

PRECONCEITO E SUPERSTIÇÃO ESPINOSA E A REFUTAÇÃO DO FINALISMO¹

Antônio Mário David Siqueira Ferreira

Universidade de São Paulo

Resumo: O objetivo do artigo é distinguir duas dimensões na refutação empreendida por Espinosa ao finalismo: o finalismo como imaginação finalista inata, comum a todos os homens, e o finalismo como doutrina, fruto da explicação teológico-filosófica. Entre uma e outra, reside a diferença entre o preconceito e a superstição.

Palavras-chave: Espinosa, preconceito, superstição, finalismo.

Abstract: The purpose of article is to distinguish between two dimensions of refutation of finalism undertaken by Spinoza: the finalism as innate finalist imagination, common to all men, and finalism as doctrine, product of explanation theological-philosophical. Between one and another lies the difference between prejudice and superstition.

Keywords: Spinoza, prejudice, superstition, finalism.

Nas linhas que abrem o *Tratado Político*, é conhecida a objeção de Espinosa aos teóricos ou filósofos: ao imaginar uma natureza humana que em parte alguma existe e, em paralelo, ao desprezar aquela que realmente existe, os filósofos confundem ética com sátira e política com quimera². O leitor de Espinosa sabe que essa inversão está longe de ser a única. Robusta de menções a inversões, a obra de Espinosa registra uma generalizada ocorrência de inversões. E todas elas só ocorrem, segundo Espinosa, porque são derivadas de uma *inversão originária*:

[...] *todos* os preconceitos que aqui me incumbio de denunciar dependem de um único, a saber, que *os homens comumente* supõem as coisas naturais agirem, como

¹ Esse artigo é uma versão modificada do capítulo segundo da primeira parte de nossa tese de doutorado. Para efeito de citação da obra de Espinosa, utilizamos as siglas convencionadas entre os comentadores de Espinosa: 1) para o *Tratado Político*, a sigla "TP", seguida do capítulo e do parágrafo; 2) para a *Ética*, a sigla "E", seguida do livro e da referência; 3) para o *Tratado Teológico-Político*, a sigla "TTP", seguida do capítulo e da página na edição consultada; 4) para o *Tratado da Emenda do Intelecto*, a sigla "TIE" seguida do parágrafo; 5) para os *Pensamentos Metafísicos*, a sigla "CM", seguida do livro e capítulo; 6) para as cartas, a sigla "Ep.", seguida do número de referência; 7) para o *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*, a sigla "CG", seguida do capítulo em algarismos romanos. Os trechos citados podem ter sofrido modificações de tradução em relação à edição consultada. Optamos por não traduzir os vocábulos *imperium* e *conatus*. Em relação aos vocábulos e expressões indicados entre colchetes em latim, optamos por mantê-los declinados, tal como se encontram no trecho citado.

² TP, I, 1.

eles próprios, em vista de um fim; [...] essa doutrina da finalidade *inverte inteiramente a natureza*. Pois o que é deveras causa, considera efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo³.

Se o preconceito do finalismo é comum a todos os homens, são os filósofos e teólogos, contudo, que o teorizam⁴ – razão pela qual Espinosa fale, na conclusão da passagem, de “doutrina” [*doctrinam*]⁵: o emprego desse termo não deixa margem para dúvida de que estamos diante de uma operação de conversão de algo que é comum a todos os homens – “*os homens comumente* supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim” – em explicação filosófico-teológica.

Daí por que, na primeira parte da passagem, fale-se de suposição, e na segunda parte, de inversão: os homens supõem; os filósofos e teólogos invertem. Na suposição, abre-se uma igualdade imaginária entre os homens e a Natureza (“como eles próprios”), na qual esta é ingenuamente antropomorfizada; na inversão, emergem as noções (doutrinárias) de causa e efeito, primeiro e posterior, perfeito e imperfeito, aplicadas à realidade de maneira invertida. A primeira designa o preconceito; a segunda, a superstição. Esta nasce daquela. Tal é o escopo do presente artigo.

Por isso, antes de examinarmos a doutrina do finalismo tal como teorizada pelos filósofos e teólogos, convém discorrer sobre o finalismo a que incorrem todos os homens naturalmente, e que designamos por imaginação finalista inata. Como procuraremos mostrar nas linhas a seguir, uma e outra diferem em grau, e dessa diferença de grau impõe-se outra, de natureza. Ao cabo, é a relação entre uma e outra que nos interessa.

A imaginação finalista inata: uma incursão pelo Apêndice de *Ética* I

Por ser dedicado ao preconceito do finalismo, pensamos ser de grande valia para o propósito aqui estabelecido dedicarmos algumas linhas ao exame dos parágrafos iniciais do Apêndice do Livro I da *Ética*, os quais versam sobre a imaginação finalista inata e que constituem uma primeira parte do Apêndice⁶.

³ E, I, Apêndice, o destaque é nosso.

⁴ Daí o motivo pelo qual Espinosa argumenta que a tradição concebe o homem na natureza como *imperium in imperium* “Quase todos *que escreveram* sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um [*imperium*] num [*imperium*]” (*Ibidem*, III, Pref., o destaque é nosso).

⁵ O dicionário Gaffiot destaca que o termo *doctrina* designa “ensino” e “formação teórica”, e que seu emprego se dá frequentemente em oposição a *natura* ou *usus*.

⁶ Além dessa, compõem o Apêndice outras duas partes. A segunda parte é dedicada a mostrar a falsidade do dito preconceito; a terceira parte é voltada ao exame de como, do preconceito do finalismo, se originam os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão,

Nosso exame concentrar-se-á numa longa passagem, iniciada no seguinte ponto:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. Esse único preconceito, portanto, considerarei antes de tudo, buscando *primeiro* a causa por que a maioria [*plerique*] lhe dá aquiescência e por que todos [*omnes*] são por natureza tão propensos [*natura adeo propensi*] a abraçá-lo. *Em seguida*, mostrarei sua falsidade e, *enfim*, como dele se originam os preconceitos sobre *bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiúra*, e outros desse gênero⁷.

