesmo e à Natureza da qual faz parte, o indivíduo torna-se menos dependente das paixões e mais capaz de agir segundo sua própria natureza. A passagem da passividade à atividade representa, assim, um aumento da potência de agir e constitui o fundamento da liberdade.

É precisamente nesse contexto que emerge a problemática central desta pesquisa. Se todas as ações humanas integram a ordem necessária da Natureza, em que sentido a atividade fundada em ideias adequadas pode ser compreendida como liberdade e, eventualmente, como autodeterminação? A questão adquire relevância porque a própria noção de autodeterminação parece, à primeira vista, pressupor uma forma de vontade livre incompatível com o determinismo espinosano. Torna-se necessário investigar se a autodeterminação pode ser compreendida de maneira compatível com a ontologia da imanência ou se permanece vinculada a concepções de liberdade rejeitadas pelo filósofo.

A dissertação investiga se a autodeterminação pode designar, em sentido derivado e graduado, o aumento da atividade do indivíduo cujas ações se explicam mais adequadamente por sua potência própria, sem pressupor independência causal, indeterminação da vontade ou condição de *causa sui*. A autodeterminação exprime, nesse sentido, uma forma de atividade pela qual o homem se torna causa adequada de seus pensamentos e ações, permanecendo integralmente inserido na ordem necessária da Natureza.

A liberdade não se opõe à necessidade. Pelo contrário, constitui sua compreensão mais elevada no plano da existência humana. Quanto mais o indivíduo conhece as causas que o

constituem, mais sua potência se realiza de maneira ativa e menos sua vida permanece submetida à passividade das paixões. A atividade racional permite que a necessidade seja vivida não como imposição externa, mas como expressão da própria essência do indivíduo. É nesse sentido que a autodeterminação pode ser compreendida como uma das consequências mais significativas da ética espinosana.

O objetivo geral desta pesquisa consiste em investigar a relação entre necessidade, liberdade e autodeterminação na filosofia de Bento de Espinosa, analisando de que modo a compreensão da causalidade imanente permite reformular o problema da ação humana. Busca-se demonstrar que a liberdade espinosana não representa uma exceção à ordem necessária da Natureza, mas uma forma de atividade fundada no conhecimento adequado e na ampliação da potência de agir.

A relevância desta investigação reside no fato de que a filosofia espinosana continua oferecendo instrumentos conceituais para repensar a relação entre necessidade, liberdade e ação humana. Em um contexto filosófico frequentemente marcado pela oposição entre determinismo e liberdade, Espinosa propõe uma compreensão da liberdade fundada não na suspensão da causalidade, mas na ampliação da potência de compreender e agir. Investigar a possibilidade de uma ética da autodeterminação permite, assim, evidenciar a atualidade dessa concepção e sua contribuição para o debate filosófico acerca da condição humana.

A metodologia adotada consiste em pesquisa bibliográfica de caráter analítico e interpretativo, centrada principalmente na leitura da *Ética* de Bento de Espinosa, na edição publicada pela Relógio D'Água (1992), com tradução de Joaquim Ferreira Gomes. As referências à obra seguem sua organização interna, com remissão às partes, definições, proposições, demonstrações, corolários, escólios e prefácios, conforme a natureza das passagens analisadas, acompanhadas, quando pertinente, da indicação da página correspondente na edição utilizada.

O estudo é complementado pelo diálogo com comentadores selecionados em razão de sua relevância para os problemas investigados e de sua contribuição para a compreensão dos conceitos centrais da filosofia espinosana, especialmente aqueles relacionados à ontologia da imanência, à causalidade, à teoria dos afetos, à potência e à liberdade.

A pesquisa possui caráter predominantemente reconstrutivo, buscando explicitar as relações conceituais estabelecidas por Espinosa, mas também apresenta uma dimensão propositiva ao interpretar a autodeterminação como uma possibilidade de compreender a relação entre necessidade, causalidade adequada e liberdade. Ao longo da exposição, procura-

se distinguir a reconstrução das posições do filósofo da formulação interpretativa desenvolvida nesta pesquisa.

A dissertação está organizada em três capítulos. O primeiro, intitulado “Deus, causalidade imanente e necessidade”, examina os fundamentos ontológicos do sistema espinosano, abordando a substância única, a causalidade imanente e a necessidade dos modos. O segundo capítulo, “*Conatus* e afirmação da vida”, analisa a expressão da potência nos modos finitos por meio do conceito de *conatus*, da teoria dos afetos e da passagem da servidão à atividade racional. O terceiro capítulo, “Liberdade, necessidade e autodeterminação”, investiga a potência do intelecto, o fundamento ético da liberdade e a possibilidade de compreender a autodeterminação como uma forma de causalidade adequada no interior da filosofia espinosana.

O percurso desenvolvido permite compreender a liberdade não como independência em relação à ordem da Natureza, mas como realização consciente da potência que constitui cada indivíduo. A ética espinosana apresenta, assim, uma concepção de vida livre fundada no conhecimento, na atividade e na compreensão da necessidade. Nessa perspectiva, a autodeterminação não designa uma ruptura com a causalidade universal, mas a possibilidade de tornar-se expressão consciente da própria potência, participando ativamente da ordem infinita da Natureza da qual se é parte.

2 DEUS, CAUSALIDADE IMANENTE E NECESSIDADE

2.1 A SUBSTÂNCIA ÚNICA E A ORDEM NECESSÁRIA DA NATUREZA

A reflexão acerca da natureza divina ocupa lugar central na tradição metafísica ocidental, frequentemente marcada pela concepção de um Deus transcendente, separado do mundo e distinto das coisas que cria. Tal perspectiva estabelece uma cisão entre criador e criação, concebendo a realidade como dependente de uma causa exterior que a produz e governa. Esse é o entendimento com o qual Bento de Espinosa reposiciona Deus na origem de todas as coisas e precisamente contra essa separação que se dirige sua filosofia, ao afirmar uma concepção radical de imanência, na qual Deus não existe fora da natureza, mas constitui a própria realidade infinita da qual todas as coisas decorrem necessariamente. É esse esforço sistemático que será desenvolvido neste capítulo, à luz da noção de Deus como substância única e causa imanente, em diálogo com os principais intérpretes da *Ética* de Espinosa.

Antes de abordar diretamente as proposições centrais da *Ética*, é necessário delimitar o que Espinosa compreende por Deus, já que esse conceito ocupa um lugar fundamental em sua filosofia. Para o autor, Deus não é uma entidade transcendente ou pessoal, mas a única substância existente, da qual todas as coisas derivam como modificações necessárias. Ele constitui o fundamento de tudo o que existe e a própria estrutura do ser, pois é a única substância infinita da qual todas as coisas decorrem necessariamente.

A concepção de Deus apresentada por Espinosa implica uma profunda ruptura com parte significativa da tradição metafísica anterior. Um exemplo paradigmático encontra-se no Livro XII da Metafísica de Aristóteles, onde o filósofo formula a tese do motor imóvel como princípio supremo da realidade: “Há algo que se move sem ser movido, sendo eterno, substância e ato” (ARISTÓTELES, 2002, p. 1072a25). Nessa perspectiva, o primeiro princípio apresenta-se como uma substância eterna e separada do mundo, responsável por fundamentar o movimento do cosmos sem integrar-se às coisas que dele dependem. É precisamente essa separação entre o fundamento do ser e a realidade por ele fundamentada que a filosofia de Espinosa procurará superar.

Espinosa propõe uma reconfiguração da relação entre Deus, natureza e mundo, que já não admite a separação entre a causa primeira e os efeitos que dela decorrem. Essa reformulação implica igualmente uma transformação do conceito de causalidade: Deus não age a partir de fora como causa eficiente extrínseca, mas é a própria causa imanente de tudo o que existe. Essa noção de causa imanente é central, pois permite compreender que todas as coisas se explicam em Deus, e não fora dele.

Para o autor, o conceito de substância passa por uma reconfiguração decisiva. Enquanto Aristóteles afirma que: “Chama-se substância, num primeiro sentido, o que não se predica de um sujeito, mas do qual tudo o mais se predica” (ARISTÓTELES, 2002, p. 1028b), compreendendo-a como sujeito último da predicação e vinculando-a à multiplicidade dos entes individuais, Espinosa sustenta que: “Por substância entendo o que existe por si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (ESPINOSA, 1992, p.100, EID3). Essa definição, central desde as proposições iniciais da *Ética*, introduz uma reformulação da ontologia clássica, na qual Deus é identificado como a única substância existente e a totalidade do ser.

A ruptura promovida por Espinosa dirige-se também ao dualismo cartesiano, que concebia o pensamento e a extensão como substâncias distintas, ainda que dependentes de Deus. Ao definir a substância como aquilo que existe por si e é concebido por si, Espinosa recusa tanto a multiplicidade de substâncias admitida pela metafísica aristotélica quanto o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa*.

Compreendida em seus desdobramentos ontológicos, a definição espinosana de substância conduz à supressão de qualquer exterioridade em relação a Deus. É nessa direção que a interpretação de Gueroult assinala, a substância, tal como concebida por Espinosa, não admite nenhuma exterioridade real: tudo o que é, é em Deus e não é senão expressão de sua natureza. Deus não é uma coisa entre as coisas, mas a própria ordem da realidade, o encadeamento necessário do ser. (GUEROULT, 1968, p. 54–56; 215–217, tradução nossa).

Essa caracterização da unidade absoluta da substância implica compreendê-la não como um fundamento estático, mas como princípio ativo de produção imanente. Nesse sentido, Pierre Macherey destaca que a concepção espinosana muda a compreensão tradicional da substância como suporte fixo, ao afirmar que a substância não é um suporte imóvel ao qual viriam acrescentar-se determinações exteriores; ela é atividade, produção imanente de seus próprios efeitos (MACHEREY, 2004, p. 146-148, tradução nossa). Não há, portanto, criação *ex nihilo*, apenas a expressão necessária de uma potência que não se distingue de seu próprio ato. Deus não é o fundamento de um mundo distinto, mas a própria realidade enquanto se desdobra segundo a ordem necessária de suas determinações.

Quando o autor afirma que Deus não é uma entidade separada que age sobre o mundo, mas é o próprio fundamento interno e necessário de tudo o que existe, a causalidade imanente significa que a substância não se distingue de seus efeitos. Como Espinosa afirma: “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas” (ESPINOSA, 1992, p. 144, EIP25).

Na tradição filosófica, Aristóteles define causa como “aquilo de que algo procede” (ARISTÓTELES, 2002 p. 1013a24), estabelecendo uma relação na qual a causa é princípio do efeito, seja como matéria, forma, agente ou fim. Nesse horizonte, a causalidade supõe uma distinção entre aquilo que causa e aquilo que é causado. Espinosa concebe Deus como uma causa que permanece no interior daquilo que foi causado. Em consequência, dissolve-se a separação ontológica entre produtor e produto, pois os efeitos não constituem uma realidade exterior à causa, mas a expressão necessária da potência divina.

Essa característica da causalidade imanente é enfatizada por Deleuze ao afirmar que "o que define uma causa imanente é o efeito que está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma" (DELEUZE, 2002, p. 118). A interpretação deleuziana evidencia que a produção dos modos exprime diretamente a potência da substância. A causalidade imanente afirma a unidade entre causa e efeito, pois tudo o que existe permanece em Deus como expressão necessária de sua essência infinita.

Assim, em Espinosa, a definição de substância está intrinsecamente vinculada à sua concepção de Deus, o qual não é apenas único e infinito, mas também a causa imanente de todas as coisas, permanecendo nelas sem jamais se separar.

Deus é Natureza, ou *Natura Naturans* (natureza naturante). Espinosa utiliza essa expressão para designar Deus enquanto princípio ativo e causa imanente de todas as coisas, fundamento da realidade e razão de ser de tudo o que existe. Em contrapartida, denomina *Natura Naturata* (natureza naturada) o conjunto de tudo aquilo que decorre necessariamente dessa atividade infinita, isto é, os modos e determinações pelos quais a substância se exprime. Como afirma na *Ética*: “Deus, ou por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (ESPINOSA, 1992, p. 115, EIP11). Trata-se, pois, de uma ontologia centrada na afirmação de que há uma única substância, eterna e infinita, da qual tudo decorre necessariamente, sem que haja qualquer separação entre a causa que produz e os efeitos que dela procedem.

Para Espinosa, tudo o que existe é expressão da mesma substância única, eterna e absolutamente infinita, que se manifesta por meio de infinitos atributos. Entretanto, a mente humana, enquanto modificação finita da substância, conhece a realidade sob os atributos do pensamento e da extensão. Esses são os atributos pelos quais a natureza dos modos se manifesta ao intelecto humano, sem que isso implique que sejam os únicos atributos que constituem a

essência da substância. Assim, tudo o que vive e existe é uma modificação (*modus*¹) dessa substância, que é causa de si mesma (*causa sui*²) e de tudo o que dela decorre de modo necessário. Se a substância é potência produtiva e imanente, então a potência dos modos não pode ser pensada senão como expressão dessa mesma potência infinita.

A crítica espinosana ao imaginário teológico-político é ressaltada por Marilena Chaui, que observa: “Os homens supõem comumente que todas as coisas da natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para um determinado fim, [...]” (CHAUI, 1995, p. 88). Ao comentar o Apêndice da Parte I da *Ética*, Chaui evidencia que a crença em causas finais decorre da tendência humana de projetar sobre a natureza características próprias da ação humana, interpretando os acontecimentos como orientados por intenções e propósitos. Dessa projeção antropomórfica emerge a imagem de um Deus providente e legislador, cuja vontade explicaria a ordem do mundo e serviria de fundamento para diferentes formas de superstição. A crítica espinosana ao finalismo consiste justamente em desfazer essa interpretação imaginária da realidade, substituindo-a pela compreensão da natureza como uma ordem necessária de causas e efeitos, na qual nada é produzido em vista de um fim previamente estabelecido.

Apesar das especificidades de suas interpretações, os comentadores convergem ao reconhecer a imanência como princípio estruturante do sistema espinosano. Ao identificar Deus com a Natureza, Espinosa elimina qualquer instância transcendental e recusa a separação entre substância e mundo, redefinindo, em um único plano de realidade, os conceitos de causalidade, liberdade e ação. Como destaca Marilena Chaui, essa recusa da transcendência desestabiliza os pressupostos da metafísica clássica, da moral teológica e das formas autoritárias de organização política, abrindo espaço para uma ética fundada na razão e na emancipação da vontade.

