

## BASES PARA A EXPLICAÇÃO DA NATUREZA HUMANA NAS DEFINIÇÕES DA PARTE IV DA *ÉTICA* DE ESPINOSA

Sérgio Luís Persch  
Departamento de Filosofia  
Unicentro, Guarapuava - PR

**Resumo:** As definições da quarta parte da *Ética* determinam o homem como um plano sobre o qual se concebem o bem e o mal, a contingência e a possibilidade, e também como uma coisa singular que age movido pelo desejo de autoconservação. Assim, as definições balizam a gênese da servidão por um lado e, por outro, os princípios da ação livre.

**Palavras-chave:** *Ética*; Espinosa; definições; homem

**Abstract:** The definitions of the fourth part of *Ethics* determine the man as a plan about which is conceived the good and the evil, the contingency and the possibility, and also as a singular creature that acts moved by the desire of self conservation. In this way, on the one hand, the definitions signal the genesis of servitude and, on the other hand, the principles of free action.

**Key-words:** Ethics; Spinoza; definitions; men

A parte IV da *Ética* de Espinosa trata “Da servidão humana ou das forças das afecções”. Nela o autor explica de que maneira os homens são naturalmente sujeitos às diversas afecções, definidas ao longo da parte III; apresenta também, por conseguinte, as medidas políticas a serem tomadas para governar os homens, na medida em que eles são escravos dos afetos. Mas os artificios de que se lança mão para restringir as ações dos homens por causa de seu caráter passional são somente provisórios e permanecem aquém de uma vida humana efetivamente livre. Com efeito, a verdadeira liberdade, para Espinosa, define-se, não como capacidade de suprimir os afetos naturais, mas de colocá-los a favor dos homens. Isso se torna possível na medida em que os homens entendem os seus afetos que, assim, de paixões se tornam ações. Na parte IV ocorre uma dupla

abordagem: o homem como escravo das paixões por um lado, e por outro, o homem como efetivo agente; e quanto à servidão humana, ela recebe a sua explicação adequada, pelo que Espinosa se opõe àqueles que simplesmente condenam os vícios dos homens, sem se preocupar em conhecê-los. Trata-se de definir a natureza humana e as causas naturais das ações e paixões dos homens.

Os elementos constitutivos da explicação da natureza humana são dados nas definições da parte IV da *Ética*, demarcando o lugar específico da natureza humana como parte da Natureza em geral. A partir dessa demarcação, define-se o que são as coisas em relação à natureza humana e como se porta o homem com relação às coisas que o circundam.

Isso não quer dizer que a antropologia comece somente e de maneira brusca na parte IV. A parte II é toda ela dedicada à dedução da essência do homem, constituído de mente e corpo. Lá, porém, a noção de homem aparece nos axiomas e não nas definições. E é de se notar especialmente que os axiomas da parte II se referem ao homem como algo contingente com relação à sua existência, referindo-se apenas à essência humana, de acordo com os seus elementos constitutivos – corpo e alma (GUÉROULT, 1972, p. 31). Não se questionam ainda as *possíveis* causas de sua existência, mesmo porque a distinção entre contingente e possível é supérflua até então, e elas continuam sendo noções alheias à realidade, demonstrada necessária. “O homem pensa” é “um fato anônimo da experiência corrente” (Id., *ibid.*, p.32), assim como os demais axiomas relacionados ao pensamento humano. Considerando-o na sua mera essência, tendo em conta que a sua existência é de todo contingente, os axiomas da parte II ainda não definem o homem, mas somente abrem a via para a sua posterior definição. Por mais que a mente seja idéia de um Corpo singular existente em ato, a sua efetiva existência é uma coisa que permanece indefinida. Portanto, encontramos a definição positiva do homem – sua “perfeição em gênero”, como Espinosa escreve no prefácio – somente na parte IV.

A hipótese que vamos seguir é a de que o conjunto das oito definições forma o conceito de homem. Os dois aspectos básicos desse conceito são: um externo, em que o homem nos é dado na medida em que se define pelas afecções oriundas do exterior e que se exprimem nele como paixões; outro interno, que o define na medida em que ele é ativo, movendo-se pelo desejo de preservação.