Já nessas linhas, ao elencar os termos “a maioria” e “todos” no escopo da busca pela causa, Espinosa demarca um campo ético – pois se trata de mostrar a causa da aquiescência e do abraço do preconceito em questão – ao mesmo tempo em que abre caminho para o que virá nas linhas a seguir, bem como no *Tratado Teológico-Político*, a saber, as consequências sociais e políticas do inato preconceito do finalismo. É o que procuraremos abordar ao longo do artigo.

Para tanto, cumpre determo-nos no Apêndice, seguindo o raciocínio de Espinosa. Na sequência, nosso autor argumenta que bastará que se tome por fundamento “isso que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”. Dessa assertiva, Espinosa extrai duas conclusões: *primeiro*, que os homens conjecturam serem livres porquanto são conscientes de suas volições e de seu apetite, não cogitando as causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes; *segundo*, uma vez em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, segue-se que os homens sempre desejam saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido. De um lado, explica Espinosa, os homens não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente; de outro, se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, o que implica julgarem necessariamente pelo seu o engenho alheio.

beleza e feiura, e outros desse gênero. Grosso modo, a primeira parte aborda isso que chamamos de imaginação finalista, ou o finalismo inato de todos os homens; ao passo que a segunda parte tem como foco a doutrina do finalismo. Examinaremos também a segunda parte no presente artigo.

⁷ E. I, Ap.

Uma vez delimitado o campo epistêmico da imaginação finalista inata, Espinosa explica de que maneira a figura de um ou mais deuses é introduzida no imaginário humano: uma vez que encontram meios que lhes leva a conseguir o que lhes é útil (olhos para ver, dentes para mastigar, alimentos, animais, sol, mar, peixes etc.), acabaram por considerar todas as coisas naturais como meios, e crer que algum outro ser os proveu para uso dos homens; com isso, nas palavras de Espinosa, “tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso”.

As linhas a seguir constituem o centro do argumento, uma vez que nele será fundamentada a passagem do preconceito à superstição. Segundo Espinosa, uma vez que os homens jamais ouviram sobre o engenho destes dirigentes da natureza que supõem existir, “tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram os Deuses dirigirem tudo para o uso dos homens a fim de que estes lhes ficassem rendidos e lhes tributassem suma honra”. Conclui nosso autor:

Donde sucedeu que cada um [*unusquisque*], conforme seu engenho [*ex suo ingenio*], excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo [*avaæ cupiditatis*] e de sua insaciável avareza [*insatiabilis avaritia*]. E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes [*Atque ita hoc præjudicium in superstitionem versum, & altas in mentibus egit radices*], o que foi causa de que cada um [*unusquisque*] se dedicasse com máximo esforço [*maximo conatu*] a inteligir e explicar as causas finais de todas as coisas. Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas!⁸

A menção ao *ingenium* não é sem propósito. No campo filosófico-retórico dos seiscentos, o engenho nomeia capacidade, aptidão, perícia e erudição, sobre os quais se ampara o ideal de um engenho agudo. Acompanhada do juízo [*iudicium*] e do decoro [*decorum*], o engenho compõe uma tríade conceitual que confere àquele que as detém a capacidade de entendimento. É no campo da teoria do conhecimento, portando, que Espinosa situa-se ao evocar o termo em questão.

Ora, como sabemos, o projeto filosófico de Espinosa consiste em desmontar os *pressupostos* da teoria do conhecimento da matriz aristotélico-tomista, a saber, a separação radical entre, de um lado, razão e afetos e, de outro, intelecto e imaginação: para Espinosa, a razão não comanda os afetos,

⁸ *Ibidem, idem.*

mas é vivida como um afeto, e entre imaginação e inteligência não há ruptura, mas passagem⁹.

É em vista disso que se compreende a razão de Espinosa denunciar os abusos que se realizam sobre os pressupostos em questão. Tal é o caso, como sabemos pela carta a Boxer na qual Espinosa declara-se admirado, dos “homens dotados de engenho e juízo” que “empreguem sua eloquência e abusem dela para que nos persuadam de [frivolidades] desse tipo”¹⁰, a saber, da existência de fantasmas.

Por remeter ao que há de idiossincrático e particular numa pessoa, alguns tradutores optam por traduzir *ingenium* por “temperamento” e por “caráter”. É, a rigor, a maneira de ser de uma coisa singular qualquer. Um exemplo do *ingenium* de uma língua pode ser visto no *Compêndio de Gramática da Língua Hebraica*¹¹.

Em algumas passagens da *Ética*, Espinosa é enfático ao asseverar que todos apeteçam por natureza que os outros vivam conforme seu próprio engenho¹². E muito embora considere que os engenhos humanos podem ser aperfeiçoados, Espinosa afirma serem “demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato [*statim*]”¹³. Aqui novamente, o termo fundamental é *statim*: trata-se, é necessário advertir, de uma imediatez não cronológica, mas ontológica: os homens são parte da Natureza e, como tais, depreendem-na forçosamente de maneira recortada e parcial. Em cada um, vige uma percepção imediata do real, e ainda que nessa ou naquela pessoa o intelecto tenha sido aperfeiçoado, a potência da imaginação nunca é anulada: cada um imagina, e imagina à sua maneira, ou seja, de uma maneira idiossincrática e particular. Tal é o fundamento do finalismo inato.

Nas linhas seguintes, Espinosa mostra a origem da ideia de pecado¹⁴ e conclui valendo-se do argumento-chave para o nosso propósito: “com efeito, foi-lhes mais fácil [*facilius enim iis fuit*] pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado *presente e inato* de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova [*praesentem suum & innatum statum ignorantiae retinere, quàm totam illam fabricam*”

⁹ Para o estudo sobre esse ponto, cf. CHAUI, 2000; *Ibidem*, 2011; *Ibidem*, 2016.

¹⁰ Ep. 54.

¹¹ Cf. G, II; IV.

¹² E, III, P 31, Esc.; *Ibidem*; IV, P 37, Esc. 1. e Esc. 2; *Ibidem*, IV, P 4, Esc.