A originalidade da filosofia de Espinosa consiste em fazer convergir dimensões cosmológicas, ontológicas e éticas em uma estrutura sistemática fundada na imanência. Embora retome problemas e conceitos centrais da tradição filosófica clássica, sua reflexão lhes confere um novo significado, culminando em uma concepção de substância que rompe com os pressupostos da metafísica tradicional.

A ontologia desenvolvida por Espinosa não pode ser compreendida como uma construção isolada, tampouco como simples herança histórica. Se a substância única foi

¹ “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (ESPINOSA, 1992, p. 100, EID5).

² “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (ESPINOSA, 1992, p. 99, EID1).

definida como causa de si, absolutamente infinita e imanente, importa agora examinar como essa concepção emerge de um diálogo crítico com tradições ontológicas anteriores, cujos limites são superados pela afirmação de uma ontologia da imanência absoluta.

A intuição do ser como uno, eterno e necessário ressurgiu em Espinosa na definição da substância como aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (ESPINOSA, 1992, p.100, EID3). Entretanto a ontologia espinosana compreende a multiplicidade como manifestação necessária da própria substância³ de modo que a diversidade dos modos exprime, sem fragmentá-la, a potência infinita do ser.

Espinosa radicaliza a recusa de qualquer finalidade externa. A natureza não age em vista de fins: “[...] o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente da mesma natureza, está determinado por esta a existir e agir de certo modo ” (ESPINOSA, 1992, p. 156, EIP14cor2). A causalidade divina não se orienta por propósitos, mas decorre exclusivamente da necessidade da essência divina. Por isso, afirma que “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva” (ESPINOSA, 1992, p. 137, EIP28). A causa não se separa de seus efeitos; permanece neles como seu fundamento interno⁴.

Essa reformulação implica também a superação do modelo neoplatônico de derivação. Em Espinosa não há exterioridade entre princípio e realidade. Deus não emana o mundo a partir de uma instância superior, mas constitui o próprio tecido do real. A imanência, portanto, não é atributo secundário, mas a estrutura mesma do ser⁵.

Como argumenta Chauí (1999, p. 10), em *A Nervura do Real*, a substância espinosana é "a ação imanente de um ser que se autodetermina e se autodiferencia sem se separar de si mesmo". Tal compreensão conduz à afirmação de uma ontologia da imanência absoluta, na qual não há exterioridade entre a substância e suas manifestações. Com efeito, a substância única elimina tanto a pluralidade substancial aristotélica quanto o dualismo cartesiano, instaurando uma ontologia em que essência e existência coincidem necessariamente.

³ A multiplicidade modal não compromete a unidade substancial porque os modos não possuem autonomia ontológica; são afecções da substância. Essa formulação evita qualquer interpretação emanatista ou pluralista.

⁴ A distinção entre causa imanente e causa transitiva é central para compreender a ruptura espinosana com o modelo aristotélico e com a causalidade eficiente externa da tradição escolástica.

⁵ A crítica implícita ao neoplatonismo visa afastar qualquer interpretação que situe Deus como princípio transcendente. Em Espinosa, transcendência e exterioridade são incompatíveis com a definição de substância.

A substância é infinitamente atributiva, e cada atributo exprime integralmente sua essência. Não há fragmentação nem hierarquia ontológica. Cada modo segue-se com necessidade da potência infinita da substância. A causalidade divina é, assim, a própria dinâmica interna do real. Não é um ato pontual, mas uma produtividade necessária⁶.

Nesse contexto, Espinosa formula uma crítica radical ao voluntarismo teológico. A ideia de um Deus que poderia escolher criar ou não o mundo é incompatível com essa ontologia. Como observa Espinosa, “não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua própria natureza” (ESPINOSA, 1992, p. 132, EIP17cor1). Conhecer, agir e existir coincidem na essência divina. Não há arbitrariedade, mas identidade entre potência e necessidade.

Conclui-se, portanto, que a filosofia de Espinosa desloca o centro da reflexão metafísica da busca por princípios transcendentais para a compreensão das determinações necessárias que constituem a realidade. A substância deixa de ser concebida como fundamento separado do mundo e passa a ser entendida como a própria ordem pela qual todas as coisas existem e se relacionam. É a partir dessa compreensão da necessidade imanente que se tornam inteligíveis tanto a condição dos modos finitos quanto os problemas éticos que dela decorrem.

É a partir dessa consolidação conceitual, já anunciada ao definirmos Deus como causa imanente, que se torna possível avançar: compreender Deus não apenas como fundamento do ser, mas como dinâmica imanente da causalidade que atravessa e constitui todos os modos de existência. É essa dinâmica que orientará o desenvolvimento do próximo capítulo.

2.2 DEUS SIVE NATURA E A CAUSALIDADE IMANENTE

Após estabelecer que Deus, para Espinosa, é substância única, absolutamente infinita e imanente, cumpre agora compreender como essa substância opera no mundo e como dela decorrem os modos finitos. Para isso, torna-se necessário abandonar qualquer modelo teológico que postule um Deus transcendente e voluntarista, pois o autor propõe uma concepção de causalidade imanente que rompe com a lógica tradicional da criação voluntária e do arbítrio divino.

Nesse contexto, a indivisibilidade da substância constitui uma consequência necessária de sua condição de causa imanente de todas as coisas. Se a substância pudesse ser dividida, a unidade da causalidade divina seria comprometida, introduzindo uma multiplicidade de

⁶ A causalidade divina deve ser entendida como expressão necessária da potência (potentia) da substância, e não como ato deliberativo. Esse ponto será desenvolvido no capítulo seguinte ao tratar da dinâmica causal.

princípios independentes incompatível com a concepção espinosana de Deus. Por isso, Espinosa afirma que a substância é indivisível: "Nada pode conceber-se, verdadeiramente, qualquer atributo da substância do qual resulte que a substância possa ser dividida" (ESPINOSA, 1992, p. 119, EIP12). Ainda que contenha infinitos atributos, nenhum deles existe separadamente ou atua de forma autônoma; todos constituem expressões simultâneas e necessárias da mesma substância. A indivisibilidade garante, assim, que a diversidade dos modos não corresponda a uma fragmentação do ser, mas à manifestação de uma única potência causal que se exprime sob infinitas formas.

Essa compreensão é reforçada pela proposição seguinte, na qual Espinosa afirma que: "A substância absolutamente infinita é indivisível" (ESPINOSA, 1992, p. 120, EIP13). Tal afirmação implica que não existe qualquer exterioridade em relação à substância, pois tudo o que existe é em Deus e nada pode existir nem ser concebido sem Ele. O mundo, em todas as suas manifestações, não constitui uma realidade separada ou autônoma, mas a expressão necessária da substância infinita sob os atributos do pensamento e da extensão. Desse modo, a multiplicidade dos seres manifesta a mesma potência divina segundo diferentes modos de existência.

A infinitude da substância, contudo, não deve ser compreendida como um todo homogêneo e indiferenciado, mas como potência que se expressa por modos finitos. Cada afecção do corpo e cada ideia são modos determinados que exprimem a essência divina segundo os atributos da extensão e do pensamento. Espinosa é categórico: "Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido" (ESPINOSA, 1992, p. 122, EIP15). A imanência, portanto, não é apenas um princípio metafísico, mas também um critério ontológico e epistemológico: ontológico, porque afirma que tudo o que é, é em Deus; epistemológico, porque conhecer algo adequadamente é compreendê-lo como efeito necessário da natureza divina.

Cumpra agora examinar como Deus se manifesta e qual é o estatuto ontológico dos seres finitos. Se tudo o que existe é em Deus, então toda realidade constitui uma expressão da substância única. Nessa perspectiva, os seres singulares existem como modos determinados da potência infinita de Deus. O ser humano, enquanto modo finito, exprime essa potência segundo uma determinação específica, inserindo-se na ordem necessária da natureza. Embora seja efeito da causalidade divina, ele também participa da cadeia causal dos modos, produzindo efeitos que decorrem de sua própria natureza e das relações que estabelece com outros seres. Nada existe isoladamente; tudo se encontra integrado à rede de causas e efeitos que procede necessariamente da essência divina.

Embora dependam da substância para existir e agir, os modos finitos não constituem realidades inertes ou meramente passivas. Cada modo exprime, segundo sua determinação singular, a potência da substância da qual decorre, tornando-se, por sua vez, causa de outros efeitos no interior da ordem natural. A causalidade dos modos não é independente da causalidade divina, mas sua expressão determinada. Por isso, compreender um ser singular significa inseri-lo na trama das relações causais que o produzem e que dele procedem. A potência própria de cada modo não é outra coisa senão a potência de Deus enquanto se exprime de maneira finita e determinada na existência.

Nesse horizonte, mente e corpo não constituem duas substâncias distintas, mas exprimem uma mesma e única realidade sob atributos diferentes. Como afirma Espinosa na Parte II da *Ética*, "a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas" (ESPINOSA, 1992, p. 203, EIIP7), de modo que pensamento e extensão não designam domínios separados do ser, mas expressões paralelas de uma mesma substância. Trata-se, portanto, de uma única e mesma coisa concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão.

Essa identidade ontológica entre mente e corpo possui consequências decisivas para a compreensão da causalidade imanente. Como não existem duas substâncias distintas, tampouco há uma relação de causalidade entre a mente e o corpo concebidos como realidades separadas. O que ocorre no corpo exprime-se simultaneamente na mente sob a forma de ideia, e o que a mente conhece corresponde à ordem das afecções corporais segundo o atributo do pensamento. O paralelismo espinosano elimina, assim, qualquer dualismo substancial e reforça a unidade da natureza, mostrando que a causalidade divina se manifesta de maneira simultânea e correlata em todos os atributos conhecidos. A ordem causal que governa os corpos é a mesma que governa as ideias, pois ambas exprimem uma única e mesma potência infinita sob diferentes modos de inteligibilidade.

O paralelismo não significa uma correspondência ocasional entre eventos mentais e corporais, mas a identidade de uma mesma ordem causal concebida sob atributos distintos. Cada modo da extensão possui sua expressão correspondente no pensamento, não porque um produza o outro, mas porque ambos decorrem simultaneamente da mesma substância. Dessa forma, a unidade da causalidade divina preserva-se sem reduzir a diversidade dos atributos, permitindo compreender mente e corpo como expressões paralelas de uma única realidade.

A imanência, assim, não se limita à origem das coisas, mas designa o próprio modo pelo qual elas existem e operam. A realidade é divina não por participação em uma transcendência, mas porque tudo o que é se dá como expressão necessária da potência de Deus.

Neste quadro de necessidade e imanência, importa sublinhar que Deus age exclusivamente segundo as leis de sua própria natureza, sem qualquer constrangimento externo. Como afirma Espinosa: "Deus age somente segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém" (ESPINOSA, 1992, p. 131, EIP17). Longe de pressupor uma vontade livre entendida como poder de escolha indiferente, essa proposição indica que a atividade divina coincide integralmente com sua essência. Deus age porque sua natureza é necessariamente produtiva, de modo que a ordem dos efeitos decorre da mesma necessidade com que a substância existe.

A ação divina decorre da necessidade de sua essência. Não há em Deus faculdade distinta que possa suspender ou modificar a ordem das coisas; sua potência coincide com sua própria natureza. Consequentemente, o intelecto não deve ser concebido como uma instância separada da qual procederiam as essências e existências das coisas, mas como expressão da própria atividade divina. É nesse sentido que Espinosa afirma que "[...] o intelecto de Deus é causa da essência e da existência do nosso intelecto [...]" (ESPINOSA, 1992, p. 137, EIP17esc). O intelecto humano, enquanto modo finito do atributo pensamento, encontra-se submetido à mesma necessidade que rege toda a natureza. Nada existe ou opera fora da ordem causal que decorre da substância.

Essa necessidade não se restringe à relação entre Deus e os modos particulares, mas constitui a própria estrutura da ordem natural. Nenhuma coisa existe ou opera de maneira isolada ou contingente. Nesse sentido, Espinosa afirma que “uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada” (ESPINOSA, 1992, p. 146, EIP27). A determinação causal de cada modo decorre da necessidade da natureza divina e exclui qualquer forma de indeterminação absoluta.

Essa ordem necessária manifesta-se igualmente no encadeamento infinito das causas singulares. Como afirma Espinosa na proposição 28 da Parte I da *Ética*, nenhuma coisa singular pode existir nem ser determinada a agir sem ser determinada por outra coisa singular, a qual, por sua vez, é determinada por outra, e assim ao infinito. A causalidade divina não se exerce por intervenções pontuais sobre os seres particulares, mas exprime-se através dessa rede infinita de determinações recíprocas que constitui a própria ordem da natureza. A inteligibilidade do real não reside, portanto, na referência a finalidades externas ou a decisões arbitrárias, mas na compreensão desse encadeamento necessário das causas. Conhecer adequadamente uma coisa significa compreendê-la como momento singular dessa ordem causal infinita que exprime a potência da substância.

A produção dos modos não ocorre de maneira imediata e indiferenciada. Espinosa distingue diferentes níveis de expressão da causalidade divina, introduzindo a noção de modos infinitos. Conforme afirma na proposição 21 da Parte I da *Ética*, "tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo" (ESPINOSA, 1992, p. 140, EIP21). Os modos infinitos imediatos constituem as primeiras determinações produzidas diretamente pelos atributos divinos, enquanto os modos infinitos mediatos decorrem dessas determinações primeiras segundo a mesma ordem necessária da natureza.

A distinção entre modos infinitos imediatos e mediatos desempenha papel fundamental na arquitetura ontológica da *Ética*, pois permite compreender como a potência infinita da substância se exprime sem que haja ruptura entre o infinito e o finito. Os modos infinitos imediatos decorrem diretamente da natureza absoluta dos atributos divinos e exprimem a universalidade da ordem causal inscrita em cada atributo. Já os modos infinitos mediatos resultam dessas primeiras determinações e constituem desdobramentos da atividade divina segundo a mesma ordem causal.