No conjunto, as definições constituem a “verdadeira definição de homem”, à qual Espinosa se refere no segundo escólio da proposição 8 da parte I (SPINOZA, 1972, vol.2, p. 51). E conforme o problema já posto desde então, trata-se de uma essência que é comum a vários indivíduos na natureza. A idéia de homem diz respeito a um gênero. Por isso, a existência de cada um depende de *causas externas*. A definição genérica é essa que define os homens externamente, isto é, segundo as suas paixões. Em contrapartida, a existência humana também precisa ser definida como uma essência singular existente em ato, segundo os critérios estabelecidos ao longo da *Ética*. O problema da definição genérica ante a definição da verdadeira essência se visualiza também nas definições da parte IV. Vamos explicitá-lo considerando que há dois subgrupos de definições.

Vejamos, pois, como o homem aparece nas definições da parte IV.\*

Se observarmos as duas ocorrências da palavra “homem”, percebemos logo de início que as definições 5 e 8, que a empregam, são centrais. A definição 5 apresenta o homem como um plano accidental sobre o qual existem afetos contrários uns aos outros, ainda que do mesmo gênero. Isso que, em si, é de uma só natureza, pode se manifestar de maneira antitética nos afetos humanos (como a luxúria e a avareza). O homem se define, pois, na perspectiva da contrariedade de seus afetos. É o que chamamos de aspecto externo do conceito. A definição 8 exprime a natureza humana segundo a sua virtude e potência, oferecendo aquilo que chamamos de aspecto interno da idéia de natureza humana. Essas duas coroam a série de definições que as antecede. Analisemos os dois conjuntos e cada uma das definições em separado.

As quatro definições iniciais – se considerarmos a dedução da realidade necessária da primeira parte da *Ética*, à qual Espinosa remete expressamente – dizem respeito a coisas ou qualidades que não existem em si mesmas. Porém, a explicação da realidade pautada em noções às quais, desde a primeira parte da *Ética*, nega-se existência em si mesma, será explicada na parte IV a partir de definições que exprimem o que elas têm de real. As definições de bem e mal, contingente e possível são muito importantes para compreendermos o desenvolvimento da explicação do mecanismo pelo qual os homens *realmente* concebem as coisas a partir de noções gerais.

Começando pelo mais abstrato, Espinosa define o bem e o mal, “qualidades” inexistentes nas coisas mesmas, mas concebidas por nós, de acordo com a nossa utilidade. São as duas primeiras definições: “I. Por bem entendo aquilo que sabemos certo ser-nos útil. II. Por mal, porém (*autem*), isso que sabemos com certeza impedir que sejamos possuidores de algum bem” (Id., *ibid.*, p. 209). São duas definições correlatas que, por um lado, quase poderiam se fundir numa só, pois somente na primeira Espinosa usa o verbo entender; por outro lado, o *autem* da segunda definição sinaliza uma clara oposição entre as duas.

Definindo as qualidades de bem e mal dessa forma, elas deixam de ser abstratas, isto é, representações do mero nada; elas são noções resultantes de nossos modos de pensar e, enquanto tais, são verdadeiros entes, fundados na realidade (ESPINOSA, vol. 1, p. 235). Consistem em meios efetivos pelos quais nós entendemos a realidade. É claro que não se trata de habitar a realidade mesma com as qualidades de bem e mal. Pois, nesse caso, prendemo-nos e somos dominados por noções inadequadas, assim como somos escravos das afecções. Aliás, a parte IV tem a função de demonstrar esse labor no erro que termina por conferir tais qualidades às coisas mesmas.

Num comentário sobre as duas primeiras definições, Alexandre Matheron nos dá uma indicação sugestiva para um possível desenvolvimento formal de uma ontologia estruturada a partir das noções de bem e mal. Ele diz que, apesar de elas se engendrem

---

\* Para facilitar o acompanhamento da nossa análise, anexamos as definições da parte IV da *Ética* de Espinosa em original, conforme edição de Gebhardt constante na bibliografia, no fim do artigo.

reciprocamente, há uma precedência lógica da noção de bem quanto ao *conteúdo* nas definições e, mais para o final da parte IV, uma precedência do mal quanto à *forma*.