¹³ TP, IX, 14.

¹⁴ “Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc., e sustentaram então estas sobrevirem porque os Deuses ficassem irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto” (E, I, Ap.).

destruere, & novam excogitare”¹⁵. Ao cabo da longa passagem aqui considerada, Espinosa evoca a possibilidade da verdade:

Donde darem por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única [*única causa*] para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens¹⁶ abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas¹⁷.

Uma vez que o núcleo da explicação é a tese segundo a qual “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”¹⁸, cabe, preliminarmente, antes de procedermos ao exame da crítica do finalismo por meio dessa passagem, explicar no que consiste o apetite [*appetitus*]. Para tanto, faremos uma breve incursão no Livro I da *Ética* e no *Tratado da Emenda do Intelecto*, cujo ponto de partida é o conceito de *conatus*.

“A simples natureza das coisas”: a dedução do *conatus* e do *apetite*

A proposição III, P 6 enuncia que “cada coisa, enquanto está em suas forças, esforça-se [*conatur*] para perseverar em seu ser”¹⁹. Esse esforço convencionou-se chamar pelo termo latino *conatus*. A demonstração dessa proposição envolve, de um lado, um corpo de definições, axiomas e proposições do Livro I da *Ética*, e, de outro, as proposições III, P 4 e P 5. Começemos pelo primeiro.

Tomando-se verdades autoevidentes que tudo que é, ou é *em si* ou *em outro*²⁰, que tudo o que é *em outro* é posterior ao *em si* no qual está compreendido²¹, que nada é dado fora do intelecto que não seja ou *em si* ou *em outro*²² e que o intelecto é capaz de perceber do *em si* coisas que constituem sua essência²³ – vale dizer, um constituinte real, não um mero predicado abstrato –

¹⁵ O destaque é nosso. Em consonância com o que acabamos de afirmar, o termo “estado presente” deve ser lido não na chave cronológica, mas ontológica.

¹⁶ No original, há uma anotação de Espinosa, em holandês: “muito poucos” [*zeer wenig*].

¹⁷ E, I, Ap.

¹⁸ Na Introdução do Livro IV da *Ética*, Espinosa repetirá essa mesma tese, e enfatiza: “como eu já disse muitas vezes” (*Ibidem*, IV, Pref.).

¹⁹ *Ibidem*, III, P 6.

²⁰ *Ibidem*, I, Ax.1.

²¹ *Ibidem*, I, P 1. Desse ponto em diante, até o final da explicação em torno do Livro I, pressuponha-se a presença das Demonstrações em todas as proposições mencionadas na nota.

²² *Ibidem*, I, Ax.2.

²³ *Ibidem*, I, Def. 4.

, segue-se que as coisas distinguem-se entre si ou pela diversidade destes constituintes das coisas que são *em si* ou pelo *outro* que nelas está compreendido²⁴.

Pois bem, se fossem dadas várias coisas que são *em si*, deveriam distinguir-se ou por si mesmas, isto é, pela diversidade daquilo que o intelecto percebe como constituindo as essências delas, ou pelas coisas que são *em outro* e que nelas estão compreendidas. No primeiro caso, segue-se que não pode se dar duas coisas *em si* cujas essências sejam constituídas pela mesma coisa, pois, se isso fosse possível, essas duas coisas não se distinguiriam – não seriam duas coisas, mas uma apenas, ou seja, a mesma; no segundo caso, afastadas as coisas que são *em outro* e que neles estão compreendidas, o resultado seria o mesmo, ou seja, essas coisas não se distinguiriam²⁵. Pela segunda hipótese, só haveria um *em si*. Pela primeira hipótese, poderiam existir várias coisas *em si*, desde que não compartilhassem da mesma essência, caso contrário – ou seja, havendo várias coisas idênticas – elas deveriam ser concebidas por *outro*, e, com isso, já não seriam mais *em si*²⁶. Ademais, havendo mais de um *em si*, um *em si* nada teria em comum com outro *em si*²⁷, posto que aquilo que é *em si* é também concebido por si. Portanto, as coisas que são *em si* devem forçosamente distinguir-se por si mesmas, não pelas coisas que são *em outro* e que nelas estejam compreendidas, e não devem ter nada em comum uma com a outra.

Tomando-se agora como verdade autoevidente que o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o²⁸ e que coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser inteligidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra²⁹, segue-se que de coisas que entre si nada têm em comum uma com a outra, uma não pode ser causa da outra³⁰; por conseguinte, na hipótese de haver mais de um *em si*, um *em si* não pode ser causa de outro *em si*³¹.

Finalmente, partindo-se do pressuposto de que *existe* uma coisa que seja *em si* e cuja essência seja constituída por absolutamente tudo o que pode constituir uma essência³², e à luz do que anteriormente foi dito, conclui-se daí só haver um único *em si*, pois se algum outro *em si* pudesse hipoteticamente ser

²⁴ *Ibidem*, I, P 4.

²⁵ *Ibidem*, I, P 5.

²⁶ *Ibidem*, I, P 8, Esc.2.

²⁷ *Ibidem*, I, P 2. Portanto, na hipótese de haver várias coisas *em si*, exclui-se a possibilidade de haver intersecção de coisas que constituem as essências das coisas *em si*.

²⁸ *Ibidem*, I, Ax. 4.

²⁹ *Ibidem*, I, Ax. 5.

³⁰ *Ibidem*, I, P 3.

³¹ *Ibidem*, I, P 6, Cor.; *Ibidem*, I, P 9.

³² *Ibidem*, I, Def. 6.

dada, essa outra coisa deveria ser explicada por algum constituinte da primeira, mas, com isso, essa coisa não seria mais um *em si*, mas um *em outro*³³. Não podendo ser produzida por outro e partindo-se do pressuposto de que existe, esse único *em si* deve forçosamente ser causa de si, ou seja, sua essência deve envolver existência ou, dito de outro modo, sua existência só pode ser necessária, não podendo essa coisa ser concebida como não existente³⁴.

