PROBLEMATA
International Journal of Philosophy

Problemata - Revista Internacional de Filosofia
v. 17. n. 3 (2026), p. 262-273 ISSN 2236-8612
doi:10.7443/problemata.v17i3.80157

A SERVIDÃO HUMANA NA PARTE 4 DA ÉTICA DE BENEDICTUS DE SPINOZA

HUMAN SERVITUDE IN PART 4 OF BENEDICTUS DE SPINOZA'S ETHICS

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso[1]

Resumo:

O artigo analisa a concepção de servidão na Parte 4 da Ética de Spinoza. Diferente de tradições filosóficas que consideram a servidão moral como um estado corrompido superável pela ascese ou mera força de vontade, Spinoza a define como um estado natural e irredutível do ser humano, marcado pela impotência em moderar os afetos. Como o homem é parte da natureza e não tem autonomia ontológica absoluta, ele é inevitavelmente afetado por causas exteriores, o que resulta em submissão às paixões e às ideias confusas derivadas da imaginação. Apesar dessa condição inerente, o texto demonstra que a libertação é possível através do conhecimento racional. A razão permite a formação de ideias adequadas e a compreensão da necessidade universal, fazendo com que o indivíduo passe da passividade para a ação. A liberdade spinozana, portanto, não é uma propriedade inata, mas uma conquista contínua alcançada pelo uso da razão. Esse percurso de superação dos condicionamentos passionais culmina na beatitude, um estado de alegria suprema advindo do conhecimento do vínculo atemporal que une o ser humano a Deus, ou seja, à própria natureza.

Palavras-chave: Spinoza; *Ética*; servidão; afetos; liberdade

Abstract:

The article analyses the conception of servitude in Part 4 of Spinoza's Ethics. Unlike philosophical traditions that consider moral servitude as a corrupted state surmountable by asceticism or mere willpower, Spinoza defines it as a natural and irreducible state of the human being, marked by the impotence to moderate the affects. Because humans are part of nature and lack absolute ontological autonomy, they are inevitably affected by external causes, which results in submission to passions and to the confused ideas derived from the imagination. Despite this inherent condition, the text demonstrates that liberation is possible through rational knowledge. Reason allows for the formation of adequate ideas and the understanding of universal necessity, enabling the individual to transition from passivity to action. Spinozan freedom, therefore, is not an innate property, but a continuous achievement attained through the use of reason. This journey of overcoming passional conditioning culminates in beatitude, a state of supreme joy arising from the knowledge of the timeless bond that unites human beings to God, that is, to nature itself.

Keywords: Spinoza; Ethics; servitude; affects; freedom

[1] Doutor em Filosofia (UFRJ). Professor Associado (UECE). E-mail: rochafragoso@terra.com.br; rocha.fragoso@uece.br; Lattes: http://lattes.cnpq.br/4962018454020672

Introdução

O filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677) publicou apenas duas obras em vida. A primeira, em 1663, foi *Princípios de Filosofia Cartesiana* (PPC), que incluía o anexo *Pensamentos Metafísicos* (CM). A segunda, o *Tratado Teológico-Político* (TTP), foi publicada em 1670 de forma anônima e com local de impressão falso – estratégia muito provavelmente adotada para dificultar ainda mais a identificação do autor.

Em 1677, menos de um ano após sua morte, seus amigos organizaram uma obra póstuma com o restante de seus textos inéditos: a *Opera Posthuma* (OP). Esta edição reuniu obras inacabadas – o *Tratado da Emenda do Intelecto* (TIE), o *Tratado Político* (TP) e o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica* (CG) –, a *Ética – demonstrada em ordem geométrica* (completa) e algumas cartas trocadas entre Spinoza e seus correspondentes. Ainda em 1677, a *Opera Posthuma* foi quase integralmente traduzida para o holandês e publicada, restando de fora apenas o *Compêndio*.

A *Ética* é considerada a obra magna de Spinoza. Desde a sua publicação, revelou-se um texto marcadamente polêmico, seja pelo método demonstrativo (a ordem geométrica), seja pelas teses defendidas, como a crítica ao antropomorfismo divino e a negação do livre-arbítrio (*absoluto beneplacito*). Iniciaremos nosso estudo da servidão humana apresentando um esboço geral da composição da *Ética* e de suas partes, fundamentado nas análises de Martial Gueroult e Pierre Macherey.