Como observa Chauí, tanto os modos infinitos quanto os finitos são designados por Espinosa como *res naturales*, isto é, coisas naturais; entretanto, apenas os modos finitos são denominados *res particulares*, uma vez que os modos infinitos, embora possuam maneiras determinadas de existir e operar, não constituem particularidades finitas (CHAUI, 2016, p. 75). Essa distinção evidencia que os modos infinitos ocupam uma posição singular na estrutura da realidade: eles não são a substância, mas também não se confundem com os seres singulares que encontramos na experiência. Sua função consiste em exprimir, de maneira universal e necessária, a atividade dos atributos divinos, tornando inteligível a passagem da potência infinita da substância à multiplicidade ordenada dos modos finitos. Nessa perspectiva, os modos infinitos constituem o nível de universalidade através do qual a potência da substância se organiza antes de manifestar-se na multiplicidade das coisas singulares.

A causalidade divina não produz diretamente os seres singulares de maneira isolada; ela estrutura uma ordem infinita de relações na qual cada modo encontra seu lugar segundo a necessidade da natureza. Nesse sentido, a distinção entre modos infinitos imediatos e mediatos explicita o encadeamento necessário pelo qual a substância se exprime, preservando simultaneamente sua unidade e a diversidade dos modos que dela decorrem.

Essa distinção permite compreender que a passagem da substância infinita à multiplicidade dos seres singulares não implica qualquer ruptura ontológica ou intervenção externa. Entre Deus e os modos finitos não existe um vazio causal a ser preenchido por um ato

criador voluntário; há, ao contrário, uma continuidade necessária de determinações que se encadeiam segundo a potência imanente da própria substância. A causalidade divina manifesta-se, assim, como uma ordem produtiva interna ao ser, na qual cada efeito decorre de causas anteriores e remete, em última instância, à necessidade da natureza divina.

A dinâmica da causalidade imanente encontra sua formulação mais precisa quando Espinosa afirma: “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (ESPINOSA, 1992, p. 129, EIP26). A produção dos modos decorre da própria essência divina enquanto potência infinita. Deus é “causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (ESPINOSA, 1992, p. 137, EIP28). A natureza divina age por necessidade, e essa necessidade estrutura toda a realidade.

Compreender Deus como dinâmica da causalidade é reconhecer que o real constitui uma ordem necessária de determinações que decorrem da essência da substância única e infinita. A partir dessa compreensão, torna-se possível examinar mais diretamente a condição dos modos finitos e o modo pelo qual a necessidade estrutura sua existência e sua potência de agir.

2.3 A NECESSIDADE DOS MODOS: DETERMINAÇÃO IMANENTE

A necessidade ocupa lugar central na ontologia espinosana e exprime a própria positividade da essência. Espinosa afirma de modo inequívoco, “as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (ESPINOSA, 1992, p.156, EIP33), afastando qualquer hipótese de contingência ou de possibilidade alternativa na produção do real. A ordem da natureza decorre da própria essência divina enquanto causa imanente, de modo que cada coisa existe e opera como expressão necessária da potência infinita da substância, sem depender de uma vontade exterior ou de uma finalidade previamente estabelecida.

A infinitude, nesse contexto, designa a plenitude absoluta da essência divina. Espinosa esclarece, “ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação” (ESPINOSA, 1992, p. 101, EID6). A ausência de negação significa que a essência divina não está sujeita a qualquer limitação ou privação que possa restringir sua potência.

Nesse sentido, a leitura da imanência em Espinosa pode ser compreendida a partir da noção de expressão, na qual “é na ideia de expressão que o novo princípio de imanência se afirma. A expressão aparece como unidade do múltiplo, complicação do múltiplo e explicação do Uno. Deus se exprime ele mesmo no mundo” (DELEUZE, 2002, p. 120). Por essa razão, a

atividade produtiva de Deus coincide integralmente com sua própria natureza, de modo que a produção dos modos decorre necessariamente da plenitude infinita da substância.

Compreendida nessa perspectiva, a determinação constitui o próprio dinamismo da realidade. A necessidade não é um atributo acrescentado às coisas, mas a expressão da essência pela qual elas existem e operam. Nesse sentido, Espinosa afirma, “a potência de Deus é a sua própria essência” (ESPINOSA, 1992, p. 163, EIP34), indicando a identidade entre ser, potência e atividade na natureza divina. Como tudo o que existe decorre dessa potência infinita enquanto causa imanente, a ordem do real pode ser concebida como manifestação necessária da própria essência de Deus. A determinação dos modos exprime, assim, a maneira pela qual a potência divina se atualiza em formas singulares de existência, segundo o encadeamento causal que constitui a natureza.

A necessidade não elimina a singularidade dos seres. Cada modo exprime a potência da substância segundo uma determinação específica, constituída pelas relações que o definem e pelas causas que o produzem. A universalidade da ordem natural realiza-se, portanto, na diversidade concreta das existências singulares, sem que essa diversidade introduza qualquer contingência no real. A determinação não dissolve os indivíduos em uma universalidade abstrata. Ao contrário, é precisamente por serem determinados de maneira singular que os modos exprimem a potência divina sob formas concretas e únicas. A necessidade espinosana não uniformiza os seres, mas funda a diversidade das expressões da substância.

Assim, Deus é livre precisamente porque “[...] age somente pela necessidade de sua própria natureza [...]” (ESPINOSA, 1992, p. 132, EIP17Cor1), e não por constrangimento externo. Sua ação decorre de sua própria essência. Nessa perspectiva, não há separação entre ser, agir e conhecer em Deus, pois sua potência coincide integralmente com sua essência e com sua atividade.

A causalidade constitui a própria estrutura interna do real. É nesse sentido que Espinosa afirma, na proposição 7 da Parte II da *Ética*, que “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (ESPINOSA, 1992, p. 203, EIIP7). Essa proposição exprime o princípio do paralelismo, segundo o qual pensamento e extensão constituem diferentes expressões de uma mesma ordem causal e de uma única realidade substancial. A mesma necessidade que governa a produção dos corpos governa também a produção das ideias, pois ambas decorrem da potência da substância concebida sob atributos diversos.

Nada existe fora da substância que a determine ou limite. Tudo o que é e age o faz necessariamente como expressão da potência infinita da natureza divina. A necessidade designa, assim, o próprio encadeamento imanente das causas e dos efeitos que constitui a

realidade, no qual cada coisa existe e opera segundo a determinação de sua essência e das relações que mantém com as demais coisas.

Essa determinação decorre da relação dos modos com a substância e das relações que estabelecem entre si. Nenhuma coisa singular existe ou age por si mesma; cada modo é determinado por outros modos, que por sua vez são determinados por outros, segundo um encadeamento causal infinito. A necessidade manifesta-se tanto na dependência ontológica dos modos em relação à substância quanto na rede de relações causais pelas quais os seres singulares existem e operam na Natureza.

Disso decorre que compreender as causas que nos determinam significa reconhecer a necessidade como constitutiva do próprio ser. A determinação fundamenta a atividade, pois cada modo existe e opera segundo a potência que exprime. A ignorância das causas produz a ilusão do acaso; o conhecimento adequado, ao contrário, revela a ordem necessária que decorre da natureza divina.

A inteligibilidade do real depende dessa estrutura necessária. Se as coisas fossem contingentes ou produzidas arbitrariamente, o conhecimento adequado seria impossível. A ciência das coisas torna-se possível justamente porque a Natureza opera segundo uma ordem causal necessária e universalmente inteligível.

A necessidade constitui a própria condição de possibilidade do conhecimento. Se os acontecimentos dependessem do acaso ou de decisões arbitrárias, não haveria ordem estável a ser compreendida pela razão. O conhecimento adequado torna-se possível porque a estrutura do real é racionalmente inteligível e porque os efeitos decorrem necessariamente de suas causas.

A contingência pertence ao modo inadequado pelo qual os homens percebem as coisas. Quando as causas que produzem um acontecimento permanecem desconhecidas, este é imaginado como fortuito ou contingente. Os homens julgam contingentes os acontecimentos porque desconhecem as causas que os produzem. A imaginação apreende os efeitos de maneira fragmentária e desconexa, enquanto a razão os compreende como momentos de uma ordem causal necessária. O conhecimento adequado dissolve essa aparência ao revelar a inserção de cada coisa na ordem necessária da Natureza.

Nessa perspectiva, Espinosa rejeita a contingência e a noção tradicional de possível entendida como alternativa real ao que existe, posição desenvolvida especialmente no escólio da proposição 33 da Parte I da *Ética*. As coisas são consideradas possíveis apenas enquanto ignoramos as causas que determinam sua existência ou inexistência. Quando compreendidas adequadamente, revelam-se necessárias ou impossíveis, conforme decorram ou não da ordem

da natureza. O possível designa uma limitação do conhecimento humano e não uma propriedade objetiva das coisas.

A compreensão da causalidade imanente conduz ao reconhecimento de que nada, na Natureza, é contingente. Segundo o autor: “Na Natureza nada existe de contingente; antes de tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo” (ESPINOSA, 1992, p. 149, EIP29). Deus, enquanto causa imanente, não produz o mundo como algo distinto de si, mas é o fundamento necessário de tudo o que é.

Cada modo finito existe e age como determinação dessa potência infinita, participando da ordem e conexão que decorrem da natureza divina. A impossibilidade de que as coisas sejam diferentes do que são decorre diretamente da imutabilidade da potência divina. Nesse sentido, Espinosa afirma:

Tudo depende do poder de Deus. Portanto, para que as coisas pudessem ser diferentes do que são, deveria necessariamente a vontade de Deus ser também diferente; ora, a vontade de Deus não pode variar; por consequência, as coisas não podem ser diferentes do que são. (ESPINOSA, 1992, p. 162, EIP33esc2).

A determinação é o que torna possível compreender o real como sistema coerente, no qual essência e potência coincidem. Isso porque, em Espinosa, a essência de cada coisa é inseparável da potência pela qual ela existe e opera, de modo que existir, agir e produzir efeitos constituem expressões de uma mesma realidade. Desse modo, cada ser exprime sua essência na medida mesma em que exerce a potência que lhe é própria, segundo a determinação necessária da natureza divina.

Essa identidade entre essência e potência torna-se mais explícita na Parte III da *Ética*, quando Espinosa afirma que o esforço pelo qual cada coisa persevera no ser constitui sua própria essência atual. A determinação designa a forma singular pela qual sua potência se exprime na existência.

A necessidade se manifesta na existência e atividade dos modos. Cada ser persevera no existir segundo a potência que exprime e segundo as determinações que decorrem de sua natureza singular. A ação dos modos constitui a expressão concreta da ordem necessária da Natureza. É precisamente nesse contexto que o esforço de perseverar, adquire significado ontológico fundamental.

É nesse horizonte que se torna inteligível o esforço pelo qual cada ente singular persevera na existência. Na compreensão de que tudo decorre da necessidade da natureza divina, também a ação dos modos se inscreve nessa ordem imanente como afirmação determinada de sua própria essência. Assim, a dinâmica causal da substância conduz necessariamente à análise do princípio interno pelo qual cada ser preserva-se. Esse princípio,

que Espinosa denomina *conatus*, constitui a expressão singular da potência divina nos modos e abre o caminho para compreender a afirmação da vida.

3 CONATUS E AFIRMAÇÃO DA VIDA

3.1 DEFINIÇÃO E FUNÇÃO DO *CONATUS* NA ONTOLOGIA DE ESPINOSA

Após examinar a substância como causa imanente e a natureza necessária dos modos, impõe-se agora considerar o princípio interno pelo qual cada ente singular existe e age. Se tudo o que existe decorre da necessidade da natureza divina, importa compreender como essa necessidade se exprime no plano dos modos finitos, questão que conduz diretamente ao conceito de *conatus*, núcleo articulador da ontologia espinosana.

Na Parte III da *Ética*, dedicada à origem e natureza dos afetos, Espinosa introduz o princípio segundo o qual “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (ESPINOSA, 1992, p. 275, EIIP6). Esse esforço designa a própria essência da coisa enquanto potência de existir. Como o autor esclarece, “o esforço pelo qual toda a coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência actual dessa coisa” (ESPINOSA, 1992, p. 276, EIIP7).

O *conatus* revela a dimensão dinâmica da ontologia espinosana. A substância, cuja potência infinita se exprime necessariamente em infinitos modos, manifesta-se em cada ser singular como esforço de perseverança. Em cada modo, a existência apresenta-se como atividade pela qual a potência singular se afirma e procura conservar-se. Existir é perseverar; perseverar é afirmar a potência que constitui o próprio ser.

Desse modo, o exame do *conatus* aprofunda o que foi estabelecido acerca da causalidade imanente. Se esta foi analisada como estrutura necessária do real, o *conatus* exprime seu dinamismo interno no plano dos modos finitos. A partir desse princípio, torna-se possível compreender as variações da potência de agir, a constituição dos afetos e, posteriormente, as condições da atividade e da liberdade humana.

Espinosa esclarece ainda que a persistência no ser decorre da potência interna pela qual cada coisa afirma sua existência, independentemente de qualquer causalidade externa destinada a conservá-la. Com efeito, “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior” (ESPINOSA, 1992, p. 274, EIIP4). A conservação do ser constitui, portanto, a regra natural dos modos finitos, enquanto a destruição exige uma causa exterior. Assim, a perseverança não é exceção, mas condição constitutiva de cada coisa enquanto expressão determinada da potência divina.

No ser humano, essa dinâmica manifesta-se como variação da potência de agir. Na Parte III da *Ética*, ao investigar a origem e a natureza dos afetos, Espinosa define: “A alegria (*laetitia*) é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior; a tristeza (*tristitia*) é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor” (ESPINOSA, 1992, p. 332,

EIIIDA2-3). Alegria e tristeza não designam meros estados psicológicos, mas variações reais na potência de existir. Quando a potência aumenta, a essência afirma-se de modo mais pleno; quando diminui, a capacidade de agir é reduzida.