De tudo isso, seguem duas coisas: de um lado, que tudo o que é *em outro* só pode ser compreendido nisso que é *em si*, sem a qual não pode ser nem ser concebida³⁵, de modo que as coisas particulares forçosamente são afecções, isto é, modificações dos constituintes das essências desse *em si*³⁶, a ela devendo sua natureza; de outro, que da necessidade da natureza da coisa *em si* devem seguir infinitas coisas em infinitas afecções³⁷.

Nesses parágrafos, procuramos, ancorados no vocabulário do axioma I, 1 (*em si* e *em outro*), sintetizar o percurso dedutivo que leva à existência necessária de uma única coisa *em si*, na qual tudo o que há está compreendido e por meio da qual existe e se conserva, aqui exposto em linhas gerais e com vistas ao nosso propósito, a saber, oferecer as bases ontológicas da dedução do *conatus*. Contudo, ao abrir a *Ética*, o leitor observará nesse percurso o emprego de um vocabulário mais amplo, de matriz aristotélica (substância, atributo, modo) e judaico-cristã (Deus), desde as primeiras linhas³⁸.

São duas as razões pelas quais optamos por não nos valer desse vocabulário nos parágrafos precedentes: uma negativa, outra afirmativa. A razão negativa consiste no simples fato de esse vocabulário não ser necessário. Prova disso é o fato de o capítulo II do *Tratado Político*, um resumo da *Ética* e do *Tratado Teológico-Político*, simplesmente dispensá-lo³⁹. Já a razão afirmativa é que, segundo Espinosa, “as palavras são parte da imaginação [...] formadas de

³³ *Ibidem*, I, P 14.

³⁴ *Ibidem*, I, P 7.

³⁵ *Ibidem*, I, Def. 5; *Ibidem*, I, P 15.

³⁶ *Ibidem*, I, P 25, Cor.

³⁷ *Ibidem*, I, P 16, Cor.; *Ibidem*, I, P 34.

³⁸ “Por substância entendo isso que é em si e é concebido por si, isto é, isso cujo conceito não carece do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado” (*Ibidem*, I, Def. 3); “Por atributo entendo isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*Ibidem*, I, Def. 4); “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido” (*Ibidem*, I, Def. 5); “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*Ibidem*, I, Def. 6).

³⁹ No caso, é dispensado o vocabulário de matriz aristotélica, posto que a palavra *Deus* é preservada. E o fato de o *Tratado Político* preservá-la reforça a leitura segundo a qual Espinosa *pressupõe* a existência de um único *em si* e cuja essência seja constituída por absolutamente tudo o que pode constituir uma essência. Sugere-se ser essa uma ideia considerada, no século XVII, como um axioma.

acordo com o arbítrio e a compreensão do vulgo”⁴⁰. Assim, importa reforçar que o vocabulário em questão só é empregado por Espinosa em vista de um interlocutor específico, que também é parte do “vulgo”, em um contexto histórico determinado⁴¹.

Particularmente interessante é comparar o percurso dedutivo que compreende as onze primeiras proposições da *Ética* com o referido capítulo. À primeira vista, salta aos olhos a maneira como a questão da existência de Deus é resolvida no *Tratado Político*. Em apenas um parágrafo, Espinosa infere a existência de Deus pelo absurdo da hipótese contrária. Se qualquer coisa natural, para vir a existir e perseverar na existência, precisa de um princípio [*existendi principium*], segue-se que “a potência pela qual as coisas naturais existem e operam não pode ser nenhuma outra senão a própria potência de Deus”. Conclui Espinosa:

Com efeito, se fosse uma outra, criada, não poderia conservar-se a si própria, nem por conseguinte conservar as coisas naturais, mas precisaria também ela, para perseverar na existência, da mesma potência de que precisaria para ser criada⁴².

Dito de outro modo, se o *em si* no qual as coisas criadas estão compreendidas, do qual dependem para existir e operar, fosse também uma coisa criada, precisaria ela também de outro *em si* para poder conservar-se, e assim ao infinito. Nesse caso, nada poderia conservar-se. É com base na experiência vivida que Espinosa *pressupõe* a existência de um *em si* cuja essência é constituída por absolutamente tudo o que pode constituir uma essência. Como as coisas naturais existem e conservam-se, e a experiência o comprova todos os dias, concede-se que existe um único *em si*, cuja potência é infinita. Temos aqui uma postura radicalmente anticética. Atente-se bem que, diferentemente do Livro I da *Ética*, o segundo parágrafo do capítulo II do *Tratado Político* não oferece uma dedução de Deus, mas um argumento. Esse argumento é particularmente importante porque, nele, figuram as noções de *perseveratio* (preservação) e *conservatio* (conservação), as quais, na *Ética*, aparecerão apenas na proposição I, P 24 e no Livro II, respectivamente.

Feita nossa pequena incursão pelo Livro I, tratemos agora do segundo item evocado pela demonstração da proposição III, P 6, quais sejam, as proposições III, P 4 e P 5. Pela proposição III, P 4, nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa, isso porque “a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa”, de maneira que

⁴⁰ TIE, 88-89.

⁴¹ Cf. David, 2018.

⁴² TP, II, 2.

“enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la”⁴³. No que consiste a definição de uma coisa? E em que sentido se pode afirmar que a definição de uma coisa afirma a essência dessa coisa? Para responder a essas duas questões, deve-se recorrer aos parágrafos 93 a 96 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, nos quais são apresentadas as condições de uma “verdadeira e legítima [verâ e legitímā] definição”⁴⁴.

Posta a questão nesses termos, Espinosa adverte logo de cara que não se deve incorrer em certa confusão, pela qual a essência íntima [*intimam essentiam*] da coisa é tida por alguma de suas propriedades. A advertência não é casual: tradicionalmente é o que ocorre. Por exemplo, tradicionalmente o círculo é definido como a figura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais. Ora, essa é apenas uma propriedade do círculo, argumenta Espinosa, e prossegue: “e ainda que isto pouco importe quando se trata de figuras e outros seres de Razão, muito contudo significa no atinente a seres físicos e reais; a saber, porque as propriedades das coisas não se entendem enquanto se ignoram suas essências”⁴⁵.