A Ética

A *Ethica – ordine geometrico demonstrata*, assim como toda ética, não é um livro puramente teórico; possui um viés prático e um objetivo fundamental: a liberdade e a beatitude. A rigor, a obra é a descrição ou a prescrição do longo e árduo percurso humano em busca da verdadeira liberdade. Trata-se da passagem, ou da superação da impotência humana em moderar ou coibir os afetos, a partir do conhecimento de um estado cotidiano de submissão às paixões (a escravidão passional) para um estado de felicidade contínua e suprema: a beatitude. Esta, mais do que uma meta a se alcançar, vale por si mesma, não sendo mera recompensa por uma ação virtuosa.

Sobre essa dinâmica, Spinoza escreve na proposição 42 da Parte 5 da *Ética*: "A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude [...]" (E5P42)[2]. Já no prólogo do TIE, o autor reflete: "[...] investigar se existia algo que fosse um bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e de tal natureza que, por si só, rechaçados todos os demais, afetar o ânimo; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema" (TIE, §1, grifo nosso).

[2] Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **E** para a *Ética* e **TIE** para o *Tratado da Emenda do Intelecto*. Quanto às citações das divisões internas da *Ética*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra ou abreviatura correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S), definições de afeto (AD), demonstração (D), explicação (Ex), lema (L), postulado (Post), introdução (I) e apêndices (A), com seus respectivos números também em algarismos arábicos. Para as citações referentes às divisões internas do *Tratado da Emenda do Intelecto*, utilizaremos algarismos arábicos para os Parágrafos. Para as citações da edição de referência de Carl Gebhardt, *Spinoza Opera*, usaremos a sigla SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico seguida do número da página.

É por meio da noção de virtude, – assimilada à potência e definida como na Parte 4 da *Ética* "[...] a própria essência ou natureza do homem na medida em que tem o poder de realizar certas coisas que se podem entender só pelas leis da sua natureza" (E4Def8) – que a dicotomia entre a teoria e a prática se anula. A virtude suprema consiste no conhecimento do vínculo atemporal que une o indivíduo à natureza e a tudo o que existe, ou seja, na consciência da necessidade universal.

A estrutura da *Ética*

A *Ética* está dividida em cinco partes, articuladas de forma sistemática, conforme indica o título geral: *In quinque Partes distincta* (SO2, p. 43). Para Pierre Macherey (1997a, p. 17), o emprego do termo Partes – em vez de Livro, utilizado por comentadores no passado – não foi aleatório. Além de remeter aos *Elementos de Euclides*, a escolha exprime a necessária integração entre os diferentes momentos do raciocínio spinozano na organização global de um projeto unificado.

As partes estruturam-se da seguinte maneira:

> **Primeira parte (*De Deo*):** Estabelece os fundamentos do conhecimento, afirmando Deus como causa única e primeira. O termo "Deus" rompe com as representações religiosas tradicionais do divino, denunciadas por Spinoza por sua ininteligibilidade. Busca-se aqui o "verdadeiro conhecimento de Deus" (E1P15S).
> **Segunda parte (*De Natura & Origine Mentis*):** Explica as coisas que decorrem necessariamente da essência de Deus. Spinoza esclarece que abordará apenas aquilo que pode "conduzir-nos, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e da sua suprema beatitude" (E2Int). Macherey (1998b, p. 5) nota que esta parte estuda o regime mental em geral, determinado pelas leis da coisa pensante.
> **Terceira parte (*De Origine & Natura Affectuum*):** Foca na afetividade. Como o homem é parte da natureza, ele é necessariamente afetado. O objetivo é "determinar a natureza e a força dos afetos e, inversamente, o que pode a mente para as orientar" (E3Pref). Segundo Macherey (1998b, p. 5-6), isto se faz necessário porque o homem não está fora da natureza e, enquanto pertencente à natureza, ele é afetado; é então necessário compreender como os afetos e as afecções se ordenam no homem, segundo a ordem natural e necessária.
> **Quarta parte (*De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus*):** Demonstra a causa da servidão humana, definida muito mais em termos de impotência do submetido, do que em termos de potência dos afetos, caracterizando estes e mostrando o que há de bom ou de mau neles. Por esta caracterização podem ser determinados quais são os afetos bons que devem ser cultivados e quais são os afetos que, ao contrário, devem ser moderados ou coibidos.
> **Quinta parte (*De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*):** O ápice do sistema geométrico. Expõe a reconciliação entre o racional e o afetivo, fundamentando a questão ética central da libertação humana. (Macherey, 1997a, p. 26-27).