Essa oscilação é inseparável da relação entre mente e corpo, cuja ordem e conexão são paralelas. A mente acompanha as variações do corpo, pois "a Alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir do Corpo" (ESPINOSA, 1992, p. 280, EIIIP12). E inversamente: "Quando a Alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do Corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas" (ESPINOSA, 1992, p. 281, EIIIP13). O *conatus* manifesta-se, assim, como dinamismo contínuo de afirmação, pelo qual a potência de agir se esforça por conservar-se e ampliar-se, sendo modulada pelos encontros que aumentam ou diminuem a potência de agir do corpo.

Dessa forma, o *conatus* revela-se como princípio interno que estrutura a vida dos modos finitos e exprime, no plano singular, a mesma necessidade que governa a substância. A afirmação da vida é sua realização concreta: cada ser persevera porque é expressão da potência divina, e perseverar é atualizar essa potência sob forma finita. Cada coisa é aquilo que é, sendo sua identidade definida pelo grau determinado de potência que exprime segundo a necessidade da natureza divina. A ética espinosana emerge, assim, da própria ontologia, pois existir e agir coincidem com o esforço pelo qual cada coisa afirma sua essência.

Essa afirmação realiza-se sempre no interior da ordem comum da natureza. Se "[...] considerarmos somente a coisa e não as causas exteriores, nada podemos encontrar nela que a possa destruir" (ESPINOSA, 1992, p. 275, EIIIP5dem), segue-se que os modos finitos existem em permanente relação com outros modos, sendo constantemente afetados por eles. A perseverança no ser se dá no entrelaçamento causal que constitui a própria realidade. O *conatus* afirma-se nos encontros, nas composições e nas decomposições que caracterizam a vida dos modos.

Nesse contexto, Espinosa estabelece uma distinção entre agir e padecer:

Digo que somos activos (agimos), quando se produz em nós, ou fora de nós qualquer coisa que somos a causa adequada, isto é (pela definição precedente) quando se segue da nossa natureza, em nós ou fora de nós, qualquer coisa que pode ser conhecida claramente e distintamente apenas pela nossa natureza. Mas, ao contrário, digo que somos passivos (sofremos), quando em nós se produz qualquer coisa ou qualquer coisa se segue da nossa natureza, de que não somos senão a causa parcial. (ESPINOSA, 1992, p. 267, EIIID2).

A atividade corresponde à expressão adequada do *conatus*; a paixão, à determinação parcial por causas externas que diminuem ou limitam nossa potência. A diferença entre ação e

paixão não rompe com a necessidade, mas indica dois regimes distintos de realização do mesmo esforço de perseverar.

A afirmação de que o *conatus* é a essência atual de cada coisa deve ser compreendida no interior da estrutura ontológica estabelecida desde a Parte I da *Ética*. Espinosa afirma que “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (ESPINOSA, 1992, p. 143, EIP24). A essência divina, ao contrário, envolve necessariamente a existência e é absolutamente infinita em ato. Os modos, enquanto coisas produzidas por Deus, são expressões determinadas dessa potência, cuja essência não implica existência necessária, mas existência determinada.

Compreendem-se, assim, as coisas singulares: “Por coisas singulares, entendo as coisas que são finitas e têm existência determinada” (ESPINOSA, 1992, p. 198, EIID7). A singularidade não implica autonomia substancial, mas determinação modal. Cada coisa finita é uma modulação específica da potência divina. O *conatus*, nesse contexto, exprime, no plano da finitude, a mesma necessidade que define a substância. O esforço de perseverar não pertence exclusivamente ao corpo nem exclusivamente à mente, mas se exprime simultaneamente sob os atributos do pensamento e da extensão. O *conatus* é, portanto, afirmação paralela da potência modal, enquanto realidade corporal tanto quanto realidade ideativa.

No homem, essa essência afirmativa recebe um nome preciso; Espinosa define: “O desejo (*cupiditas*) é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada” (ESPINOSA, 1992, p. 331, EIIDA1). O desejo corresponde à própria essência humana considerada sob a forma de sua afirmação dinâmica na existência. O *conatus*, no ser humano, manifesta-se como esforço de perseverar no ser, determinado pelas afecções que modulam sua potência de agir.

Espinosa distingue, nesse contexto, a vontade, quando esse esforço é referido apenas à mente, e o apetite, quando é referido simultaneamente à mente e ao corpo. O desejo corresponde ao apetite acompanhado da consciência de si, exprimindo de modo singular a potência pela qual o homem busca conservar e afirmar sua existência. Assim, o desejo exprime a própria essência humana enquanto esforço de perseverar no ser e ampliar sua potência de existir.

Consolida-se, assim, a coerência interna do sistema: a potência infinita que constitui a essência de Deus (Parte I) exprime-se necessariamente nos modos finitos (Parte II) como graus determinados de existência, cuja essência atual é o esforço de perseverar (Parte III). O *conatus* aparece como tradução modal da potência divina, garantindo a continuidade ontológica entre substância e modos e preparando o terreno para a análise das paixões como variações dessa mesma potência sob o regime da causalidade inadequada.

Desse modo, compreender o *conatus* conduz necessariamente ao exame das paixões, pois é nelas que se manifesta, de maneira imediata, a oscilação da potência humana diante das causas externas. É a partir dessa dinâmica afetiva que se poderá compreender, no próximo momento, como o homem pode passar da condição passiva das paixões para formas mais ativas de existência, abrindo o caminho para a ação racional.

3.2 O CONATUS E O PAPEL DAS PAIXÕES

O *conatus* exprime a essência atual de cada ser enquanto esforço de perseverar no próprio ser. É nos afetos que esse esforço se manifesta concretamente na experiência humana. Espinosa define: "Por afecções, entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções" (ESPINOSA, 1992, p. 267EIIID2). As paixões surgem precisamente quando essas variações da potência decorrem de causas exteriores das quais não somos causa adequada.

As paixões integram a própria dinâmica pela qual o *conatus* se realiza na existência concreta e não devem ser compreendidas como imperfeições da natureza humana. No Prefácio da Parte III da *Ética*, Espinosa afirma que tratará dos afetos humanos como se tratasse de "linhas, de superfícies ou de volumes" (ESPINOSA, 1992, p. 265, EIIIpref), isto é, segundo a mesma necessidade que rege todos os fenômenos naturais. Enquanto modos finitos inseridos na ordem comum da natureza, os seres humanos encontram-se continuamente expostos à ação de causas exteriores, razão pela qual a vida afetiva constitui uma dimensão necessária de sua existência.

Os afetos constituem as próprias variações da potência por meio das quais o esforço de perseverança se exprime na experiência dos indivíduos. A teoria dos afetos ocupa, assim, posição central na *Ética*, pois permite compreender de que modo a essência singular de cada indivíduo se manifesta nos encontros que compõem sua vida. Alegria, tristeza e desejo são expressões da dinâmica ontológica da potência que caracteriza cada modo finito.

A teoria espinosana dos afetos estrutura-se a partir de uma progressão conceitual precisa: o *conatus* estabelece o princípio universal da perseverança no ser; no homem, esse esforço manifesta-se como desejo; e é nas variações da potência de agir, produzidas pelos encontros que afetam o corpo e a mente, que surgem os afetos fundamentais. É nesse contexto que Espinosa introduz a análise da alegria e da tristeza como variações da potência. Em conformidade com o paralelismo entre mente e corpo já estabelecido, toda modificação da potência de agir do corpo corresponde simultaneamente a uma modificação da potência de pensar da mente.

Essa dinâmica das variações afetivas encontra fundamento direto na própria estrutura da relação entre corpo e mente. Espinosa afirma que "Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso Corpo, a ideia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa Alma" (ESPINOSA, 1992, p. 278, EIIIP11). A variação afetiva corresponde, assim, à modificação real da potência do indivíduo enquanto unidade de corpo e mente.

Após estabelecer essa correspondência, Espinosa demonstra que a mente tende a imaginar e conservar aquilo que aumenta a potência de agir do corpo, ao mesmo tempo em que procura afastar ou evitar aquilo que a diminui. A dinâmica afetiva revela uma orientação fundamental do *conatus*: perseverar naquilo que favorece a existência e resistir ao que ameaça sua potência.

A imaginação possui a capacidade de conservar as imagens das coisas e de reativar, por meio delas, as variações afetivas anteriormente experimentadas. É nesse ponto que Espinosa introduz uma dimensão temporal da vida afetiva. A mente pode ser afetada pela lembrança de experiências passadas ou pela representação de acontecimentos futuros. Na proposição 18, afirma: "O homem experimenta pela imagem de uma coisa passada ou futura a mesma afeição de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente" (ESPINOSA, 1992, p. 286, EIIIP18).

Essa dinâmica torna-se evidente quando o filósofo mostra que a simples representação da conservação ou destruição dos objetos amados ou odiados pode produzir alegria ou tristeza. Assim, "aquele que imagina que aquilo que ama é destruído, ficará triste; se, ao contrário, imagina que aquilo que ama é conservado, alegrar-se-á" (ESPINOSA, 1992, p. 287, EIIIP19), ao passo que "aquele que imagina que aquilo que odeia é destruído alegrar-se-á" (ESPINOSA, 1992, p. 288, EIIIP20). Os afetos não dependem apenas da presença efetiva das coisas, mas também das imagens que a mente conserva e associa aos objetos de amor e de ódio.

Apesar da diversidade das imagens e representações que acompanham a experiência humana, Espinosa sustenta que todos os afetos podem ser reconduzidos a algumas formas fundamentais de variação da potência. É a partir dessa redução conceitual que se compreende a centralidade do desejo, da alegria e da tristeza na constituição da vida afetiva.

A primazia do desejo, da alegria e da tristeza decorre do fato de que eles exprimem diretamente as variações fundamentais da potência de existir. O desejo corresponde ao próprio *conatus* enquanto determinado a agir; a alegria exprime o aumento dessa potência; e a tristeza, sua diminuição. Todos os demais afetos analisados por Espinosa derivam dessas três formas originárias mediante diferentes combinações com as imagens e representações dos objetos que

os acompanham. Amor, ódio, esperança, medo e inveja constituem, assim, determinações particulares da dinâmica fundamental da potência.

As variações da potência de agir assumem formas diversas conforme a multiplicidade dos encontros que afetam os indivíduos. Por isso, os afetos diferenciam-se segundo os objetos que aumentam ou diminuem essa potência, como afirma Espinosa:

Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo, e, conseqüentemente, de todas as afecções que destas são compostas, como a flutuação da alma, ou que delas derivam, como o amor, o ódio, a esperança, o temor, etc., quantas as espécies de objectos pelos quais somos afetados. (ESPINOSA, 1992, p. 324, EIIIP56).

A multiplicidade dos afetos está diretamente relacionada à condição na qual os indivíduos se encontram enquanto partes da Natureza e continuamente expostos à ação de causas exteriores. Como o homem não é causa adequada da maior parte das afecções que o determinam, sua vida afetiva desenvolve-se frequentemente sob a forma da passividade. Nessa condição, os encontros que aumentam ou diminuem sua potência produzem oscilações constantes entre alegria e tristeza, sem que o indivíduo possua domínio efetivo sobre as causas que as originam. A experiência humana é, portanto, marcada por uma dependência inevitável em relação às circunstâncias externas e às imagens que delas se formam na mente.

É nesse contexto que se compreende o conceito espinosano de servidão. Longe de designar uma falha moral ou uma corrupção da natureza humana, a servidão refere-se à condição em que o indivíduo se encontra quando é conduzido predominantemente por paixões e ideias inadequadas. Como afirma Espinosa no Prefácio da Parte IV da *Ética*, o homem submetido aos afetos “não é senhor de si, mas depende da fortuna” (ESPINOSA, 1992, p. 355, EIVpref), pois sua capacidade de agir depende, em grande medida, das determinações que lhe advêm do exterior. Nessa situação, o *conatus* continua operando como esforço de perseverança no ser, porém sua expressão ocorre de maneira passiva, uma vez que a potência do indivíduo é continuamente afetada por causas que excedem sua capacidade de compreensão e controle.

A servidão não implica a ausência de potência, mas uma potência exercida de forma limitada e frequentemente subordinada à ação de fatores externos. Quanto mais o indivíduo é determinado por afetos passivos, mais sua existência oscila conforme a variabilidade dos encontros que experimenta. Em contrapartida, o aumento do conhecimento adequado permite compreender as causas dos afetos e reduzir progressivamente a dependência em relação às paixões. A passagem da servidão à atividade não significa a eliminação da vida afetiva, mas sua reorganização sob a orientação da razão, pela qual o indivíduo se torna cada vez mais causa adequada de suas ações.

A multiplicidade dos afetos exprime, assim, a variedade dos encontros que determinam a experiência dos modos finitos e evidencia a condição na qual o homem frequentemente se encontra submetido às determinações da imaginação.

Compreender essa estrutura é condição indispensável para investigar de que maneira o indivíduo pode orientar suas afecções de modo mais adequado, passando do regime das paixões para formas de atividade guiadas pela razão. Se o *conatus* exprime o esforço pelo qual cada ser persevera em sua existência, a ética espinosana consistirá precisamente em compreender como esse esforço pode realizar-se de maneira cada vez mais ativa, mediante a formação de ideias adequadas e o aumento da potência de agir. É justamente essa passagem da ação determinada pelas paixões à ação fundada no conhecimento adequado que permitirá examinar, no próximo momento, o fundamento da ética na filosofia de Bento de Espinosa.

3.3 DA AÇÃO RACIONAL AO FUNDAMENTO DA ÉTICA

A passagem do regime das paixões à ação racional constitui um dos problemas centrais da ética na filosofia de Bento de Espinosa. Para compreendê-la, é necessário considerar a condição na qual o homem se encontra quando submetido à força dos afetos. Espinosa demonstra que “a força de uma paixão qualquer, ou seja, de uma afecção, pode superar as outras ações do homem, ou seja a sua potência, de tal forma que a afecção permanece persistentemente aderente ao homem” (ESPINOSA, 1992, p. 365, EIVP6), evidenciando que, enquanto dominado por causas externas, o indivíduo permanece em estado de passividade.

Nessa condição, não basta à razão opor-se às paixões, pois, como afirma o filósofo, “uma afecção não pode ser refreada nem suprimida, senão por uma afecção contrária e mais forte que a afecção a refrear” (ESPINOSA, 1992, p. 365, EIVP7). A transição para a ação racional implica a produção de afetos ativos, fundados no conhecimento adequado, capazes de aumentar a potência de agir e reordenar a vida afetiva segundo a necessidade da razão.