Feita a ressalva, Espinosa pode agora apresentar as condições da definição. No tocante às coisas criadas, a definição deve abranger a causa

⁴³ E, III, P 4. Espinosa inicia a exposição desses parágrafos afirmando a univocidade entre essência e definição: “a melhor conclusão se tirará de alguma essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição” (E, III, P 4, Dem.). Atente-se que, aqui, trata-se da definição real, isto é, aquela que apresenta a gênese da coisa. Esta é distinta da definição nominal, pela qual algo é definido por convenção. Segundo Chauvi, “o que caracteriza uma definição real não é o fato de referir-se a algo existente fora da nossa mente, mas de oferecer o modo de seu engendramento – a gênese do objeto definido é sua definição real. Será, pois, pela presença ou ausência da operação geratriz que poderemos distinguir a definição nominal da definição real” (CHAUVI, 1999, p. 80). Ainda de acordo com essa autora, “certamente a agudeza do filósofo-filólogo que interpreta as Escrituras é determinada pelas exigências do filósofo-geômetra que deduz causas e efeitos na Natureza, e para quem ‘as demonstrações são os olhos da mente’. Tendo em mira a norma matemática, portanto, a do livro inteligível, Espinosa desenvolve, no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*, uma teoria das definições que aplica em todos os seus escritos, explicando cuidadosamente ao leitor ‘o pensamento do autor’. Busca, por meio de definições nominais, liberar as palavras, tanto quanto possível, da equivocidade imaginativa e, através de definições reais, oferecer a gênese íntima e necessária das ideias que expõe e demonstra” (*Ibidem*, 1999, p.21, o destaque é meu). Nesse mesmo sentido, cf. CHAUVI, 2000, pp.75-82; DELEUZE, 1968, p.68.

⁴⁴ TIE, 93. Na *Ética*, os termos essência e definição figuram como sinônimos uma vez: “Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa” (E, II, P 33, Esc.1). Em consonância com o que dissemos a respeito da essência em nota anterior, a definição tida como “verdadeira e legítima” é aquela que exprime a natureza da coisa, o que nela há de necessário, aquilo pelo que é e age necessariamente.

⁴⁵ TIE, 95.

próxima. O círculo, por exemplo, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel – ou seja, pelo movimento de um compasso –, definição que, segundo nosso autor, “claramente contém a causa próxima” e da qual todas as suas propriedades se podem concluir⁴⁶. No capítulo X da Parte II dos *Pensamentos Metafísicos*, dedicado à criação, Espinosa argumenta que “a criação é a operação em que não concorre nenhuma causa além da eficiente, ou seja, uma coisa criada é aquela que para existir não pressupõe nada além de Deus”⁴⁷. O mesmo é dito no *Tratado Teológico-Político*: “devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas”⁴⁸.

Dito isso, a pergunta inicial – a saber, em que sentido a definição de uma coisa afirma a essência dessa coisa – foi como que deslocada, sendo agora necessário explicar em que sentido a causa próxima de uma coisa a determina. A resposta a essa pergunta deve contemplar a primeira. Não adentraremos em profundidade na teoria espinosana da causalidade, pois ela foge do escopo do presente artigo. Para o que interessa ao nosso propósito, é suficiente recorrer a três passagens, a partir das quais trataremos da causalidade. Começemos pelo parágrafo 92 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

[...] se a coisa é em si, ou, como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima. Porque, de fato, o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa⁴⁹.

⁴⁶ *Ibidem*, 96. Na sequência (*Ibidem*, 97), Espinosa passa às coisas incriadas: para estas, a primeira condição fundamental é “que se exclua toda causa [*ut omnem causam secludat*], isto é, que além de seu próprio ser, o objeto não exija qualquer outro para sua explicação”. À luz dessa condição, as dificuldades advindas do emprego de “coisa incriada” são evidentes, pois, na ontologia espinosana, Deus não é causa sem causa, mas causa de si. Corroborando essa dificuldade que, nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa já havia afirmado que “criado é aquilo tudo cuja essência é claramente concebida sem nenhuma existência” (CM, II, 10). Ora, a causa de si, segundo a *Ética*, é exatamente “aquilo cuja essência envolve existência” (E, I, Ax. 1). Não surpreende que, ao contrário dos *Pensamentos Metafísicos* e do *Tratado da Emenda do Intelecto*, em que os termos “criado” e “incriado” são empregados como conceitos do pensamento de Espinosa, na *Ética* eles são abandonados, figurando apenas na boca dos teólogos e metafísicos, quando Espinosa realiza a refutação de suas doutrinas. (Somos gratos a Luís César Guimarães Oliva pelo reparo em nossa primeira leitura do parágrafo 97 do *Tratado da Emenda do Intelecto*).

⁴⁷ CM, II, 10.

⁴⁸ TTP, IV, p. 67.

⁴⁹ TIE, 92. A passagem contém dois dos axiomas do Livro I da *Ética*: “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” e “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o” (E, I, Ax. 3 e 4). Antes, ao discorrer sobre os gêneros de conhecimento, Espinosa já elencara essas duas percepções como as mais elevadas: “Por último, existe uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima” (TIE, 19).

A essa referência, deve-se acrescentar o escólio da proposição I, P 8:

1º a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza da coisa definida. Disto segue 2º que nenhuma definição envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que nada outro exprime senão a natureza da coisa definida. Pex.: a definição de triângulo nada outro exprime senão a simples natureza [*simplicem naturam*] do triângulo, e não um certo número de triângulos. 3º É de notar que de cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe. 4º Enfim, é de notar que esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (não é de admirar, já que à sua natureza pertence existir), ou deve ser dada fora dela. Isto posto, segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não mais nem menos. Se, p. ex., na natureza das coisas existem 20 homens (os quais, a bem da clareza, suponho existirem simultaneamente e até então não terem existido outros na natureza), não bastará (para darmos a razão por que 20 homens existem) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos que 20 existem, visto que (pela observação terceira) de cada um [*uniuscuiusque*] deve necessariamente ser dada a causa por que existe. E esta causa (pelas observações segunda e terceira) não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20. E por isso (pela observação quarta) a causa por que estes 20 homens existem, e conseqüentemente por que cada um [*unusquisque*] existe, deve necessariamente ser dada fora de cada um. E em vista disso, é a concluir absolutamente que tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos deve ter necessariamente uma causa externa [*causam externam*] para que existam.