O conhecimento verdadeiro do bem e o do mal se engendram, pois, um ao outro, mas não sob a mesma relação. Assim se explica uma contradição aparente entre dois textos da *Ética*. Quanto ao conteúdo, o bem precede logicamente o mal, e isto é o que indicam as definições 1 e 2 do livro IV: são más as coisas que nós sabemos com certeza nos impedir de possuir aquelas que nós sabemos com certeza nos serem úteis, estas últimas estando postas por primeiro. Quanto à forma, ao contrário, o mal precede o bem, e isto é o que indica a demonstração da proposição 68 do livro IV: uma vez constituída a idéia do mal, isso que nós sabemos com certeza nos ser útil nos aparece retrospectivamente como um bem. (MATHERON, 1988, p. 227)

Isso que ele chama de precedência formal pode ser entendido como a objetivação do mal, efeito de uma vida passional e do conhecimento inadequado. Mas ao lado dessa tendência de conferir forma ao mal, Espinosa segue rigorosamente a via da demonstração adequada da realidade, e a “precedência lógica do conteúdo” que Matheron sinaliza nas definições é uma primeira indicação da via pela qual essas noções podem ter um uso adequado, sem serem abstraídas da realidade. Com efeito, o bem, enquanto uma coisa útil, tem um caráter instrumental. Meio pelo o qual existimos e operamos, ele serve para transitarmos de uma menor para uma maior perfeição. Lembremos que, por perfeição, Espinosa entende a realidade mesma: o homem se torna mais potente, o seu direito natural se acrescenta, ele existe e age mais conforme a natureza, com maior força natural. O bem, como indicam os termos da segunda definição (o bem é algo que podemos possuir ou do que podemos ser senhores – *compotes*), é um fator compossível, um poder de ação e operação incorporado ao agente. O mal, pelo contrário, é um obstáculo que impede a posse de algum bem. Ele impede a nossa ação; chocamo-nos contra ele. Enquanto obstáculo, o mal é o que efetivamente encontramos fora de nós. Porém, essas forças externas não se fundam senão no nosso conhecimento inadequado. Na verdade, elas são irreais. Portanto, a oposição entre o bem e o mal pode ser comparada, num grau intermediário, com a oposição entre o real e o irreal.

Vejamos o segundo par de definições:

III. Chamo contingentes às coisas singulares, na medida em que, quando atendemos à sua essência só, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência ou que a exclua necessariamente. IV. Chamo de possíveis as mesmas coisas singulares, na medida em que, quando atendemos às causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se as mesmas estão determinadas a produzi-las. (ESPINOSA, 1972, vol.2, p. 209)

Notemos, em primeiro lugar, que na parte IV é de grande importância a distinção entre contingência e possibilidade. Espinosa lembra que, na primeira parte, não

foi necessário fazê-la. No primeiro escólio da proposição 33 da parte I, ele explica o que é necessário, impossível e contingente. Uma coisa se diz necessária, ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Em razão de sua essência e definição, somente a substância é necessária. E todas as demais coisas particulares – partes da substância – são necessárias em razão de uma causa eficiente dada. Igualmente, uma coisa é impossível, ou por ser contraditória, ou por não se dar nenhuma causa externa que a produza. “Mas uma coisa se diz de certa maneira contingente, por nenhuma outra causa senão com respeito ao defeito da nossa cognição” (Id., *ibid.*, p. 74). Não é uma afecção da coisa, lemos nos *Pensamentos metafísicos* (ESPINOSA, 1972, vol.1 p. 242). Ignoramos a sua essência ou então não podemos afirmar nada da sua existência porque ignoramos a ordem das causas pela qual ela existiria. Assim, “ela não pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível e, por isso, chamamo-la contingente ou possível” (ESPINOSA, 1972, vol.2, p. 74). Portanto, no que diz respeito à realidade substancial ou à ordem causal de todas as coisas, a contingência e a possibilidade recebem uma denominação meramente negativa: são resultado do nosso defeito de conhecimento.

Entretanto, já notamos nas duas primeiras definições que tais características, não estando nas coisas mesmas, têm origem em nós. Elas são reais, na medida em que Espinosa as dá a entender (*intelligere*). O verbo chamar (*vocare*) das definições 3 e 4 se refere a coisas relativamente distantes da realidade que pode ser efetivamente entendida. Chamamo-las contingentes e possíveis porque não são vistas (*videri*) por nós em sua realidade mesma. Esse é, pois, o primeiro aspecto geral do plano a ser definido como o da natureza humana. Espinosa confere realidade a ela e mostra-a como a origem real de noções e qualidades que não existem nas coisas mesmas. Nessa ordem especificamente humana, distinta da ordem das coisas mesmas, o bem e o mal, entendidos, um como instrumento beneficente em nossas mãos para ser e agir, existir e operar, outro como obstáculo que se opõe diretamente à nossa força de existir e capacidade de ação, têm uma primazia sobre as noções de contingente e possível, que se devem ao julgamento e à qualificação objetiva das coisas externas, a partir das noções de bem e mal.