A estrutura interna da Parte 4 da *Ética*

A quarta parte da *Ética* está organizada em oito definições, um axioma e setenta e três proposições, além de um prefácio e um apêndice com trinta e dois capítulos, que para satisfazer as exigências da prática, recapitulam o conjunto de questões tratadas nesta parte 4, em função dos constrangimentos teóricos impostos pela ordem demonstrativa. Macherey (1997b, p. 433-440) vai dividi-la em duas partes: **(1) Proposições 1 a 37** – considera os homens tais quais eles são, subdivide-se em três seções, versando a **primeira (proposições 1 a 18)** sobre as forças dos afetos; a **segunda (proposições 19 a 28)** versa sobre o fundamento natural da virtude; e a **terceira (proposições 29 a 37)** versará sobre o útil que é próprio ou adequado ao útil comum: a gênese da sociedade. **(2) Proposições 38 a 73** – versa sobre as condições de uma racionalização da existência humana, também se divide em três seções: a **primeira seção (proposições 38 a 58)** versa sobre a avaliação comparada dos afetos humanos em função de sua utilidade, isto é, do grau de alegria e de tristeza que acompanha seu desenvolvimento; a **segunda seção (proposições 59 a 66)**, sobre o controle racional dos apetites humanos; e, por fim, a **terceira seção (proposições 67 a 73)**, sobre a vida dos homens livres.

A servidão humana

Na segunda metade do século XVII, eram frequentes as concepções morais que afirmavam ser a ascese a melhor forma de o homem se redimir de seus pecados, tendo em vista uma sabedoria ou um outro modelo preconcebido, como, por exemplo, um herói ou um Deus, ascendendo-o a uma condição considerada normal e da qual o homem decaíra. Ferdinand Alquié (1965, p. 47-48) considera que estas concepções tinham como pressuposto a superioridade da alma sobre o corpo, muito provavelmente devido à antiga separação platônica entre o corpo e a alma, além de influências estóicas como, por exemplo, as que afirmavam que só o sábio é livre. Até mesmo o cartesianismo, que não é propriamente estóico, e ainda que de maneira "provisória", afirmava a decisão da vontade como suficiente para, senão libertar, pelo menos manter o homem distante da servidão moral. Donde, bastaria a sabedoria e a vontade, ou, ainda, ambas, para o homem se redimir do mal e libertar-se, retornando a uma vida moral anteriormente perdida. Ao erro que a servidão comporta, opunha-se a verdade que o entendimento percebe, que a razão revela. À passividade que a servidão supõe, eles opõem a potência da vontade.

Entretanto, todas estas concepções entendem o homem escravo dos afetos como em um estado alterado, como "corrompido" ou, se revestirmos religiosamente, como decaído, à semelhança de um Adão após a queda. Há que retornar ao estado de perfeição, ou o mais próximo disso. E este retorno ocorrerá pelo conhecimento, pela via da sabedoria, seja através de um conhecimento secular ou de um conhecimento religioso.

A estas concepções que propõem que o homem saia de um estado considerado decadente e se eleve até um outro, considerado ideal ou perfeito, Spinoza irá afirmar a irredutibilidade humana do estado de servidão, negando a possibilidade do homem se elevar acima de si próprio. Para Alquié, isto só é possível porque o sistema spinozano interdita ao sujeito "[...] mutilar sua natureza,

nem encontrar uma razão de viver exterior a sua natureza". (1965, p. 48); ou seja, a servidão não é um estado alterado, decaído, que deva ser superado ou até mesmo eliminado, ela é um estado natural do homem e faz parte de sua natureza. Ou, como Spinoza a define no prefácio da Parte 4 da *Ética*, ela é a "[...] *impotência humana* para moderar e coibir os afetos". (E4Pref, SO2, p. 205, grifo nosso).

As causas da servidão humana

Segundo Macherey, ao afirmar a positividade da ideia falsa na proposição 1 da Parte 4 da *Ética,* Spinoza aborda a situação de conflito que há entre a razão fundamental da servidão humana em relação as suas condições mais gerais, reconduzindo "[...] aos afrontamentos entre ideias, que, medindo-se entre elas, segundo suas potências respectivas, tendem, como os seres naturais, como as coisas, a se destruírem ou a se suplantarem umas às outras". (1997b, p. 56). Segundo esta proposição, a verdade não anula a verdade e, acrescenta Alquié, o "[...] conhecimento pela razão não destrói em nada o caráter sensível e imaginário do real, o qual está mantido em seu plano, em seu caráter concreto mesmo". (1965, p. 47). E numa analogia entre a concepção tradicional de verdade e o seu oposto, o falso, constata que "[...] a imaginação, ainda que falsa, não desaparece na presença da verdade, como fazem precisamente as trevas em presença da luz". (*Ibid*., p. 47). Isto pode ser facilmente percebido pelo exemplo do sol que Spinoza expõe no escólio desta proposição:

> Por exemplo, quando olhamos para o sol, imaginamos que ele dista de nós cerca de duzentos pés, no que nos enganamos, porquanto ignoramos a sua verdadeira distância. Contudo, uma vez conhecida a sua distância, o erro, certamente, é suprimido, mas não a imaginação, isto é, a ideia do sol que explica a natureza deste somente na medida em que o corpo é por ele afetado. (E4P1S).

Isto ocorre porque a ideia que temos do sol, ou como o imaginamos, é uma ideia que "[...] indica mais a constituição atual do corpo humano que a natureza do corpo exterior, e isto não distintamente, mas confusamente; [...]" (E4P1S) e a natureza da ideia do sol só é explicada "[...] na medida em que o corpo é afetado por ele, e assim, embora conheçamos a sua verdadeira distância, continuaremos, não obstante, a imaginar que ele está perto de nós" (E4P1S), visto que não imaginamos o sol tão perto por mera ignorância de sua verdadeira distância, mas sim porque a "[...] mente concebe a grandeza do sol só na medida em que o corpo é afetado por ele". (E4P1S).

Neste sentido, a servidão não só é reafirmada como pertencente à natureza do homem, como, também, à semelhança da distância em que vemos o sol ela não desaparecerá com o descobrimento da verdade, com a ascese tradicional baseada numa verdade reveladora. Ou, como escreve Alquié: "[...] o conhecimento racional não altera nossas sensações, nossas percepções, e, desse fato, nossos sentimentos [*sentiments*] e nossas paixões [*passions*]". (1965, p. 47). Donde a necessidade do terceiro gênero do conhecimento, como veremos a seguir.

Cotidianamente, o homem vive na servidão dos afetos porque sua existência e seus atos são determinados por um conhecimento imaginário do laço que os une à natureza. Neste sentido, a imaginação se opõe à razão, mas ela se confunde com a percepção e com a sensação, ou mais precisamente, com a percepção sensível. Segundo a proposição 16 da Parte 2 da *Ética*: "A ideia de cada um dos modos como o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do

corpo humano e, em simultâneo, a natureza do corpo exterior", a mente, que é a ideia do corpo, e que exprime o estado atual do corpo afetado pelos corpos exteriores, quando imagina os corpos exteriores, mistura a estes o que vem de seu próprio corpo, e, por conseguinte, reside na ideia confusa. E a imaginação, como conhecimento do primeiro gênero, envolve necessariamente a ideia confusa; e, neste sentido, conforme explica Alquié (1965, p. 49-50), a imaginação é uma fonte de erro, porque o erro vem justamente do fato de que a afecção envolve ao mesmo tempo a natureza do corpo humano e dos corpos exteriores. Ou, de forma mais precisa: a mente se esquece disso, e ela acredita perceber os corpos exteriores em si mesma, ou esquece desta necessária subjetividade corporal, ou seja, a mente esquece que a percepção indica mais o estado do corpo humano que a natureza dos corpos exteriores. E daí o erro: o meu corpo está sendo afetado incessantemente pelos corpos exteriores, e se mistura sem cessar com estes, mistura sua natureza à natureza dos corpos exteriores.