E, finalmente, o parágrafo 101 do *Tratado da Emenda do Intelecto*:

Esta [a essência íntima das coisas], entretanto, só se há de procurar nas coisas fixas e eternas [*fixis, atque aeternis rebus*] e, ao mesmo tempo, nas leis [*legibus*] inscritas nessas coisas como em seus verdadeiros códigos, e segundo as quais são feitas e ordenadas [*fiunt, & ordinantur*] todas as coisas singulares. De fato, estas coisas singulares e mutáveis dependem tão íntima e essencialmente (por assim dizer) das coisas fixas que sem elas não podem existir nem ser concebidas. Portanto, estas coisas fixas e eternas, ainda que sejam singulares, serão para nós, por sua presença [*praesentiam*] em toda parte e latíssima potência, como que universais, ou gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas⁵⁰.

As passagens em questão, lidas em conjunto, mostram, em primeiro lugar, que cada coisa singular só é inteligida por sua causa próxima; em segundo lugar, se há várias coisas do mesmo gênero⁵¹, conseqüentemente cada um deles tem a mesma causa próxima, sendo essa, portanto, causa externa; em terceiro lugar, e apesar do que foi dito no ponto anterior, a causa próxima só é dita causa de *cada* coisa singular; em quarto lugar, a causa próxima e externa de

⁵⁰ TIE, 101.

⁵¹ “[...] tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos”.

todas as coisas (de *cada* coisa) são as coisas fixas e eternas⁵²; em quinto lugar, essas causas exprimem a “simples natureza” [*simplex natura*] das coisas, estando de alguma maneira ligadas às leis inscritas nessas coisas e segundo as quais são feitas e ordenadas.

Para que isso fique mais claro, cumpre evocar a diferença entre causa eficiente *imane*nte e causa eficiente *transi*tiva, pois é da primeira que as passagens acima citadas falam. Na *Ética*, o conceito de causa eficiente é introduzido na proposição I, P 16, na qual é dito que Deus é causa eficiente de todas as coisas⁵³. Por seu turno, o conceito de imanência é introduzido na proposição I, P 18, pela qual Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não *transi*tiva. Na demonstração dessa proposição, “estar em” e “ser concebido por” dão conteúdo à noção de causa imanente: “Tudo que é, é em Deus e por Deus deve ser concebido (pela prop. 15), e por isso (pelo corol. 1 da prop. 16) Deus é causa das coisas que são nele”. Na verdade, Deus é causa *eficiente imane*nte de todas as coisas⁵⁴: produz-se a si mesmo ao produzir o efeito de que é causa.

Levando-se em conta que as passagens fazem referência especificamente à causalidade eficiente imanente, vê-se em que sentido a causa próxima põe a essência ou natureza da coisa: *cada* coisa singular, isto é, *cada* essência ou natureza singular não é outra coisa senão um *efeito singular* da causalidade eficiente imanente, que se *conserva* como singularidade⁵⁵ graças a uma dada proporcionalidade interna⁵⁶. A natureza de *cada* coisa, determinada em sua gênese, não é senão expressão singular da Natureza que a determina⁵⁷.

⁵² Embora essa expressão não apareça na *Ética*, ainda que faça evidente alusão à Natureza, é abundante no *Tratado Teológico-Político* a expressão “ordem fixa e imutável”.

⁵³ E, I, P 16, Cor. 1. Cf. também CM, II, 10.

⁵⁴ E, I, P 18, Dem.

⁵⁵ “Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular” (*Ibidem*, II, Def. 7).

⁵⁶ “Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mutação de sua forma” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 4); “Se as partes componentes de um indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mutação de forma” (E, II, P 13, Lema 5); “Se alguns corpos, componentes de um indivíduo, são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para outro, mas de maneira tal que possam continuar seus movimentos e comunicá-los entre si com a mesma proporção de antes, igualmente o indivíduo manterá sua natureza sem nenhuma mutação de forma” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 6); “Além disso, um indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes” (*Ibidem*, II, P 13, Lema 7).

⁵⁷ No escólio da proposição 39 do Livro I da *Ética*, Espinosa emprega os termos “Natureza Naturante” e “Natureza Naturada”, da tradição escolástico-tomista (*Ibidem*, I, P 39, Esc.).

Se a causa próxima é o que põe a natureza da coisa e se o Axioma I, 4 afirma que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”, deduz-se que num mesmo sujeito só subsiste uma única natureza, nunca naturezas contrárias. Daí a razão pela qual “enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la”⁵⁸. A formulação da proposição 5 surge, portanto, como a contrapartida da proposição que a precedeu: “coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra”⁵⁹. O esforço de uma coisa para perseverar em seu ser é, pois, a própria coisa⁶⁰.

Uma vez realizada a dedução do *conatus*, podemos agora voltar ao apetite, ponto de partida do presente artigo. Se “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes”, no que, afinal, consiste o apetite? O apetite é o próprio *conatus*, quando referido *à mente e ao corpo*. Em sintonia com o que acabamos de ver nos parágrafos anteriores, é o apetite “a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo”⁶¹. Daí a definição de apetite, no Livro IV da *Ética*: trata-se o apetite da “causa pela qual fazemos algo”⁶².

Feita a explicação sobre essa que é a tese nuclear da primeira parte do Apêndice, podemos finalmente passar ao exame dessa parte, com vistas ao

⁵⁸ *Ibidem*, III, P 4.

⁵⁹ *Ibidem*, III, P 5.

⁶⁰ CM, I, 6.