Essa condição é definida por Espinosa como servidão humana, entendida como a incapacidade de governar e refrear os próprios afetos. No Prefácio da Parte IV da *Ética*, o filósofo afirma que “chamo servidão à humana impotência para governar e refrear as afecções”, acrescentando que o homem, enquanto submetido à determinação das causas exteriores, “sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si” (ESPINOSA, 1992, p. 355, EIVpref). A servidão não decorre de uma falha moral, mas da condição própria dos modos finitos, cuja potência é continuamente afetada pelas forças que atuam na ordem comum da natureza.

Marilena Chaui, nessa linha de pensamento, observa:

Submetida às forças das paixões, a finitude nos separa do todo da Natureza, nos põe isolados, indefesos, arrastados em direções contrárias. Agora qualquer coisa pode ser por acidente, causa ou efeito de qualquer outra. Agora, cada parte da Natureza encontrará sempre outras mais fortes e mais poderosas do que ela, contrárias a ela e capazes de destruí-la. (CHAUI, 2016, p. 382).

A ética espinosana funda-se na compreensão das paixões e na produção de condições que favoreçam o aumento da potência de agir. Como os afetos decorrem das relações que os indivíduos estabelecem com as causas exteriores, a transformação da vida ética exige a compreensão dessas determinações. O conhecimento das causas exprime-se na formação de ideias adequadas e de afetos ativos, pelos quais a potência de agir se fortalece e a atividade do indivíduo se afirma de modo mais pleno.

Nesse processo, a razão desempenha papel decisivo. Quanto mais o homem compreende a ordem necessária da Natureza e as causas que determinam sua existência, mais sua ação decorre de sua própria natureza e menos permanece submetido às determinações externas. O aumento da potência de agir corresponde, assim, ao fortalecimento da atividade do indivíduo, que passa a participar de modo mais adequado da ordem causal da qual faz parte.

A liberdade constitui a expressão mais elevada desse movimento. Em Espinosa, ela se realiza no conhecimento adequado da necessidade que governa todas as coisas e na capacidade de agir segundo essa compreensão. O homem livre não se coloca fora da ordem natural nem rompe com a necessidade; sua liberdade consiste em agir de acordo com a natureza que compreende. Nessa condição, a potência de agir se afirma de modo mais pleno, e a vida ética torna-se inseparável do exercício da razão.

A razão deve ser compreendida como a própria atividade pela qual o homem passa a agir segundo a necessidade de sua natureza, reconhecendo que ele próprio e as causas exteriores integram a mesma ordem necessária da Natureza. Nesse sentido, Espinosa afirma que “agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade” (ESPINOSA, 1992, p. 380, EIVP24). Isso indica que a virtude coincide com o exercício efetivo da potência de agir e permite compreender que a racionalidade reorganiza a dinâmica afetiva a partir de ideias, pelas quais o indivíduo se torna causa mais adequada de suas próprias ações.

Nesse horizonte, a relação entre utilidade e potência torna-se clara: “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil” (ESPINOSA, 1992, p. 359, EIVD1). Isso significa que o critério da ação racional decorre do conhecimento das condições que favorecem sua própria conservação. Quanto mais o homem é conduzido pela razão, mais ele busca o que aumenta sua potência de agir, pela própria necessidade de sua essência. À medida que a mente

compreende adequadamente as causas de seus afetos, estes podem deixar de ser vividos passivamente e integrar uma dinâmica na qual o indivíduo participa ativamente da determinação de seus próprios estados.

Desse modo, a passagem à razão transforma a vida afetiva em um sistema mais estável e coerente com a própria natureza do indivíduo. Ao tornar-se capaz de compreender as causas de seus afetos, o homem reduz sua passividade e aumenta sua potência de agir, aproximando-se de uma forma de existência na qual suas ações decorrem mais de si mesmo do que da fortuna. É nesse aprofundamento da atividade que se delineia o fundamento propriamente ético da filosofia espinosana, entendido como a afirmação da vida segundo a necessidade da razão.

Nesse sentido, Espinosa afirma que:

Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente. (ESPINOSA, 1992, p. 378, EIVP20).

A virtude é a expressão efetiva da potência pela qual cada ser persevera na existência. Ela designa o grau de atividade com que o indivíduo realiza sua própria essência e produz ações que decorrem de sua natureza. A impotência exprime a diminuição dessa potência e a predominância das determinações externas sobre sua capacidade de agir.

Com efeito, é a própria razão que determina o campo da utilidade, na medida em que orienta o indivíduo para o conhecimento, pois, como estabelece o filósofo, “tudo aquilo que nos esforçamos pela Razão, não é outra coisa que conhecer; e a Alma, na medida em que usa a razão, não julga que nenhuma outra coisa lhe seja útil, senão aquela que conduz ao conhecimento” (ESPINOSA, 1992, p. 381, EIVP26). Assim, agir segundo a razão significa orientar o *conatus* por ideias adequadas, pelas quais o indivíduo passa a reconhecer como útil aquilo que aumenta sua potência de existir por meio do conhecimento.

A identificação entre razão e conhecimento permite compreender o critério pelo qual o útil deve ser avaliado. Conhecer é ao mesmo tempo o modo pelo qual o indivíduo se torna causa mais adequada de suas ações e a condição interna da atividade. A razão, enquanto conhecimento, orienta a escolha do que é útil e transforma a própria estrutura da vida afetiva, na medida em que substitui a determinação por causas externas por uma compreensão das causas que aumentam a potência de agir.

Com essa identificação entre razão e conhecimento, Espinosa ressalta o critério pelo qual o útil deve ser avaliado, deslocando-o do plano da experiência imediata para o da inteligibilidade. Nesse sentido, afirma que “não sabemos ao certo que nada seja bom ou mau, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender, ou que pode impedir que

compreendamos” (ESPINOSA, 1992, p. 382, EIVP27). Isso implica que o valor das coisas não reside nelas mesmas, mas na relação que mantêm com a potência de conhecer do indivíduo. O bem deixa de ser uma qualidade atribuída aos objetos e passa a designar aquilo que favorece o exercício da razão.

Esse entendimento articula-se ao núcleo do sistema espinosano, ao determinar o conteúdo do próprio conhecimento racional. Espinosa afirma que “o bem supremo da Alma é conhecimento de Deus, e a suprema virtude da Alma é conhecer a Deus” (ESPINOSA, 1992, p. 383, EIVP28), estabelecendo que a atividade racional encontra seu ápice no conhecimento da substância infinita. O conhecimento de Deus aparece como a realização mais plena da potência de pensar, na medida em que permite compreender as coisas singulares como expressões necessárias da natureza divina. Assim, a razão, ao orientar o indivíduo para o conhecimento, conduz necessariamente à apreensão da ordem comum dessa natureza, da qual é parte.

Espinosa explicita a condição ontológica que torna possível essa orientação do conhecimento ao estabelecer que “uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode favorecer nem entravar o nosso poder de agir, e, de uma maneira geral, nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós, a não ser que tenha algo de comum conosco” (ESPINOSA, 1992, p. 383, EIVP29). O critério do útil encontra seu fundamento na noção de comunidade de natureza, ou seja, somente aquilo que convém à nossa essência pode afetar nossa potência de agir. O conhecimento adequado determina o que deve ser buscado e permite discernir as relações de conveniência que estruturam a realidade, orientando o indivíduo para aquilo que efetivamente contribui para o aumento de sua potência.

Espinosa demonstra o alcance dessa comunidade de natureza no plano das relações humanas, ao afirmar que “na medida em que os homens vivem sob a direção da Razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza” (ESPINOSA, 1992, p. 388, EIVP35). A razão orienta o indivíduo e revela que aquilo que é verdadeiramente útil a um homem não pode entrar em contradição com o que é útil a outro, desde que ambos sejam conduzidos pela razão. A conveniência constitui uma expressão necessária da própria natureza humana, na medida em que esta se define como potência de agir e de conhecer.

Nas palavras de Chauí:

A razão nada postula contra a Natureza, não só porque tudo o que se segue da potência infinita de Deus ou Natureza é necessário e inteligível, mas também porque a razão é constitutiva do modo do pensamento, isso é, da mente humana, de maneira que, se postulasse

algo contra Natureza, postularia contra si mesma, o que é absurdo. (CHAUI, 2016, p. 423).

A passagem evidencia que a razão é uma expressão da própria ordem natural e participa da mesma necessidade que governa todas as coisas. O conhecimento racional exprime a inteligibilidade da Natureza e das relações causais que a constituem. A compreensão adequada dessas determinações fortalece a potência de agir, afirma a atividade do indivíduo e amplia sua capacidade de produzir ações que decorrem de sua própria natureza.

O conhecimento adequado permite ao indivíduo discernir o que lhe convém e evidencia que sua potência se realiza mais plenamente na relação com outros que partilham dessa orientação racional. A utilidade, compreendida sob a perspectiva da razão, adquire uma dimensão comum, na qual o aumento da potência de um indivíduo se articula com o aumento da potência dos outros. A ética espinosana revela, assim, que a realização da essência humana se dá na constituição de um plano de relações no qual os indivíduos, enquanto conduzidos pela razão, compõem suas potências segundo uma ordem comum.

Essa convergência entre os homens, fundada na razão, exprime uma identidade mais profunda no plano da essência. É nesse sentido que Espinosa afirma que “o bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente alegrar-se com ele” (ESPINOSA, 1992, p. 391, EIVP36), evidenciando que a atividade racional implica uma extensão necessária do útil ao outro. Aquilo que o indivíduo reconhece como verdadeiramente útil (que aumenta sua potência de agir) decorre da própria estrutura da razão, que é comum a todos. A virtude, enquanto expressão da potência de agir sob a condução da razão, conduz a uma forma de relação na qual o bem de um implica o bem dos outros.

A dimensão comum da razão é demonstrada por Espinosa quando afirma que “o bem que cada um dos que seguem a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens e, tanto mais, quanto maior for o conhecimento que tem de Deus” (ESPINOSA, 1992, p. 391-392, EIVP37). O conhecimento de Deus, entendido como conhecimento da ordem necessária da natureza, amplia a compreensão daquilo que convém à essência humana e reforça a tendência à comunicação do útil. Quanto mais o indivíduo conhece, mais reconhece que sua própria potência está implicada na potência dos outros, e que a realização de sua essência depende dessas relações.

A ética espinosana parte da análise da potência individual e conduz necessariamente à constituição de um plano comum de existência. A razão funda uma ordem de convivência baseada na composição das potências singulares e na utilidade recíproca entre os homens. A

vida comum exprime, desse modo, a atividade racional enquanto princípio de fortalecimento da potência humana.

Nesse contexto, Bento de Espinosa reforça o critério pelo qual essa organização deve ser compreendida, ao afirmar que “o que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, o que faz com que os homens vivam de acordo, é útil, e inversamente, é mau o que traz a discórdia à Cidade” (ESPINOSA, 1992, p. 398, EIVP40). O útil deixa, assim, de ser pensado apenas em relação à conservação individual e passa a ser determinado em função daquilo que favorece a convivência e a composição das potências no plano coletivo. A razão revela que aquilo que aumenta a potência de agir de um indivíduo, quando adequadamente compreendido, integra a constituição de uma vida comum e contribui para sua estabilidade e fortalecimento.

O autor apresenta a relação entre razão e afetos, ao afirmar que “a todas as ações às quais somos determinados por uma afecção, que é uma paixão, podemos ser determinados pela Razão, independentemente dessa afecção” (ESPINOSA, 1992, p. 415, EIVP59). A razão constitui um princípio de determinação fundado em ideias adequadas e na compreensão das causas. A ação deixa de decorrer predominantemente das afecções passivas e passa a expressar a atividade própria do indivíduo. A potência de agir realiza-se de modo mais pleno à medida que a conduta se organiza segundo o conhecimento adequado, fortalecendo a capacidade de o homem produzir ações que decorrem de sua própria natureza.

A constituição da vida comum está intrinsecamente conectada à determinação racional das ações. A convergência entre os homens funda-se na compreensão adequada do que lhes é útil e na capacidade de agir segundo a razão. A vida coletiva exprime, desse modo, a composição das potências singulares sob a orientação de ideias adequadas, tornando possível uma ordem comum mais estável e coerente com a natureza humana.

A ética espinosana revela que a potência comum resulta da reorganização da vida afetiva sob a condução da razão, pela qual os indivíduos se tornam capazes de agir de modo mais livre. Como observa Chauí: “Não é por serem justos, confiáveis e honestos que os homens seguem a razão, mas, porque a exercem são virtuosos nas relações com os outros” (CHAUI, 2016, p. 425). A virtude exprime a própria atividade racional em ato. Justiça, confiança e honestidade derivam da potência da razão enquanto princípio de organização das relações humanas e de fortalecimento da vida comum.

Espinosa rompe com a concepção de que a liberdade seja independência absoluta ou ausência de vínculos. Com efeito, afirma que “o homem que é conduzido pela Razão é mais livre na Cidade, onde vive segundo as leis comuns, do que na solidão onde obedece só a si mesmo” (ESPINOSA, 1992, p. 428, EIVP78). Nesse sentido, a liberdade consiste na inserção

na ordem comum que favorece o exercício da razão. As leis constituem condições pelas quais os indivíduos podem agir de maneira mais adequada, na medida em que organizam a convivência segundo aquilo que a razão faz comum a todos. A Cidade aparece, assim, como espaço privilegiado de realização da liberdade, pois oferece condições mais favoráveis para que os indivíduos perseverem no ser sob a condução da razão. A liberdade revela-se inseparável da vida comum e da participação em uma ordem que possibilita a realização da própria natureza humana. A liberdade realiza-se na atividade pela qual o indivíduo age segundo a compreensão adequada da necessidade que constitui a ordem da Natureza.