Para Macherey, as proposições 2, 3 e 4 da Parte 4, formam um conjunto no qual Spinoza irá demonstrar que "[...] a existência humana encontra necessariamente seu lugar no campo de aplicação do axioma inicial[3] da medida das potências, o que constitui a razão fundamental do estado de servidão no qual ela se encontra naturalmente imersa". (1997b, p. 67). Em outros termos: neste conjunto de proposições será demonstrado que a irredutibilidade da consciência sensível, do erro ou da verdade do erro − conforme a proposição 1 desta parte − é um signo de que somos uma parte da natureza e não o todo da natureza, ou seja, "[...] elas nos lembram que somos uma parte da natureza e que não podemos nos conceber por si, sem as outras partes, que a força pela qual nós perseveramos na existência – o *conatus* – é limitada, e é ultrapassada infinitamente pela potência das outras coisas, as causas exteriores, [...]" (Alquié, 1965, p. 51). Além disso, este conjunto de proposições irá demonstrar "[...] que é impossível que o homem não seja uma parte da natureza, e não possa experimentar outras mudanças do que aquelas que derivam de sua própria natureza. Nesse caso, com efeito, o homem seria Deus". (*Ibid*., p. 51). E esta irredutibilidade é a verdade de nossa condição; e esta verdade, de que eu sou apenas uma parte da natureza e não o todo da natureza, "[...] de que eu sou afetado sem cessar pela natureza, e não o princípio da natureza, de que meu corpo passe sem cessar a uma maior ou a uma menor perfeição, segundo os corpos exteriores ajam de tal ou tal forma sobre ele". (*Ibid*., p. 51), é a verdade de nossa condição: "A duração de nosso corpo depende da ordem de toda a natureza, o indivíduo está subsumido à natureza". (*Ibid*., p. 51). Donde, "[...] a afecção, o prazer, a dor, a doença, a alegria, tudo isto exprime a cada instante a relação de fato e a relação verdadeira de meu corpo com o mundo, a relação atual de meu corpo com o conjunto da natureza". (*Ibid*., p. 51). Motivo este pelo qual não há nenhuma possibilidade de superação deste estado de servidão pela ascese; superação esta, impossível, visto a servidão tratar-se de um estado natural do homem.

Para Alquié (1965, p. 55-57), a definição verdadeira do homem como necessariamente subsumido à servidão e aos afetos, "[...] implica e supõe a existência de um plano no qual a verdade sem afeto existe" (1965, p. 55). E este plano é o ponto de vista de Deus, é o plano eterno. Nossa mente é a ideia de nosso corpo atual (pluralidade simultânea ou paralelismo). Os modos finitos são sujeitos (mas não substâncias), eles têm uma certa permanência, uma certa identidade, mas

[3] "Na natureza das coisas não se dá nenhuma coisa singular, mais potente e mais forte do que a qual não se dê uma outra; pelo contrário, dada uma coisa qualquer, dá-se uma outra mais potente, pela qual ela pode ser destruída." (E4Ax).

não têm autonomia ontológica (causal). A ideia em Spinoza é sempre ativa. Ela é sempre afirmação. E quando Spinoza declara que a mente é ideia do corpo, isto significa que a mente é afirmação do corpo. E ela o é mesmo no estado de servidão, quando estamos inteiramente submetidos aos afetos. E mesmo no estado de tristeza, isto é, mesmo quando nosso corpo, e por aí nossa mente, passa a uma perfeição menor. Assim, a doutrina segundo a qual o homem não pode sair de seu estado de servidão, no qual a mente registra ou parece registrar pura e simplesmente o que advém a um corpo, ele mesmo tomado de todas as partes pelos corpos exteriores, assim como a mente é a ideia de um corpo pode se desdobrar de uma ideia da ideia e alcançar a consciência de si.

Os ditames da razão

É na Parte 4, nas proposições 19 a 37 que Spinoza expõe os ditames da razão, opondo-os à servidão humana, entendida como resultado ao mesmo tempo do esforço, do desejo que define nossa essência e dos efeitos ou afecções advindas das causas exteriores. Segundo Alquié (1965, p. 60-61), é logo no início, nas proposições 19 a 22, que Spinoza estabelece que a virtude, ou a potência que se define por uma relativa independência das causas exteriores, consiste no esforço para se conservar no ser, ou seja, no *conatus*. Mas o homem, enquanto considerado inserido no determinismo de conjunto da natureza, deve dar conta de dois fatores: o primeiro, é o esforço para ser, para perseverar na existência, ou a força de existir − *vis existendi* − que nos constitui; o segundo é também o fator responsável pelo nosso estado de servidão, presente em nossa mente enquanto ideias inadequadas: o efeito das causas exteriores, que continuamente nos faz passar de um estado de perfeição a outro, maior ou menor, sem que o queiramos e sem que sejamos disso causa plena, ou seja, sem que sejamos a causa única. Neste caso, o homem não pode então ser causa suficiente daquilo que ele é, e, para compreender seu ser, é necessário referir-se às causas exteriores a sua potência de compreender, ou seja, a relação de sua potência de compreender com as ideias dos outros corpos que a ideia de seu próprio corpo.