⁶¹ No mesmo escólio, Espinosa afirma que, quando referido apenas à mente, o *conatus* chama-se vontade [*voluntas*], e que o apetite é o mesmo que o desejo [*cupiditas*], com a ressalva de que este “é geralmente referido aos homens enquanto são cômicos de seu apetite” (E, III, P 9, Esc). Em relação ao desejo, há que se fazer um parêntese. Na definição de desejo – aquela que abre a definição dos afetos que encontramos no Livro III da *Ética* –, embora faça menção em dado momento ao argumento de que “todos os esforços da natureza humana [*omnes humanae naturae conatus*] que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto”, de modo que todos são igualmente expressões do *conatus*, Espinosa vai além na diferenciação que havia sido feita na proposição 9 entre desejo e apetite. Enquanto o apetite é, como acabamos de ver, a essência do homem enquanto é determinado a fazer o que serve à sua conservação, o desejo é a essência do homem enquanto é concebido determinado a fazer algo “por uma dada afecção qualquer”. Conclui Espinosa: o desejo são “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a *variável constituição* [*constitutione varii*] do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se”. Com isso, o desejo surge como expressão singular do apetite, a maneira pela qual o apetite singulariza-se em cada *situação*, segundo a *variável* constituição do homem. Com isso, o desejo é sempre singular e situacional, isto é, realiza-se sempre em dada situação e por ela é definido. Em uma palavra, é histórico.

⁶² *Ibidem*, IV, Def. 7.

nosso objetivo principal no presente artigo, qual seja, a crítica do finalismo em Espinosa. Como se vê facilmente da longa passagem transcrita no início, nele é oferecido o quadro do finalismo inato a que todos os homens incorrem: ignorância inata das causas das coisas, no que se inclui o próprio apetite; consciência do apetite; conseqüente produção, pela junção do primeiro e do segundo pontos, da conjectura da liberdade; anseio apenas pelo conhecimento das causas finais, isto é, pelo útil por que apetezem; existência de meios na natureza para a satisfação do útil; crenças e conclusões daí extraídas (deuses/Deus, culto).

Além destes, há outros pontos para os quais queremos dar ênfase e que, embora digam respeito ao finalismo do comum dos homens, não à doutrina, falam do finalismo não mais em seu estado inato, mas em seu estado já, por assim dizer, contaminado pela doutrina⁶³. Em primeiro lugar, Espinosa sugere haver um reforço no preconceito no momento em que este converte-se em superstição. Afinal, conforme se depreende do Apêndice, é precisamente neste momento que o preconceito “deita raízes nas mentes”. Em segundo lugar, Espinosa vocaliza a razão pela qual, mesmo contra os protestos da experiência, os homens mantêm-se presos ao preconceito do finalismo, localizando no desconhecido as incoerências entre dados da experiência e o dito preconceito e mantendo seu “estado presente e inato de ignorância”⁶⁴: porque “Ihes foi mais fácil” – o que, importante notar, exclui a ideia de que o preconceito persevera por vício, culpa ou deformação moral. Finalmente, em terceiro lugar, Espinosa informa que esse preconceito, quando, por assim dizer, colonizado pela doutrina e convertido em superstição, é a tal ponto forte que, não fosse a matemática, seria “causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre”. Tal é a força da superstição e da doutrina.

Antes de passarmos à refutação da doutrina do finalismo, cumpre ainda apresentar o conceito de “apetite singular”. No Prefácio do Livro IV da *Ética*, Espinosa volta ao tema do finalismo para nele abordar em pormenor as questões que haviam sido examinadas na terceira parte do Apêndice do Livro I, a saber, as noções de perfeição e imperfeição e de bem e mal. No Apêndice, Espinosa explicara que estas noções são apenas “modos de imaginar” [*imaginandi modos*]: expressando a maneira como a imaginação é afetada pelas coisas, tais nomes que designam a imagem de coisas que seriam, em si, boas ou

⁶³ O indício de que, a partir de dado ponto do Apêndice, Espinosa fala da influência da doutrina sobre o finalismo inato é dado pela afirmação “que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causas finais de todas as coisas”.

⁶⁴ “Presente” porque já contaminado pela doutrina, fruto da conversão do preconceito em superstição; “inato” porque, como fora dito, “*todos* são por natureza tão propensos [*propens*] a abraçá-lo” dadas as razões descritas por Espinosa algumas linhas antes.

más, perfeitas ou imperfeitas, na medida de sua utilidade. Já no Prefácio, após ter distinguido entre intenção [*mens*] (o autor) e modelo [*exemplar*] ou ideia universal [*universalis idea*] (compartilhada por muitos) e de argumentar que a perfeição ou imperfeição de algo é vulgarmente associada à conveniência em relação à intenção ou ao modelo, Espinosa argumenta:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio [*principium*] ou causa primeira [*causa primaria*] de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos [*intelligimus*] nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular [*singularem appetitum*]⁶⁵.

A passagem em questão impõe uma dificuldade. Se o apetite que se volta para o útil envolve um imaginar (“por ter imaginado as comodidades da vida doméstica”), sendo anterior ao apetite e tendo-o mesmo produzido, segundo o que se depreende da passagem, então cabe indagar: esse ato não corresponderia a um fim almejado, a usufruir *status* de causa? Se assim for, a causa final não mereceria apenas ser realocizada, devendo na verdade estar situada nesse ato imaginativo? A dúvida é fortalecida quando se considera o argumento de Espinosa contra a tese de que Deus age em vista de fins: “se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece”⁶⁶.

A dúvida seria válida se o imaginar em questão fosse um ato de fato anterior ao apetecer. Contudo, como apetecer o seu útil é a própria essência do homem, e como ninguém, “a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser”⁶⁷, cada ato imaginativo surge como expressão *desse* apetecer. Expressão *necessária*, deve-se enfatizar, afinal, dentre as coisas não existentes que a mente imagina como presentes e que sabe não existirem verdadeiramente (ou não mais existirem, ou não existirem ainda)⁶⁸, há aquelas nas quais a faculdade de imaginar *segue da só necessidade de sua natureza*⁶⁹.