Ainda em analogia com as duas primeiras definições, notamos desde logo, a exemplo delas, uma diferença qualitativa entre as noções de contingente e possível, quanto ao grau de realidade que se confere a elas. A diferença é sutil. Nos *Pensamentos metafísicos*, Espinosa já faz essa distinção de maneira idêntica como a encontramos aqui, e acrescenta: “se alguém quisesse chamar contingente o que eu chamo possível e, do contrário, possível isso que eu chamo contingente, não o contradiria: pois que não costumo disputar sobre nomes” (ESPINOSA, 1972, vol.1, p. 242). Interessa, de qualquer forma, distinguir a coisa – na medida em que ela não é necessária e nem impossível – de acordo com a perspectiva pela qual a consideramos: quanto à sua essência ou quanto às causas pelas quais deve ser produzida. As definições indicam que é com relação à nossa existência que a possibilidade tem primazia sobre a contingência. Uma vez que está se definindo a natureza humana, base sobre a qual se desenvolve a noção de realidade na parte IV, é ela que se coloca inicialmente como causa. Logo, a questão da possibilidade das coisas se

relaciona diretamente com a natureza humana enquanto causa. A contingência, por sua vez, é a simples fortuna, as forças externas que acabam anulando a potência humana, deixando-a completamente servil. A relação entre uma e outra é idêntica àquela entre o bem e o mal: o bem é posse e o mal, impedimento; o possível é ação e a contingência, paixão.

É claro que o possível sempre permanecerá contingente, na medida em que ignoramos a sua necessidade. Aliás, é precisamente a ignorância das causas que leva o homem a se considerar detentor de um poder fundado numa vontade livre ou no livre arbítrio e que o arrasta a um mundo de contingências das quais se torna escravo. Possibilidade, bem, poder, vontade, livre arbítrio, são expressões de uma liberdade ilusória, responsáveis pela inconstância e servidão humanas. O conhecimento adequado suprimiria esses conceitos (e juntamente com eles o de mal, contingência e fortuna), definindo-se, no lugar deles, a pura potência de um indivíduo cuja perfeição seria a sua realidade mesma, isto é, a realização plena de sua essência.

Passemos para a definição V: “Por afetos contrários entendo, na seqüência, esses que arrastam o homem diversamente, por mais que sejam do mesmo gênero, como as luxúrias e a avareza, que são espécies de amor; e que não são contrários por natureza, mas por acidente”. (ESPINOSA, 1972, vol.2, pp. 209-210)

Assim como as definições anteriores ratificam a existência de qualidades que não estão nas coisas mesmas e, tampouco, elas se definem a partir de si mesmas contingentes ou possíveis, a definição 5 diz respeito à *contrariedade* dos afetos: uma noção que de maneira alguma teria lugar na parte I da *Ética*, pois a natureza não compreende quaisquer forças realmente contrárias umas às outras. Entretanto, os afetos contrários são reais, no plano da natureza humana. De fato, a quinta definição da parte IV é a primeira que utiliza *homo*. Trata-se de nomear o plano sobre o qual se desdobram as paixões que determinam o nosso modo de existir. Nesse sentido, a definição 5 é mais precisa do que as anteriores, que se formulam a partir de um nós indefinido.

O homem é o sujeito dos afetos contrários. A definição esclarece que eles nunca são contrários em si mesmos. Também não são contrários por natureza, mas somente por acidente. O aparecimento de gênero e espécie indica também que há uma relação entre o conceito geral de homem e a formação mesma das noções universais, criticada no prefácio da parte IV. Com base nessa relação, Espinosa começa a subversão do sentido e do emprego dos termos gerais. Isso se pode notar pela homogeneidade das afecções quando consideradas sob um mesmo gênero e a sua contrariedade enquanto espécies distintas. As afecções não podem ser contrárias em gênero, pois assim elas violariam as leis naturais e a ordem necessária da natureza. Aliás, nessas leis e nessa ordem não há acidentes. Somente a partir do plano da natureza humana é que elas assumem o aspecto da contrariedade.