A seguir, nas proposições 23 a 28, Spinoza irá estabelecer a estreita ligação entre a virtude e o conhecimento, concluindo que "O conhecer é, portanto, a virtude absoluta da mente. Mas a coisa suprema que a mente pode conhecer é Deus [...]" (E4P28D). Segundo Alquié (1965, p. 64-65), isto só ocorre porque Spinoza inicia afirmando que *todo esforço cujo princípio esteja em nós, não tem outro objeto além do conhecimento*, que a mente, *enquanto se utiliza da razão, não julga coisa alguma como útil, a não ser àquelas que conduzem ao conhecimento*, e não há nada que saibamos com certeza ser bom ou mau *a não ser o que conduz realmente ao conhecimento ou que pode impedir a sua posse*. Mas, isto só é possível porque em Spinoza o conhecimento racional significa ação, de maneira análoga e contrária, à passividade humana no estado de servidão dos afetos, ou seja, trata-se da distinção entre a imaginação e a razão. Na primeira, ou na imaginação, estamos no domínio dos afetos, das ideias inadequadas, no qual a mente, ao afirmar o estado de seu corpo afetado pelas causas exteriores, está afirmando um estado do qual ela não é a fonte e nem a raiz, e que nem ao menos pode compreender. Ao contrário, na segunda, na razão, estamos no domínio das ideias adequadas, no campo do conhecimento verdadeiro, que opera matematicamente, através das noções comuns, fazendo com que a ação da mente seja realmente dela mesma, seja um agir por ela compreendido e submetido somente às suas próprias leis e não às do

exterior. Na medida em que a mente adquire um conhecimento completo de suas determinações, e que compreende que a ligação com suas determinações é de fato interna ao seu entendimento, os afetos que se seguirão de tal compreensão se explicarão unicamente por sua potência de compreender − eles serão causa adequada.

A seguir, nas proposições 29 a 37, Spinoza irá desenvolver a tese de que a imaginação, juntamente com os afetos, opõe os homens entre eles e os reduzem à impotência, porque "Na medida em que os homens são dominados por afetos [*affectibus*] que são paixões [*passiones*], podem ser diferentes em natureza (conforme E4P33) e contrários uns aos outros (conforme E4P34)". (E4P35D). Enquanto a razão, ao contrário, une os homens, porque é "Na medida em que vivem sob a direção da razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza". (E4P35) e na medida em que "O bem supremo daqueles que seguem a virtude é comum a todos e todos podem igualmente se alegrar com ele". (E4P36). Além disso, este bem será tanto mais desejado "[...] para os outros homens, quanto maior for o conhecimento que tem de Deus". (E4P37).

Os homens livres

Spinoza reservou para as sete últimas proposições da Parte 4 (da proposição 67 a 73) a descrição da maneira como o homem livre (*homo liber*), entendido como aquele que vive sob os ditames da razão, deve viver, agir e ser. Segundo Alquié (1965, p. 75), nesta Parte 4 Spinoza irá considerar o homem livre enquanto vivendo no tempo, na duração, no mundo e na cidade, e não como será considerado na Parte 5, em relação a si mesmo e na sua vida interior, em sua vida eterna.

Neste último bloco de proposições da Parte 4, Spinoza irá operar a síntese entre a primeira subdivisão desta parte, na qual tratou da servidão humana, com a segunda subdivisão, na qual tratou dos ditames da razão, tendo em vista a transformação do próprio homem. Entretanto, Alquié (1965, p. 76), comentando este bloco, ressalta que nas abordagens anteriores, não se tratava de dois homens diferentes, de um lado o homem escravo e do outro lado o homem racional, mas sim de um único homem considerado inicialmente no conjunto da natureza e a seguir, considerado em si mesmo, em sua essência própria. Pois a servidão consiste no fato de que meu corpo, considerado no conjunto dos modos finitos, deve sua perfeição ou imperfeição relativa de seu estado à influência que tem sobre ele as causas exteriores, sendo bem evidente que não pode escapar a esta situação. Também é evidente que, qualquer que seja o nível de conhecimento que o sábio atinja, seu corpo estará submetido ao encontro dos outros corpos, fazendo com que sua mente tenha ideias inadequadas, porque, como vimos anteriormente, o conhecimento não elimina a imaginação, ou seja, a servidão humana é, neste sentido, irredutível.