A análise desenvolvida ao longo deste item permitiu evidenciar que a ética de Bento de Espinosa se constitui como um desdobramento necessário no plano da existência dos modos finitos. Partindo do *conatus* como essência atual de cada coisa, passando pela dinâmica dos afetos e pela condição de servidão que caracteriza o homem enquanto determinado por causas exteriores, foi possível mostrar que a passagem à razão implica sua reordenação segundo o conhecimento adequado. A razão, ao orientar o indivíduo para aquilo que lhe é verdadeiramente útil, conduz à constituição de uma vida comum fundada na conveniência de natureza, na qual os homens, ao agirem segundo ideias adequadas, convergem na produção de uma potência compartilhada.

É a partir dessa reconfiguração da relação entre necessidade, razão e vida comum que se impõe examinar mais detidamente o conceito de liberdade. Se, por um lado, Espinosa recusa a ideia de livre-arbítrio entendido como indeterminação da vontade, por outro, afirma uma forma de liberdade que se identifica com a própria potência de agir enquanto determinada por causas adequadas. Surge, então, o problema que orientará o próximo capítulo: em que medida a liberdade deve ser compreendida como conhecimento da necessidade ou como forma de autodeterminação? Essa investigação permitirá aprofundar o sentido da atividade racional e esclarecer de que modo o homem pode tornar-se, no interior da ordem necessária da natureza, efetivamente livre.

4 LIBERDADE, NECESSIDADE E AUTODETERMINAÇÃO

4.1 POTÊNCIA DO INTELLECTO TRANSFORMAÇÃO DA VIDA AFETIVA

Os capítulos anteriores evidenciaram que a vida humana se desenvolve no interior da ordem necessária da Natureza e que a passagem da servidão à atividade depende da produção de ideias adequadas e do aumento da potência de agir. Torna-se necessário investigar agora de que modo o intelecto pode atuar sobre os afetos e em que consiste a liberdade no interior da filosofia de Bento de Espinosa.

Este subcapítulo aprofunda a compreensão do estatuto da liberdade à luz da potência do intelecto. Se a servidão exprime a condição na qual o homem é determinado pelas paixões, a atividade racional indica a possibilidade de uma transformação dessa condição, na medida em que o conhecimento adequado permite compreender e ordenar os afetos segundo a necessidade da natureza. A superação das paixões consiste na produção de afetos ativos que decorrem da própria potência de pensar. A liberdade surge como efeito de uma atividade intelectual que não se opõe à necessidade, mas a exprime sob a forma de compreensão.

A compreensão da liberdade humana em Espinosa também exige que se considere o caráter singular da experiência de cada indivíduo. Bennett (1984) observa que as noções gerais formadas a partir da experiência sensível não possuem o mesmo conteúdo para todos, pois cada mente as constitui de acordo com aquilo que seu corpo experimentou com maior frequência e com aquilo que imagina ou recorda com maior facilidade. Desse modo, a noção de “homem” produzida pela experiência ordinária não pode servir como fundamento suficiente para uma compreensão rigorosa da liberdade humana. A questão torna-se particularmente relevante porque, embora Espinosa desenvolva na *Ética* uma teoria da liberdade e da servidão humanas, ele não redefine o conceito de “homem” para sustentar essa análise. Sua filosofia desloca, portanto, o problema da liberdade de uma concepção abstrata e universal do ser humano para a compreensão das determinações concretas que constituem cada indivíduo (BENNETT, 1984, p.40).

Essa passagem das noções gerais constituídas pela experiência para formas de conhecimento fundadas na razão é decisiva para compreender a liberdade em Espinosa. Bennett (1984) destaca que a crítica às noções universais derivadas dos sentidos não conduz a uma rejeição de toda forma de universalidade, mas abre espaço para aquilo que denomina “universalidade racional”. Enquanto as noções formadas pela experiência variam de acordo com a constituição e a história de cada corpo, o conhecimento racional permite apreender aquilo que é comum aos indivíduos de maneira adequada. A liberdade, nesse contexto, não pode ser

entendida como uma propriedade abstratamente atribuída ao ser humano, mas como uma possibilidade que se realiza na medida em que o indivíduo compreende as causas que necessariamente determinam sua existência. Assim, a passagem da imaginação à razão não elimina as determinações que constituem o indivíduo; ela modifica sua relação com elas, tornando possível uma atividade cada vez mais adequada à sua própria natureza (BENNETT, 1984, p.40).

Espinosa se propõe a examinar o poder do intelecto e suas implicações para a vida humana, como afirma no prefácio da Parte V, trata da “[...] potência da Razão, mostrando o que pode a razão contra as afecções [...]” (ESPINOSA, 1992, p. 443, EVpref). A análise da liberdade desloca-se para o interior da própria dinâmica do conhecimento, adentrando no problema central deste capítulo: em que medida a liberdade se define como conhecimento da necessidade e qual o espaço reservado à autodeterminação.

Nesse contexto, a noção de autodeterminação pode ser compreendida, em diálogo com Matthew J. Kisner, não como independência em relação à causalidade, mas como uma questão de grau. Para o autor, a liberdade espinosana envolve diferentes graus de autodeterminação, determinados pela medida em que o indivíduo produz seus efeitos em relação às demais causas que participam de sua determinação. Assim, quanto mais uma ação decorre da própria potência do indivíduo, em consonância com suas próprias razões e determinações internas, maior é seu grau de autodeterminação. A autodeterminação não significa, portanto, ausência de causas externas, mas uma maior participação do próprio indivíduo na produção de seus efeitos (KISNER, 2011, p. 33-34).

A investigação acerca da liberdade exige considerar o modo pelo qual o intelecto pode exercer um poder efetivo sobre os afetos. Embora a mente humana esteja necessariamente implicada na ordem das afecções que determinam o corpo, sua natureza não se reduz à passividade. A mente possui a capacidade de formar ideias adequadas e, por meio delas, compreender as causas que a afetam. É nessa potência de conhecer que se funda a possibilidade de uma vida mais ativa e livre.

É nesse sentido que o filósofo demonstra que o conhecimento das causas exerce um papel decisivo na transformação da vida afetiva. Na medida em que um afeto é compreendido, ele deixa de ser experimentado como uma paixão puramente passiva e passa a integrar a ordem da atividade da mente. Espinosa indica que a potência dos afetos pode ser reorganizada pelo conhecimento adequado, que introduz uma nova forma de determinação pela qual a mente passa a compreender as causas que a afetam e a ordenar suas afecções segundo a razão.

Essa transformação encontra sua formulação mais clara quando Espinosa afirma que “uma afecção, que é uma paixão, deixa de ser paixão no momento que dela formamos uma ideia clara e distinta” (ESPINOSA, 1992, p. 448, EVP3). O autor apresenta, então, a mudança do conteúdo afetivo no seu estatuto causal: o que antes era determinado por causas exteriores passa a ser compreendido a partir de sua necessidade, tornando-se, assim, expressão da própria potência da mente.

A potência do intelecto manifesta-se como capacidade de transformar a servidão em atividade por meio da sua compreensão. A liberdade é sua forma mais elevada de expressão, na qual o indivíduo age segundo aquilo que conhece. Com isso, torna-se possível compreender como o aumento do conhecimento implica um aumento da potência de agir e, conseqüentemente, uma forma mais plena de liberdade, na qual o homem se torna causa de si na medida em que compreende as causas que o determinam.

Para Espinosa, “na medida em que a Alma conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as afecções, por outras palavras, sofre menos por parte delas” (ESPINOSA, 1992, p. 451, EVP6). É nesse sentido que o autor atribui ao conhecimento das causas um papel decisivo na transformação da vida afetiva. Quando as afecções são compreendidas em sua necessidade, sua potência passional é reduzida, pois passam a ser concebidas segundo a ordem racional que as determina. O conhecimento adequado integra os afetos na inteligibilidade da Natureza e os submete à atividade própria da mente. A partir dessa formulação torna-se claro que o exercício intelectual é um processo necessário, interno e comum a todos os seres humanos que não se deixam mais guiar pelas emoções.

Assim, é necessária uma ordenação de nossas ações por meio da inteligência:

Durante o tempo em que nós não somos dominados pelas afecções que são contrárias à nossa natureza, durante esse mesmo tempo nós temos o poder de ordenar e encadear as afecções do nosso Corpo segundo a ordem relativa à inteligência. (ESPINOSA, 1992, p. 454, EVP10).

Espinosa apresenta, então, uma via para a ordenação racional dos afetos por meio do conhecimento adequado de suas causas. Quando esse conhecimento não se realiza, o indivíduo permanece submetido às determinações das paixões e tende a conceber suas ações como expressão de uma vontade autônoma. A consciência dos próprios desejos não elimina a necessidade que os produz, e a ignorância das causas que determinam a ação sustenta a ilusão de que o homem é livre por si mesmo.

Esse processo implica uma distinção fundamental entre o conhecimento que resulta da imaginação e aquele que decorre do intelecto. Enquanto a imaginação apreende as coisas de modo fragmentado e segundo a ordem dos encontros contingentes, o conhecimento adequado

compreende as coisas segundo a necessidade da natureza. Assim, ao ordenar e encadear as afecções conforme a ordem da inteligência, a mente deixa de ser conduzida pela sucessão fortuita das imagens e passa a situar cada afeto no interior de uma cadeia causal inteligível. A potência do intelecto consiste em substituir a ordem passiva da experiência pela ordem ativa da compreensão.

A potência da mente manifesta-se, assim, na capacidade de produzir uma unidade no interior da diversidade das afecções, transformando a passividade em atividade por meio da compreensão. É nesse movimento que se delineia a passagem da imaginação ao conhecimento adequado, condição fundamental para a constituição dos afetos ativos. As afecções, quando compreendidas, deixam de oscilar segundo a instabilidade dos encontros e passam a integrar uma estrutura mais constante, na qual a mente se reconhece como parte da ordem necessária da natureza. Essa reorganização da vida afetiva amplia a potência de agir e prepara as condições pelas quais a liberdade pode realizar-se.

Sendo assim, os afetos de amor e ódio podem ser compreendidos como expressões de um conhecimento inadequado das causas que determinam a vida afetiva. Enquanto paixões, eles decorrem da dependência em relação às coisas exteriores e das variações que estas produzem na potência de agir do indivíduo. Como observa Marilena Chaui, "amor e ódio são alegria e tristeza conjuntamente à ideia de uma coisa externa, pois somos causa parcial ou inadequada do afeto, e essa dependência com relação à coisa externa é a causa dos afetos passivos e da flutuação do ânimo" (CHAUI, 2016, p. 54). A análise evidencia que a passividade não reside nos afetos em si mesmos, mas na maneira pela qual são produzidos, isto é, pela dependência de causas exteriores que não são adequadamente compreendidas. O conhecimento adequado dessas causas constitui, por isso, uma condição fundamental para a transformação da vida afetiva e para o aumento da potência de agir.

Desse modo, o exercício do intelecto conduz a uma soberania progressiva, entendida como a capacidade de agir segundo a própria natureza. Quanto mais a mente compreende, mais suas ações decorrem de si mesma, isto é, de ideias adequadas que exprimem sua potência de pensar. A ilusão de liberdade, fundada na ignorância das causas, cede lugar à liberdade efetiva, que coincide com o conhecimento da necessidade. A ética espinosana revela que a transformação da relação com as paixões, agora orientada pela atividade do intelecto, pode conduzir à liberdade, na medida em que amplia a potência de agir e permite ao indivíduo tornar-se causa mais adequada de suas próprias ações.

A reordenação da vida afetiva segundo a inteligência reduz a passividade e produz uma forma específica de afeto que decorre diretamente da atividade da mente. Trata-se da alegria

ativa. Espinosa define a alegria como “a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” (ESPINOSA, 1992, p. 332, EIIIDA2). Quando essa variação da potência resulta do conhecimento adequado das causas, a alegria deixa de constituir uma paixão e passa a exprimir a própria atividade da mente. A alegria ativa nasce da compreensão das causas e manifesta a potência do intelecto em seu exercício efetivo. Quanto mais a mente conhece, mais afirma sua capacidade de agir, produzindo afetos que decorrem de sua própria natureza enquanto potência de pensar.

Ao compreender as coisas sob a forma da necessidade, a mente experimenta um aumento de potência que não está sujeito às oscilações da imaginação. A ordem da inteligência introduz uma forma de estabilidade afetiva na qual o indivíduo passa a encontrar em si mesmo a fonte de sua atividade. A alegria que decorre do conhecimento é mais constante e mais plena, pois se funda naquilo que a mente produz enquanto compreende.

É a partir dessa compreensão que Chaui formula:

A afecção corporal não desaparecerá, mas o afeto não terá a coisa externa como sua causa e sim nossa própria mente. Ligar um afeto a outros pensamentos é, pois, passar da causa externa à causa interna encontrando em nós mesmos sua causa: somos nós e não algo externo ou alguém exterior a causa do afeto experimentado por eles. Trata-se, portanto, de mudar a conexão: em lugar de conectar o afeto de amor e ódio à ideia de causa externa, a mente pode conectá-los à ideia de uma causa interna para que sejam destruídos como paixões do ânimo. (CHAUÍ, 2016. P 541).

A análise evidencia que a compreensão adequada das causas constitui o princípio pelo qual a vida afetiva é ordenada segundo a atividade da mente. Os afetos tornam-se inteligíveis na medida em que são concebidos na ordem necessária da Natureza e integrados ao conhecimento de suas causas. A potência do intelecto afirma-se como capacidade de produzir essa ordem inteligível, pela qual a mente exprime sua própria natureza enquanto potência de pensar. O conhecimento adequado realiza, assim, a atividade própria da mente e amplia sua potência de agir.

O percurso desenvolvido neste subitem permitiu evidenciar que, na filosofia de Bento de Espinosa, a liberdade alia-se à necessidade e coincide com sua compreensão. A partir da análise da potência do intelecto, tornou-se possível mostrar que a superação da servidão se dá pela transformação das paixões e de sua dinâmica por meio do conhecimento adequado. Nesse processo, a mente deixa de ser determinada de modo passivo pelas causas exteriores e passa a agir segundo ideias que exprimem sua própria natureza, constituindo-se como causa mais adequada.

A atividade da mente manifesta-se na ordenação dos afetos segundo o conhecimento adequado e na produção de uma alegria que nasce do próprio exercício do intelecto. A liberdade

exprime-se nessa atividade, pela qual o indivíduo afirma sua potência de agir e se torna causa de suas ações ao compreender a necessidade que o constitui.