O homem se define, portanto, como uma coisa paradoxal, capaz de se mover em direções diversas e opostas. Essa suscetibilidade é o princípio de uma vida servil e do conhecimento sistematicamente inadequado, donde resulta o desejo de sair de tal condição,

de se fixar em alguma coisa estável. Porém, os objetos aos quais o homem então se apega não lhe conferem autonomia, mas o prendem à servidão mesma. Quando tudo se vê cindido entre bem e mal, quando a perfeição e a salvação se concebem como efêmera possibilidade, e a realidade, uma completa contingência, gera-se a credice, a superstição e a servidão.

Atingimos o topo dessa primeira série de definições. Ela termina com a definição de natureza humana tal como a encontramos dada: como ela se encontra na ordem comum da natureza e não enquanto parte necessária conhecida pelas suas causas. Dessa noção se extrai uma dupla consequência: em primeiro lugar, ela justifica as qualidades e noções que, não existindo nas coisas mesmas, são impossíveis segundo as leis universais da Natureza – a justificativa implica uma explicação da existência real e necessária delas, que se assenta na disposição determinada dos homens; em segundo lugar, ela é a origem do desencadeamento formal *necessário* da servidão humana – o desejo contínuo de se salvar da instabilidade motiva o esforço errôneo pelo qual os homens dão uma forma cristalizada à sua condição servil. Portanto, essa série de definições sustenta o plano principal da parte IV: deduzir a servidão humana decorrente da força natural das afecções.

A determinação conceitual efetiva do *possível*, seguida pela definição dos afetos contrários que são inerentes à natureza humana, estabelece as balizas da problemática dos universais e dos valores de bem e mal. As definições 4 e 5 elevam à condição de efetiva existência esses valores e as noções universais, e com elas Espinosa vai mostrar a gênese e a dinâmica da servidão humana. Porém, mesmo que esse seja o único objetivo da parte 4, é necessário, pelo menos, resguardar o lugar que nesse quadro permanece reservado para a natureza humana adequada e para o homem livre, mesmo que somente por suposição. Por isso, o outro conjunto de definições culmina com a definição de virtude e potência, expressão de um conjunto considerável de proposições e corolários da parte IV, cuja pedra de toque, como veremos, é o *conatus* (o desejo de autoconservação) demonstrado na proposição 7 da parte III.

A definição 6 é de uma natureza peculiar. Ao invés de fazer uma asserção sobre a coisa futura, pretérita e presente, ela remete o leitor à parte III: “O que entendo por afeto acerca de uma coisa futura, presente e pretérita, expliquei nos esc. 1 e 2 da prop. 18. p.3; veja-o”. (Id., *ibid.*, p. 210)

Tal como as noções de bem e mal, contingente e possível, a classificação temporal não existe em si mesma. A parte I possui alguns escólios destinados a afirmá-lo (especialmente o escólio 2 da proposição 33). Entretanto, ao invocar a parte III, a definição 6 também visa mostrar de que forma o passado e o futuro são reais, na medida em que consistem num elemento constitutivo da natureza humana. A proposição 18 da parte III, com seus escólios, e as proposições 16, 17 e 44 da parte II, a que ela remete, são basilares para a explicação genética da natureza humana. A proposição 16 diz que “A idéia de um modo qualquer pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos externos, deve envolver a natureza do Corpo humano e, simultaneamente, a natureza do corpo externo” (Id., *ibid.*, p. 103). Disso se segue que “as idéias que possuímos dos corpos

externos indicam mais a constituição do nosso corpo, do que a natureza dos corpos exteriores” (Id., *ibid.*, p.104). Proposição 17: “Se o Corpo humano é afetado por um modo que envolve a natureza de algum Corpo externo, a Mente humana contempla esse corpo externo como existente em ato ou como presente a si, até que o Corpo é afetado por outro afeto que exclui a existência ou presença desse corpo” (Id., *ibid.*, p. 104). A partir dessa proposição, Espinosa explica o que é imaginação, e distingue as imagens de coisas das próprias coisas. Não podemos confundir as imagens com as coisas. Mas enquanto imagens, ou seja, na medida em que indicam a constituição do corpo humano, elas são reais. A imaginação e a memória são efeitos necessários das relações afetivas entre os homens e as coisas. Lemos, enfim, na proposição 44 da parte III que, embora pela imaginação somos levados a contemplar as *coisas mesmas* como contingentes, uma vez que lhes atribuímos passado ou futuro, “Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias” (Id., *ibid.*, p. 125). Desde que não confundamos as imagens, que nós mesmos formamos, com as coisas imaginadas, o caminho racional para o seu conhecimento efetivo fica aberto. Isso significa também que os limites entre o que é interno à natureza humana (o sujeito afetado na relação afetiva) e o que lhe é externo (os objetos e indivíduos que o afetam) não são muito simples. Na verdade, eles não se definem por um mero recorte espacial, mas sim, pelas idéias de ação e paixão, que se entrecruzam no campo afetivo.