Donde o *homo liber* ser descrito como aquele que em nada pensa menos do que na morte, sendo sua sabedoria uma meditação da vida e não da morte (E4P67). Considerado apenas em sua natureza humana, isto é, Deus, não enquanto infinito, mas enquanto causa da existência do homem, se os homens nascessem livres, eles não formariam nenhum conceito de bem ou de mal, enquanto permanecessem livres (E4P68). Sua virtude revela-se tão grande tanto ao evitar quanto ao superar os perigos (E4P69). Quando vivendo entre os ignorantes, evita o quanto pode os seus favores (E4P70). Ele pratica o reconhecimento entre os outros homens livres

(E4P71) e sempre age de boa-fé e nunca fraudulentamente (E4P72), sendo mais livre na cidade, vivendo sob as leis comuns, do que na solidão, onde só obedece a si mesmo (E4P73).

A beatitude e a liberdade

As palavras iniciais de Spinoza no início do prefácio da parte 5 da *Ética*, parecem indicar que esta é a sua segunda parte e não a quinta. Alquié (1965, p. 90-91) considera que esta postura do autor marca uma distinção fundamental com as partes que a antecederam, visto que nesta parte, Spinoza vai assimilar os termos mente e razão, ao afirmar que "Eu tratarei da única potência da mente, isto é, da razão [...]" (E5Pref), ao contrário das partes anteriores, nas quais o homem é considerado como composto de uma mente e de um corpo, e o ponto de vista deste último foi sempre privilegiado, porque os afetos eram definidos sempre em relação a eles e a partir deles, assim como os ditames da razão que foram definidos a partir de nossa essência singular e do seu esforço de se afirmar na duração, porque o homem racional foi sempre considerado em relação à cidade, aos outros homens e também em relação aos seus corpos e aos seus afetos. Aqui, ao contrário, será considerada a única potência da mente, abstraindo a potência do corpo e do que pode advir deste, ou seja, a potência da mente em estado puro, isolada, e não em sua relação com o corpo.

Para Alquié (1965, p. 94-95), este tratamento da mente de forma diferenciada, isolado de sua relação com o corpo só é possível em Spinoza por causa do paralelismo. De fato, na proposição 1 da Parte 5, é afirmado que "[...] os pensamentos e as ideias das coisas se ordenam e encadeiam na mente, exatamente da mesma maneira as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se ordenam e encadeiam no corpo". (E5P1). Esta proposição é demonstrada pelo paralelismo da proposição 7, da Parte 2, segundo o qual a ordem e a conexão das ideias são o mesmo que a ordem e a conexão das coisas, assim como, inversamente, a ordem e a conexão das coisas são o mesmo que a ordem e a conexão das ideias (E5P1D). Com efeito, é o paralelismo spinozista que possibilita que tudo o que ocorre na mente tenha seu equivalente no corpo. Mas é importante salientar que isto não será nunca verdadeiramente invocado na Parte 5; ainda que se trate sempre de fazer o corpo passar de uma perfeição menor para uma maior, ainda que o paralelismo seja sempre lembrado, não há efetivamente nesta parte nenhum conselho ou regra referente à maneira de conduzir nosso corpo, ou de agir sobre o nosso corpo, ou de agir sobre os afetos de nosso corpo. Trata-se da potência da mente, que nos permitirá alcançar ao conhecimento verdadeiro e de passar do confuso ao claro.

A seguir, nas proposições 2, 3 e 4 da Parte 5, Spinoza afirma a possibilidade de passar através do conhecimento, da paixão à ação, ou seja, da ideia da afecção, ou afeto, como uma ideia confusa, formarmos uma ideia clara e distinta desse afeto e passarmos de um estado de servidão para um agir verdadeiramente. Esta passagem fundamenta-se no fato de que não há nenhum afeto que não possamos formar um conceito claro e distinto, pois os afetos são ideias de afecções do corpo a qual deve envolver um conceito claro e distinto.

Conclusão

Portanto, segundo Spinoza, o homem pode se liberar pelo conhecimento, ou seja, por uma mudança em sua maneira de pensar. Entretanto, não se trata de conduzir o homem a uma aceitação passiva da necessidade, a uma espécie de resignação. Nesta passagem, Alquié (1965, p. 129-130) considera que esta aceitação passiva, ou mesmo amorosa, que seria mais ou menos análoga a um "Seja feita a Vossa vontade", está muito longe da doutrina exposta na *Ética*. Não se trata em absoluto, de conduzir a vontade humana a se submeter a um entendimento que, ele mesmo, seria passivo, e que constataria de fora o que aconteceu. Trata-se ao contrário, de fazer com que o homem pense por noções comuns, ou seja, que seu pensamento seja ele mesmo uma ação. Trata-se de compreender que toda ideia é essencialmente afirmação, e que, pelas ideias adequadas, o próprio Deus pensa em nossa mente. Pensar por razão, é refazer por uma lei interna o que é. É recriar a necessidade em si mesma, porque a necessidade é a própria lei da razão. A mente põe a necessidade ao obedecer às próprias leis, às suas exigências essenciais. É por isto que, do ponto de vista do próprio homem, a necessidade pode ser ao fundo interiorizada. Ela pode passar do que é puramente exterior ao que é interior. E, ao passar de exterioridade à interioridade, ela pode assim alterar seus caracteres e tornar-se liberdade.