É a partir dessa compreensão que se torna possível aprofundar o sentido propriamente ético da liberdade. A liberdade define-se como conhecimento da necessidade e realiza-se na atividade pela qual o indivíduo orienta suas ações segundo a razão. Sua expressão ultrapassa o plano estritamente individual e alcança as relações que os homens estabelecem entre si. É essa articulação entre liberdade, ética e vida comum que será desenvolvida no próximo item.

4.2 ÉTICA E LIBERDADE EM ESPINOSA

A compreensão da liberdade como atividade fundada no conhecimento da necessidade conduz à investigação de sua dimensão propriamente ética. Na filosofia de Bento de Espinosa, a liberdade se realiza na forma pela qual o indivíduo orienta suas ações no interior da ordem comum da natureza. O exercício da razão transforma a relação do homem com seus afetos e determina os modos de agir pelos quais sua potência de existir se afirma na vida concreta.

Nesse sentido, a ética espinosana se apresenta como a própria expressão da atividade do indivíduo enquanto ser racional. Agir eticamente significa agir segundo a compreensão daquilo que convém à própria natureza, isto é, segundo aquilo que aumenta a potência de agir. A liberdade, enquanto conhecimento da necessidade, traduz-se em uma forma de vida na qual o indivíduo se torna capaz de orientar racionalmente suas ações, constituindo-se como causa mais ativa no interior das relações que estabelece.

É nesse contexto que Espinosa introduz o terceiro gênero de conhecimento, que se distingue do conhecimento racional por apreender as coisas singulares diretamente a partir de sua relação necessária com Deus ou Natureza. Trata-se da forma mais elevada de conhecimento, pela qual a mente compreende a realidade sob o aspecto da eternidade e alcança a máxima expressão de sua potência cognitiva. Nesse sentido, afirma que "o esforço supremo da Alma e a sua suprema virtude é compreender as coisas pelo terceiro gênero do conhecimento" (ESPINOSA, 1992, p. 466, EVP25).

O segundo gênero de conhecimento, fundado na razão, constitui-se por meio das noções comuns e das propriedades das coisas adequadamente concebidas. Já o terceiro gênero, a ciência intuitiva, distingue-se por conhecer as coisas singulares a partir da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus, alcançando, por essa via, o conhecimento adequado da essência das coisas. Embora razão e ciência intuitiva compartilhem a condição de conhecimento adequado, não constituem etapas homogêneas de um mesmo processo epistemológico. A primeira opera por meio das noções comuns e de relações necessárias entre

as coisas, enquanto a segunda apreende diretamente a essência singular em sua relação com Deus. Nesse sentido, a investigação da liberdade na Parte IV deverá considerar se sua realização prática requer necessariamente o conhecimento próprio do terceiro gênero desenvolvido na Parte V ou se a atividade racional já constitui uma forma suficiente de liberdade.

Compreender constitui o próprio exercício da virtude. A ética espinosana funda-se na identificação entre conhecimento e atividade, na medida em que o indivíduo se torna tanto mais virtuoso quanto mais compreende a ordem necessária da natureza e a si mesmo como parte dessa ordem. Nesse sentido, Marilena Chaui observa que: "Agir incondicionalmente por virtude é agir, viver e conservar seu ser exercendo a razão, porém, cabe indagar: por que a busca do útil próprio é o fundamento da ação? Porque o fundamento da virtude é o desejo" (CHAUÍ, 2016, p. 430). A análise evidencia que a virtude não constitui uma exigência exterior imposta ao indivíduo, mas exprime a própria dinâmica pela qual sua potência se afirma. O conhecimento adequado realiza essa potência ao orientar o desejo segundo a compreensão das causas, integrando a atividade racional ao esforço de perseverar no ser.

A virtude se mede pela intensidade da potência de agir que o indivíduo é capaz de realizar, e o conhecimento do terceiro gênero, ao permitir apreender as coisas sob a perspectiva da eternidade, conduz a uma forma de vida na qual agir e compreender coincidem. A liberdade é a própria realização prática da potência do intelecto.

A ética espinosana funda-se na liberdade entendida como atividade racional. Na medida em que o indivíduo compreende as causas que o determinam e orienta suas ações segundo a razão, sua potência de agir se afirma de modo mais pleno. A virtude exprime essa atividade e constitui a realização concreta da liberdade no interior da existência.

A alegria, que nasce do conhecimento adequado, exprime a própria atividade do intelecto enquanto compreende as coisas sob a perspectiva da eternidade. A ética indica que a realização da liberdade implica uma transformação profunda da vida afetiva, na qual os afetos deixam de ser efeitos passivos para tornarem-se expressões da atividade da mente. A atividade do conhecimento revela que o afeto decorre diretamente da compreensão da necessidade, como afirma Espinosa, "tudo o que compreendemos pelo terceiro gênero de conhecimento, deleitamo-nos com ele e isto com uma alegria, acompanhada da ideia de Deus com causa" (ESPINOSA, 1992, p. 471, EVP32).

Por meio do amor intelectual de Deus, a mente, ao compreender a si mesma e às coisas como necessárias, experimenta uma alegria que se refere à própria substância infinita e a liberdade encontra aqui sua participação consciente na ordem da natureza. A ética espinosana

revela que a vida racional culmina em uma forma de existência na qual o conhecimento, a alegria e a liberdade se identificam.

É nesse horizonte que Espinosa introduz o conceito de amor intelectual de Deus, compreendido como a expressão mais elevada da atividade da mente. Ao conhecer as coisas por suas causas necessárias e compreender a si mesma como parte da ordem eterna da Natureza, a mente alcança uma forma de alegria que já não depende das oscilações das paixões, mas decorre diretamente do exercício do conhecimento:

O amor intelectual da Alma relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que Ele se ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da Alma humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da Alma relativamente a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo. (ESPINOSA, 1992, p. 474, EVP36).

A passagem exprime a unidade fundamental entre a mente humana e a ordem infinita da Natureza, mostrando que o conhecimento adequado culmina em uma forma de amor que participa da própria atividade divina. O amor intelectual de Deus constitui, assim, a mais alta realização da liberdade, pois nele a mente afirma sua potência de conhecer sob o aspecto da eternidade e compreende a si mesma como expressão da necessidade infinita que constitui toda a realidade.

Com isso, o filósofo indica que a atividade da mente não apenas compreende a ordem da natureza, mas participa dela, na medida em que o conhecimento adequado exprime a potência divina sob a forma do pensamento. A liberdade encontra aqui sua realização mais elevada: a participação consciente na ordem necessária da natureza, pela qual a mente reconhece sua inserção na realidade infinita de Deus ou Natureza. A ética espinosana revela, assim, que a vida racional culmina no amor intelectual de Deus, afeto ativo que exprime a máxima potência da mente e sua compreensão da necessidade que constitui todas as coisas.

O amor intelectual de Deus exprime a forma mais elevada da atividade da mente e constitui a realização plena da liberdade. Por meio dele, o indivíduo compreende a si mesmo e às demais coisas como expressões da ordem necessária da Natureza, alcançando uma forma de conhecimento que não depende mais das oscilações das paixões. A mente reconhece, assim, sua condição de modo finito inserido na realidade infinita de Deus ou Natureza, afirmando sua potência de conhecer sob o aspecto da eternidade.

Como afirma Espinosa, "daqui resulta que Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da Alma relativamente a Deus são uma só e a mesma coisa" (ESPINOSA, 1992, p. 474, EVP36cor).

A passagem exprime uma das teses mais profundas da *Ética*: o amor intelectual da mente não constitui uma relação exterior entre o homem e Deus, mas a própria participação da mente na atividade infinita do pensamento. O conhecimento adequado culmina, assim, em um afeto ativo pelo qual a mente compreende sua inserção na ordem eterna da Natureza e afirma sua liberdade por meio dessa compreensão.

É nesse contexto que Espinosa formula aquilo que identifica como a salvação, a felicidade e a própria liberdade humana: "[...] que consiste a nossa salvação, ou seja, a nossa felicidade ou liberdade, a saber: num amor constante e eterno para com Deus [...]" (ESPINOSA, 1992, p. 474-475, EVP36esc). Na Parte V da *Ética*, a liberdade alcança sua expressão mais elevada, sendo compreendida como atividade da mente que conhece adequadamente a si mesma, às demais coisas e a Deus ou Natureza. A potência do intelecto manifesta-se na capacidade de compreender a necessidade que rege a existência e de afirmar, por meio do amor intelectual de Deus, a inserção do homem na ordem eterna da realidade. A liberdade exprime, assim, a máxima realização da atividade racional e da potência de conhecer próprias do modo finito.

Como afirma Espinosa: "A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas, ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões" (ESPINOSA, 1992, p. 481, EVP42).

A passagem exprime de maneira exemplar a inversão promovida pela ética espinosana. A felicidade não constitui uma recompensa exterior concedida à virtude, mas a própria atividade pela qual a mente afirma sua potência de conhecer e agir. Quanto mais a mente é determinada pelo amor intelectual de Deus, mais sua atividade se exprime por afetos que aumentam sua potência de existir e compreender. A vida livre passa necessariamente pelo conhecimento das causas e pela compreensão da ordem necessária da Natureza, conduzindo o indivíduo àquilo que Espinosa denomina "[...] o verdadeiro contentamento interior" (ESPINOSA, 1992, p. 482, EVP42esc). Esse contentamento exprime a alegria que decorre da própria atividade da mente e da realização de sua potência sob a direção da razão.

A realização da liberdade na ética de Bento de Espinosa deve ser compreendida a partir da inserção do indivíduo no encadeamento necessário da natureza, isto é, na ordem pela qual Deus se exprime em infinitos modos. Compreender a si mesmo, os afetos e as coisas como necessárias significa reconhecer que todas as afecções do corpo e da mente seguem uma mesma ordem causal, cuja inteligibilidade constitui a própria condição da atividade. A mente, ao formar ideias adequadas dessas afecções, deixa de ser arrastada pela contingência dos encontros e passa a integrá-los na compreensão da necessidade, convertendo a passividade em potência de agir.

A superação das paixões realiza-se por meio da atividade da razão, que permite compreender as causas dos afetos e integrá-las na ordem necessária da natureza. À medida que a mente forma ideias adequadas dessas causas, os afetos deixam de ser experimentados como determinações puramente externas e passam a ser compreendidos segundo sua necessidade. Essa reordenação da vida afetiva torna possível a produção de afetos ativos, mais fortes que as paixões, os quais exprimem a própria potência da mente enquanto compreende.

As afecções do corpo, antes experimentadas como variações desordenadas da potência, tornam-se inteligíveis quando referidas à ordem comum da natureza. A liberdade consiste, assim, nessa transformação interna da vida afetiva, pela qual o homem deixa de ser conduzido por causas externas para tornar-se causa de si na medida em que conhece.

É nesse ponto que o conhecimento intuitivo se revela. Ao apreender as coisas sob a perspectiva da eternidade, a mente não apenas conhece, mas participa da própria ordem necessária que conhece. Esse conhecimento implica uma forma de vida na qual o indivíduo se reconhece como parte da natureza infinita, compreendendo sua essência como expressão da substância. A felicidade ou liberdade manifesta-se, assim, como a própria atividade do intelecto, pela qual a mente compreende a necessidade que constitui todas as coisas e afirma sua potência de conhecer sob o aspecto da eternidade.

Desse modo, a ética espinosana culmina na identificação entre liberdade, conhecimento e felicidade. A vida livre consiste em perceber a necessidade, compreendê-la e afirmá-la, realizando, no modo finito, a potência infinita da qual se é expressão. O verdadeiro contentamento interior exprime essa condição na qual o homem, ao conhecer as causas que o determinam, experimenta uma alegria que não depende das vicissitudes dos encontros, mas da própria atividade de compreender. A liberdade revela-se como a forma mais alta da existência humana, na qual o indivíduo, ao conhecer, age e se alegra, realizando plenamente sua natureza.

Contudo, essa concepção de liberdade, fundada na compreensão da necessidade, coloca uma questão: em que medida se pode falar de autodeterminação em uma filosofia que afirma que todas as coisas se seguem de modo necessário da natureza? Se o homem é sempre determinado por causas, ainda que possa compreendê-las, em que sentido sua ação pode ser dita própria, isto é, derivada de si mesmo na filosofia espinosana?

Responder a essa questão exige aprofundar a relação entre necessidade e atividade. Se, por um lado, nada escapa à ordem causal da natureza, por outro, Espinosa demonstra que o indivíduo se torna tanto mais ativo quanto mais suas ações decorrem de sua própria essência compreendida. A autodeterminação não se opõe à necessidade, mas exprime um modo

específico de inserção nela, no qual o indivíduo deixa de ser apenas efeito de causas externas para tornar-se causa adequada de suas ações.

Esse contexto torna possível investigar a possibilidade de uma ética da autodeterminação em Espinosa. Trata-se de examinar em que medida a liberdade, enquanto conhecimento da necessidade, pode ser compreendida também como uma forma de atividade, isto é, como a capacidade do indivíduo de agir segundo a compreensão de sua própria natureza. A análise desse problema permitirá avaliar se a filosofia espinosana oferece as condições para pensar uma autodeterminação que não rompe com a necessidade, mas se realiza plenamente em sua compreensão.

4.3 POSSIBILIDADE DE UMA ÉTICA DA AUTODETERMINAÇÃO EM ESPINOSA

Retomar o conceito de Deus em Bento de Espinosa, entendido como causa imanente e encadeamento necessário de todas as coisas, permite recolocar sob nova perspectiva a ação humana. Se tudo o que existe se segue da necessidade da natureza divina, também o homem, enquanto modo finito, encontra-se inteiramente inscrito nessa ordem causal, não havendo lugar para uma vontade livre concebida como indeterminação.

A ontologia espinosana dissipa qualquer separação entre Deus e a natureza, estabelecendo uma continuidade pela qual todas as coisas se produzem segundo a mesma necessidade. Nesse horizonte, a existência humana deve ser compreendida como expressão dessa causalidade infinita, o que implica reconhecer que suas ações, seus afetos e seus pensamentos se encadeiam segundo leis necessárias.