A gênese humana das imagens e da memória também se estende às formas temporais, como lemos na proposição 18 da parte III: “O homem é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou de Tristeza a partir da imagem de uma coisa pretérita e a partir da imagem de uma coisa presente” (Id., *ibid.*, p. 154). Consta no primeiro escólio: “Chamo, aqui, a coisa pretérita ou futura na medida em que fomos ou seremos afetados pela mesma” (Id., *ibid.*, p. 154). A partir desse mecanismo afetivo se explicam a esperança, o medo, a segurança e o desespero. Todas elas são afecções que se produzem com base na memória do homem e pela sua capacidade de imaginação.

Na medida em que a definição 6 da parte IV pressupõe essa explicação genética da essência humana desenvolvida nas duas partes anteriores, ela difere das definições anteriores num aspecto fundamental, ainda que todas digam respeito a coisas que são reais somente na perspectiva dos homens: enquanto nas definições iniciais a origem humana das noções de bem e mal e de contingente é definida por um nós anônimo e, depois, num plano dado que se mostra paradoxal, agora a natureza humana, origem das noções temporais, é explicada pelas suas causas. Por conseguinte, tais noções dizem respeito ao caráter essencialmente ativo da natureza humana. Noutras palavras, elas não são afecções passivas da contingência, mas são afecções ativas que se enquadram no mesmo plano sobre o qual se inscreve a possibilidade. E, enquanto afetos constitutivos da mente, elas se mostrarão como medida de ruptura entre a contingência e a possibilidade, determinando esta como potência, como capacidade de conhecimento adequado e de ação.

Espinosa acrescenta uma observação à definição VI, sobre os limites da imaginação temporal, semelhantes aos da imaginação espacial. Essa limitação é distinta daquela de uma coisa finita limitada por outra coisa da mesma natureza. Os limites também são imanentes. A certa distância, nós imaginamos confusamente todas as coisas igualmente distantes umas das outras. Embora seja um fenômeno imaginativo, mas por ser efeito necessário e imanente das leis que regem a imaginação, ele aponta o caminho pelo qual Espinosa nos conduz à essência da natureza humana, dos homens existentes em ato. Uma vez que a distância e a longevidade terminam num horizonte confuso e indiferente, não é em vista delas que podem ser explicadas as ações humanas. Elas se explicam pela sua presença e atualidade. Eis, portanto, o sentido inverso dado à causa final, na definição 7.

“VII. Por fim, por causa do qual nós fazemos algo, entendo o apetite”. (Id., *ibid.*, p. 110)

A redução do fim ao apetite é o último passo para definir a natureza humana a partir somente de sua potência. Nessas duas últimas definições, somos reconduzidos ao início da parte III, em que se deduz a noção de *conatus*. O apetite, definido no escólio da proposição 9 da parte III, é o *conatus* “quando se refere em simultâneo à mente e ao corpo, que por isso nada mais é do que a própria essência do homem, por cuja natureza ele necessariamente segue o que serve para a sua conservação” (Id., *ibid.*, p. 147). O apetite se distingue da vontade por se referir à mente e ao corpo. A vontade (*voluntas*) se refere à mente em separado. Mas essa separação é excluída da filosofia de Espinosa. Ela precisa ser removida, pois é justamente pela noção de vontade livre que os homens erram procurando a causa final no horizonte confuso e indiferente da imaginação longínqua.

A vontade é uma noção resultante da compreensão mutilada do *conatus*. Ela é congênere das noções de contingência, do bem e do mal. Entretanto, distinta dessas noções, que recebem o estatuto de realidade com base nas definições que analisamos acima, a vontade é uma noção que a nada remete. Ela é o princípio das noções confusas sem conhecimento de causa. Depois, a vontade de refrear os desejos é a origem da servidão. Excluída das primeiras definições em razão de serem definições reais de noções inadequadas, nas últimas ela é substituída pelo apetite (*appetitus*) e pela cupidez (*cupiditas*), que serão tidos como propulsores da existência humana e da sociabilidade.