Por fim, em nosso estudo da servidão humana, concluímos que apesar de sua irredutibilidade, e porque os afetos fazem parte da natureza humana, é possível ao homem, enquanto modo finito determinado a agir de uma maneira certa e determinada, superá-la: pelo conhecimento das causas, de si e do que pode o seu entendimento. Em outros termos: pelo uso da razão que engendraria uma espécie de adequação do sábio, ou do homem que age racionalmente, ao convívio com os outros homens. Entretanto, a razão por si só não é suficiente para nos libertar da servidão; é necessário que este conhecimento seja o conhecimento do que de mais excelso existe: Deus. Estamos já no campo do terceiro gênero de conhecimento, estamos já no caminho da Beatitude.

A partir da análise do termo "livre" conforme definido na Parte 1 da *Ética* (E1Def7), fica explícito que a aplicação da liberdade só é possível a Deus, pelas razões apresentadas pelo próprio sistema spinozista. Relacionando o estudo da liberdade em relação com a vontade, o entendimento e a necessidade, poderemos concluir que a liberdade em relação ao modo finito constitui, não uma propriedade inata, mas sim uma conquista deste a partir da posse de sua potência de agir, que possibilitará ao homem a superação da sua servidão, ou dos condicionamentos, estes sim inatos, através do conhecimento pela razão do que é em si a necessidade das coisas. Neste sentido, o conceito de Liberdade conforme formulado por Spinoza é o que permite a Deus a imanência e ao homem atingir a Beatitude, ápice do sistema spinozista, ou seja, a Liberdade é a linha mestra que permite o pleno desenvolvimento de todo o spinozismo, ainda que não seja o único conceito fundamental da *Ética*. Ademais, podemos nos indagar, o que é a *Ética* senão o longo e árduo percurso do ser humano em busca da verdadeira liberdade?

Referências Bibliográficas

ALQUIÉ, Ferdinand. *Servitude et Liberté Selon Spinoza*. In: ***Les Cours de la Sorbonne*.** Paris: C.D.V., 1965.

ALQUIÉ, M. Ferdinand. ***Leçons sur Spinoza.*** *Nature e vérité dans la philososophie de Spinoza*. *Servitude et Liberté Selon Spinoza*. Paris: La Table Ronde, 2003. 416 p.

GEBHARDT, Carl. ***Spinoza Opera***. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. v. 1 (Dieu). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

MACHEREY, Pierre. ***Introduction à l'*Éhique *de Spinoza*. *La cinquiéme partie: les voies de la libération***. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997a. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. ***Introduction à l'*Éhique *de Spinoza*. *La première partie: la nature des choses*.** Paris: Presses Universitaires de France, 1998a. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. ***Introduction à l'*Éhique *de Spinoza*. *La quatriéme partie: la condition humaine*.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997b. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. ***Introduction à l'*Éhique *de Spinoza*. *La secondie partie: la réalité mentale*.** Paris: Presses Universitaires de France, 1997c. (Les grands livres de la Philosophie).

MACHEREY, Pierre. ***Introduction à l'*Éhique *de Spinoza*. *La troisiéme partie: la vie affective*.** 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998b. (Les grands livres de la Philosophie).

SPINOZA, Benedictus de. Carta XIX (05 de janeiro de 1665). **Revista Conatus** – *Filosofia de Spinoza*, v. 5, n. 9, julho de 2011, p. 103-107.

SPINOZA, Benedictus de. ***Ethica*/Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. ***Ethica/Ética.*** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

SPINOZA, Benedictus de. ***Ethica*/Ética.** Edição bilíngue Latim-Português. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2024.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa I:** (Breve) Tratado e outros escritos. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa II:** Correspondência completa e vida. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Spinoza: Obra Completa IV:** Ética e Compêndio de Gramática de Língua Hebraica. Organização de J. Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da Reforma do Entendimento.** Edição Bilíngüe. Tradução de Abílio Queirós. Prefácio e Notas de Alexandre Koyré. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos).

Recebido em: 08/2026
Aprovado em: 10/2026