Contudo, o percurso desenvolvido mostrou que essa determinação universal não exclui a possibilidade de uma forma de atividade própria do indivíduo. Ao compreender a ordem necessária da natureza, o homem não se subtrai a ela, mas modifica sua maneira de nela se inserir, passando da passividade à atividade. A questão que se impõe consiste em saber em que medida essa transformação pode ser compreendida como autodeterminação. Se toda ação se segue de causas anteriores, em que sentido o indivíduo pode ser dito causa de si? A problemática se desloca do plano da liberdade entendida como conhecimento da necessidade para a investigação das condições pelas quais essa mesma necessidade pode ser vivida como expressão da própria essência do indivíduo.

A condição de servidão evidencia que o homem, enquanto determinado predominantemente por causas exteriores, não é plenamente causa de suas ações. A problemática da autodeterminação consiste, então, em compreender de que modo a atividade racional torna

possível uma forma de ação que decorre da própria essência do indivíduo, sem romper com a ordem necessária da natureza.

Entretanto, como apresentado anteriormente, essa condição não é definitiva. A partir do momento em que o indivíduo começa a formar ideias adequadas das afecções que o determinam, torna-se possível uma reordenação da vida afetiva, pela qual as paixões podem ser superadas por afetos ativos, realizando a passagem da passividade à atividade. Surge, então, o questionamento: essa capacidade de reorganizar as afecções segundo o conhecimento pode ser compreendida como uma forma de autodeterminação? Ou trata-se apenas de uma modificação interna que permanece inteiramente inscrita na necessidade da natureza?

A resposta exige distinguir autodeterminação de indeterminação. Em Espinosa, o indivíduo não se torna autodeterminado porque passa a agir sem causas ou porque adquire uma vontade independente da ordem natural. Toda ação continua a decorrer da necessidade que rege a natureza inteira. A diferença consiste no modo pelo qual essa necessidade se exprime no indivíduo. Enquanto submetido às paixões, ele é determinado predominantemente por causas exteriores e experimenta suas ações como efeitos de forças que não compreende plenamente. Quando passa a formar ideias adequadas, porém, suas ações decorrem cada vez mais de sua própria essência enquanto ser racional.

Nesse sentido, a autodeterminação não designa uma ruptura com a causalidade universal, mas uma forma específica de participação nela. O indivíduo torna-se tanto mais autodeterminado quanto mais suas ações procedem de sua natureza compreendida e menos da influência imediata das causas exteriores. A atividade racional exprime uma causalidade adequada explicável pela natureza do indivíduo na qual a mente se torna causa adequada de seus pensamentos e ações, sem deixar de integrar a ordem necessária da natureza.

É por essa razão que a liberdade espinosana não pode ser confundida com o livre-arbítrio. A ação livre não é aquela que escapa às causas, mas aquela cuja causa pode ser encontrada na própria essência do agente. Quanto mais o indivíduo compreende a si mesmo e às causas que o determinam, mais sua atividade decorre dessa compreensão e mais plenamente sua potência se realiza. A autodeterminação consiste, portanto, na capacidade de agir segundo a necessidade da própria natureza, compreendida à luz da razão.

Essa reconfiguração da ação introduz uma nova forma de atividade, na qual o indivíduo parece orientar-se por si mesmo, na medida em que age segundo aquilo que compreende. Contudo, essa orientação racional permanece inscrita na ordem necessária da natureza, o que retoma o problema: em que medida agir segundo a razão pode ser compreendido como autodeterminação? Se a própria razão é expressão da necessidade divina, a atividade que dela

decorre é verdadeiramente própria do indivíduo ou apenas um modo mais adequado de ser determinado? Coloca-se, assim, a questão de saber se a utilidade compreendida racionalmente funda uma forma de auto regência ou se apenas redefine, em um nível mais elevado, a relação do homem com a necessidade que o constitui.

A dificuldade decorre do fato de que Espinosa rejeita simultaneamente a ideia de uma vontade livre e a redução do homem à pura passividade. O indivíduo jamais deixa de ser determinado, mas a natureza dessa determinação se modifica à medida que suas ações passam a decorrer de ideias adequadas. A autodeterminação não consiste em escapar à necessidade, mas em agir segundo causas que exprimem a própria essência do indivíduo. Quanto mais a mente compreende, mais sua atividade encontra em si mesma a razão de suas ações, ainda que essa atividade permaneça inteiramente inserida na ordem necessária da natureza.

Sob esse aspecto, a autodeterminação designa uma forma de causalidade adequada. O homem não se torna causa primeira de si mesmo, atributo que pertence exclusivamente à substância, mas torna-se causa adequada de suas ações na medida em que elas procedem de sua potência de compreender. Como observa Chauí:

Liberada do poder da exterioridade da ordem comum da Natureza, da imagem (estoica) da necessidade como destino, e da imagem do livre-arbítrio da vontade, portanto, do contingente e do possível, a liberdade humana é a aptidão ou a potência para o múltiplo simultâneo que segue da necessidade da natureza da mente e do corpo, na duração, e da potência do intelecto, na eternidade. (CHAUI, 2016, p. 600).

A passagem evidencia que a liberdade não consiste na suspensão da necessidade, mas na atividade que decorre da própria potência da mente e do corpo. A autodeterminação exprime precisamente essa condição pela qual o indivíduo age segundo a necessidade de sua própria natureza compreendida, tornando-se causa adequada de seus efeitos sem deixar de integrar a ordem necessária da Natureza. A atividade racional constitui, assim, uma determinação interna que não se opõe à causalidade universal, mas realiza uma de suas expressões mais elevadas no plano da existência humana.

O desenvolvimento da razão culmina no conhecimento intuitivo, pelo qual a mente apreende as coisas sob a perspectiva da eternidade, isto é, como expressões necessárias da natureza divina. Nesse nível, como mostra Bento de Espinosa, o conhecimento não se limita à formação de ideias adequadas, mas implica uma apreensão direta da essência das coisas em sua conexão com Deus. A atividade do intelecto atinge sua forma mais plena, na qual conhecer não é apenas representar, mas participar da própria ordem que se conhece. A liberdade manifesta-se nesse movimento como coincidência entre a potência de pensar e a necessidade da natureza,

produzindo uma alegria que não depende dos encontros contingentes, mas da própria atividade do conhecimento.

Essa forma de conhecimento conduz à beatitude, compreendida não como recompensa exterior, mas como a própria realização da atividade da mente. A vida livre consiste em compreender e afirmar a necessidade, experimentando-a como expressão da própria essência. Contudo, é precisamente nesse ponto que a problemática da autodeterminação se torna mais acentuada: se o conhecimento intuitivo é a forma mais alta de inserção na ordem necessária, em que sentido se pode ainda falar de uma determinação por si?

A liberdade, enquanto coincidência com a necessidade, parece excluir qualquer ideia de autonomia entendida como independência. Resta, então, investigar se a autodeterminação pode ser pensada não como ruptura com a causalidade, mas como o modo pelo qual o indivíduo, ao conhecer, torna-se expressão ativa da potência singular fundada na compreensão adequada das determinações causais da necessidade que o constitui.

A questão da autodeterminação pode ser esclarecida a partir da própria definição espinosana de liberdade. Como observa Chauí, "se, pelo *De Deo*, é livre o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza; pelo *De libertate*, é livre cujo corpo e cuja mente são potências para a pluralidade simultânea de afecções, ideias e afetos e ações que se explicam exclusivamente pela necessidade de suas naturezas" (CHAUI, 2016, p. 600).

A passagem evidencia que a liberdade não se define pela ausência de determinação, mas pelo fato de que as ações decorrem da própria natureza do indivíduo. A autodeterminação exprime precisamente essa condição na qual corpo e mente se tornam causas adequadas de seus afetos, ideias e ações, não porque escapam à necessidade, mas porque a atividade que realizam se explica por sua própria potência. Nesse sentido, a liberdade pode ser compreendida como a forma mais elevada de determinação interna, pela qual o indivíduo age segundo a necessidade de sua natureza compreendida.

O percurso desenvolvido permitiu, assim, recolocar em termos mais precisos a relação entre necessidade, atividade e liberdade na filosofia de Bento de Espinosa. Por um lado, tudo o que existe se segue da ordem necessária da natureza divina; por outro, o homem, enquanto modo finito, não permanece condenado a uma pura passividade, podendo tornar-se tanto mais ativo quanto mais compreende as causas que o determinam. A passagem da servidão à liberdade, mediada pela razão e culminando no conhecimento intuitivo, revela que a atividade consiste em coincidir com a necessidade de modo adequado.

Nesse sentido, a liberdade não se define como indeterminação, mas como expressão da potência de agir enquanto compreendida. É justamente nesse ponto que se delineia a

possibilidade de uma ética da autodeterminação em Espinosa: um processo pelo qual o indivíduo, ao conhecer, torna-se causa adequada de suas ações na medida em que elas decorrem de sua própria essência compreendida. A autodeterminação não se opõe à necessidade nem dela se separa; constitui, antes, uma de suas expressões mais elevadas no plano da existência humana, pela qual o indivíduo se reconhece e se afirma como parte ativa da ordem infinita da Natureza.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa teve como objetivo investigar a relação entre necessidade, liberdade e autodeterminação na filosofia de Bento de Espinosa, tomando como ponto de partida a aparente tensão entre o rigor do determinismo espinosano e a afirmação da possibilidade de uma vida livre. A questão central consistiu em examinar se, em um sistema filosófico no qual tudo decorre da necessidade da natureza divina, ainda é possível atribuir ao indivíduo alguma forma de autodeterminação.

O percurso desenvolvido permitiu mostrar que essa dificuldade decorre, em grande medida, da permanência de concepções tradicionais de liberdade associadas ao livre-arbítrio e à indeterminação da vontade. Em Espinosa, entretanto, a liberdade não designa a capacidade de interromper a ordem causal da Natureza nem a possibilidade de escolher independentemente das causas que determinam a ação. Ao contrário, a crítica ao livre-arbítrio constitui uma consequência direta da ontologia espinosana, segundo a qual tudo o que existe se segue necessariamente da substância única e infinita que é Deus ou Natureza.

No primeiro capítulo, buscou-se demonstrar que a concepção espinosana de Deus como substância única e causa imanente estabelece o fundamento ontológico de toda a realidade. A causalidade divina não opera a partir de uma transcendência exterior ao mundo, mas exprime-se na própria produção dos modos finitos. A análise da necessidade dos modos evidenciou que todas as coisas existem e agem segundo a ordem necessária da Natureza, excluindo qualquer concepção de contingência absoluta ou de causalidade independente.

O segundo capítulo deslocou a investigação para o plano da existência singular dos indivíduos. A análise do *conatus* mostrou que cada ser persevera em seu ser por um esforço que exprime sua essência atual. Os afetos foram compreendidos como variações dessa potência de existir, revelando que a vida humana se desenvolve no interior de uma dinâmica permanente de encontros que podem aumentar ou diminuir a potência de agir. A discussão da servidão evidenciou que a dependência em relação às paixões e às ideias inadequadas não constitui uma falha moral, mas uma condição própria dos modos finitos enquanto expostos à ação de causas exteriores.

No terceiro capítulo, a investigação concentrou-se na relação entre conhecimento, liberdade e atividade. A análise da potência do intelecto permitiu compreender que o conhecimento adequado transforma a maneira pela qual o indivíduo se insere na ordem necessária da Natureza. A passagem da servidão à liberdade não implica a supressão da necessidade, mas uma modificação da relação do indivíduo com as causas que o determinam. Quanto mais

compreende, mais o homem age segundo sua própria natureza e menos permanece submetido à passividade das paixões.

A pesquisa permitiu concluir que a liberdade, em Espinosa, deve ser compreendida como atividade fundada no conhecimento adequado da necessidade. O indivíduo não se torna livre porque deixa de ser determinado, mas porque suas ações passam a decorrer cada vez mais de sua própria essência compreendida. A liberdade consiste, portanto, na capacidade de agir segundo aquilo que se é, e não na pretensão de escapar à ordem causal que constitui a realidade.

É nesse contexto que a noção de autodeterminação pode adquirir um significado compatível com a filosofia espinosana. A autodeterminação não designa independência causal nem autonomia absoluta da vontade. Tampouco significa que o indivíduo se torne causa de si mesmo, atributo que pertence exclusivamente à substância infinita. Seu sentido reside na possibilidade de tornar-se causa adequada de suas ações, na medida em que estas decorrem do conhecimento das causas e da atividade própria da razão. Quanto mais a mente compreende, mais a ação encontra sua explicação na natureza do próprio indivíduo e menos depende da influência imediata das causas exteriores.

Nesse sentido, a pesquisa sustenta que existe, na filosofia de Espinosa, a possibilidade de uma ética da autodeterminação, desde que esse conceito seja compreendido em conformidade com os pressupostos da ontologia da imanência. A autodeterminação não se opõe à necessidade; constitui uma de suas expressões mais elevadas no plano da existência humana. Trata-se do processo pelo qual o indivíduo, ao compreender a si mesmo e à ordem da Natureza, torna-se capaz de agir segundo sua própria potência, realizando de modo mais adequado aquilo que sua essência já exprime.

A reflexão desenvolvida permite concluir que a liberdade espinosana não conduz à negação da necessidade, mas à sua afirmação consciente. A vida livre consiste em compreender que somos partes da Natureza e que nossa potência de agir cresce à medida que compreendemos as causas que nos constituem. Sob essa perspectiva, a ética não se apresenta como superação da necessidade, mas como aprendizado de sua compreensão.

A autodeterminação encontra seu sentido mais profundo na participação ativa e consciente na ordem infinita da qual fazemos parte, distante de qualquer pretensão de independência em relação ao real.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

BENNETT, Jonathan Francis. **A Study of Spinoza's *Ethics***. Hackett Publishing Company, 1984.

CHAUI, Marilena. **A nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e o problema da expressão**. São Paulo: Editora 34, 2002.

ESPINOSA, Bento. **Ética**. Tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

GUEROULT, Martial. **Spinoza I: Dieu (Éthique I)**. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

KISNER, Matthew J.. **Spinoza on Human Freedom: Reason, autonomy and good life**. Cambridge University Press. New York, 2011.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Éthique de Spinoza. La nature des choses (Éthique I)**. Paris: PUF, 2004.