A definição 8 resgata a essência humana idêntica ao seu *conatus*, que pode bem ser considerada uma fórmula precisa para definir o direito natural no interior da *Ética*: “VIII. Por virtude e potência entendo o mesmo, isto é (pela prop. 7 p. 3), a virtude, na medida em que se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, na medida em que tem o poder de fazer coisas que podem ser entendidas somente pelas leis de sua própria natureza”.

Essa definição é relevante sobretudo pela sua terminologia propriamente política: virtude, potência ou poder, essência do homem, leis da natureza humana. A identidade entre *virtus* (que não há de ser mera força física) e *potentia* é fundamental. Oposta à idéia tradicional de virtude como vontade de refrear os impulsos passionais, ela legitima o uso de *potestas* que, doravante, não terá o sentido de uma força em potência

(não realizada), mas o sentido de possibilidade que se realiza de acordo com as leis da natureza humana. Portanto, a *possibilitas* e a *potestas* estão removidas da contingência. Nos limites do *conatus*, elas exprimem efetivamente e atualmente a essência humana.

Chegamos ao fim da análise das definições que iniciam a parte IV. No seu conjunto, elas apresentam os elementos pelos quais vai ser explicada a condição humana ao longo da parte IV. Elas partem do homem como uma coisa dada, pois é necessário fazer um recorte, começar por um lugar determinado da ordem comum das coisas. A partir dele, elas encerram basicamente duas perspectivas: um aspecto interno e outro externo da natureza humana. Porém, não se trata de um recorte espacial abstrato, mas o interno e o externo se definem de acordo com a condição passiva ou ativa, servil ou autônoma dos homens. Por um lado, as paixões se sustentam pelas noções de contingência das coisas e do bem ou mal que se atribuem a elas. Por outro lado, definem-se os elementos da explicação imanente da natureza humana, com base na sua dedução genética feita já nas partes anteriores da *Ética*.

### Referências bibliográficas

ESPINOSA, B. de. **Obras selecionadas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GUÉROULT, M. **Spinoza II: L'âme** (Éthique, 1). Paris: Aubier-Montaigne, 1967.

MATHERON, A. **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Minuit, 1988.

SPINOZA. **Opera**. Im auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, 1972 (2. Aufl.) (vols. 1 e 2).

\_\_\_\_\_. **Ethique**. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: Flammarion, 1965.

## ANEXO

### ETHICA, IV, DEFINITIONES

I. Per bonum id intelligam, quod certò scimus nobis esse utile.

II. Per malum autem id, quod certò scimus impedire, quominùs boni alicujus simus compotes.

De his praecedentem vide praefationem sub finem.

III. Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad earum solam essentiam attendimus, nihil invenimus, quod earum existentiam necessariò ponat, vel quod ipsam necessariò secludat.

IV. Easdem res singulares voco possibles, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum.

In *Schol. 1. Prop. 33. P. 1.* inter possibile, & contingens nullam feci differentiam, quia ibi non opus erat haec accuratè distinguere.

V. Per contrarios affectûs in seqq. intelligam eos, qui hominem diversum trahunt, quamvis ejusdem sint generis, ut luxuries, & avaritia, quae amoris sunt species; nec natura, sed per accidens sunt contrarii.

VI. Quid per affectum erga rem futuram, praesentem, & praeteritam intelligam, explicui in *Schl. 1. & 2. Prop. 18. P. 3.* quod vide.

Sed venit hic praeterea notandum, quòd ut loci, sic etiam temporis distantiam non, nisi usque ad certum quendam limitem, possumus distinctè imaginari; hoc est, sicut omnia illa objecta, quae ultra ducentos pedes à nobis distant, seu quorum distantia à loco, in quo sumus, illam superat, quam distinctè imaginamur, aequè longè à nobis distare, & perinde, ac si in eodem plano essent, imaginari solemus; si etiam objecta, quorum existendi tempus longiore à praesenti intervallo abesse imaginamur, quàm quod distinctè imaginari solemus, omnia aequè longè à praesenti distare imaginamur, & ad unum quasi temporis momentum referimus.

VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo.

VIII. Per virtutem, & potentiam idem intelligo, hoc est (*per Prop. 7. P. 3*) virtus, quatenus ad hominem refertur, est ipsa hominis essentia, seu natura, quatenus potestatem habet, quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. (Transcrito conforme SPINOZA, 1972)