⁶⁵ *Ibidem*, IV, Pref. Atente-se para a fórmula “quando dizemos que [...], não inteligimos nada outro senão que [...]”. Porque o conceito já está contido na imagem (cf. Introdução), a imaginação finalista envolve a intelecção do apetite. *Porque inteligem, mas não sabem que inteligem, os homens forjam uma imagem do que é inteligido*.

⁶⁶ *Ibidem*, I, Ap.

⁶⁷ *Ibidem*, IV, P 20, Esc.

⁶⁸ O que exclui as ideias fictícias (a mente ignora a não existência de coisas não existentes e/ou a existência de coisas existentes), falsas (a mente imagina saber existirem coisas não existentes e/ou não existirem coisas existentes) e duvidosas (a mente sabe, mas apenas confusamente, da não existência das coisas não existentes e/ou da existência de coisas existentes).

⁶⁹ “Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à

Essa é a razão pela qual, no trecho citado, Espinosa empregue o conceito de “apetite singular”: *esse* ou *aquele* apetite – no exemplo, o apetite *de* edificar uma casa – exprime um ato da imaginação; porém, todo ato da imaginação exprime o *conatus* – no exemplo, o imaginar as comodidades da vida doméstica nasce do apetite originário que consiste no esforço por perseverar na existência⁷⁰. Em suma, um apetite singular não é senão uma expressão singular do *conatus*.

Feitas essas considerações sobre o finalismo inato, cumpre agora dedicar algumas linhas para a doutrina do finalismo. No Apêndice do Livro I da *Ética*, uma vez estabelecida a gênese do preconceito do finalismo nos homens, Espinosa informa querer acrescentar algo. Passa-se, assim, da primeira para a segunda parte do Apêndice. É só então que nosso autor emprega o termo “doutrina” [*doctrina*]. Diz Espinosa: “essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é de veras causa, considera efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitoíssimo, torna imperfeitoíssimo”⁷¹, e argumenta:

[...] tal doutrina [*doctrina*] suprime a perfeição de Deus, pois se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece. E ainda que Teólogos e Metafísicos distingam entre fim de indigência e fim de assimilação, não obstante admitem que Deus fez [agiu em] tudo em vista de si e não em vista das coisas a criar porque, antes da criação, nada podem assinalar, afora Deus, em vista do que Deus agisse; por conseguinte, são necessariamente coagidos a admitir que Deus carecia daquelas [coisas] em vista das quais quis prover os meios e as desejava, como é claro por si.

A sequência dessa parte do Apêndice é dedicada a mostrar que faz parte do *ingenium* da doutrina a recusa em reconhecer a ignorância das causas das coisas – um traço de uma prática a um só tempo intelectual, social e política que, no *Tratado Teológico-Político*, Espinosa designa por “extorsão” [*extorsio*]⁷² –, seja daquelas que não podemos conhecer, seja daquelas que podemos conhecer, e o consequente esforço em inventar causas para tais coisas:

virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (pela def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre” (*Ibidem*, II, P 17, Esc.).

⁷⁰ Esse esforço realiza-se por apetites singulares os mais diversos, derivados da imaginação ou da inteligência. Daí a razão pela qual dirá Espinosa, no *Tratado Político*, que “*tudo* aquilo por que cada um, sábio ou ignorante [*sive sapiens sive ignarus*], se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito de natureza” (TP, II, 8).

⁷¹ E, I, Ap. Tendo como marca o esforço em entender e explicar, a doutrina opera com conceitos, tais como os mencionados: “causa”, “primeiro”, “supremo”, “perfeito”.

⁷² P. ex., TTP, I. pp. 20-1; *Ibidem*, II, pp. 39-40; *Ibidem*, VII, p. 114.

Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, para prová-la tenham introduzido um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância. Assim também, ficam estupefatos quando veem a estrutura do corpo humano e, de ignorarem as causas de tamanha arte, concluem não ser ela fabricada por arte mecânica, mas divina e sobrenatural, e constituída de tal maneira que uma parte não lese outra. E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se aplica a inteligir as coisas naturais como o douto e não a admirá-las como o estulto é, em toda parte, tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos deuses⁷³.

Ao cabo, conclui Espinosa: “[...] sabem que, suprimida a ignorância, o estupor, isto é, o único meio de argumentar e manter sua autoridade, é suprimido”. A refutação da doutrina do finalismo equivale, pois, a desmontar a figura da autoridade.

“Quem enganou o diabo?”: a imagem da liberdade da vontade

Até aqui, detivemo-nos numa dimensão do finalismo, qual seja, no ignorar as causas das coisas e do próprio apetecer. A refutação do finalismo em Espinosa, contudo, compreende aquele que, na primeira parte do Apêndice, é o terceiro passo dado pelos homens em seu finalismo inato, a saber, a conjectura da liberdade. Fruto do encontro entre, de um lado, a ignorância das causas de certos eventos e, sobretudo, dos próprios apetites e, de outro, a consciência dos mesmos, todos os homens conjecturam ser livres. Tal conjectura é como que a antessala do anseio apenas pelo conhecimento das causas finais.

Ao lado da causalidade final e da transcendência divina, a liberdade da vontade ou o livre-arbítrio vem completar o tripé que constitui o cânone da

⁷³ E, I, Ap.

tradição⁷⁴. Confrontando-a, Espinosa vale-se de uma metáfora que, no século XVII, deveria causar escândalo: os homens conjecturam ser livres tanto quanto o faria uma pedra que, cônica de si, percebendo-se percorrer no ar uma distância após ter sido lançada, conjecturaria que voa por livre-arbítrio de sua vontade⁷⁵. Como se vê, a comparação é radical. Quais argumentos autorizam semelhante paralelo? No presente tópico, abordaremos a questão igualmente dividindo-a em duas partes: a liberdade da vontade conjecturada de maneira inata, e a doutrina do livre-arbítrio.

Para a tradição, livre é a coisa que, sem qualquer constrangimento externo ou interno, pode escolher entre possíveis. Em termos filosóficos, trata-se, pois, da coisa *indeterminada*⁷⁶. No *Tratado Político*, dirá Espinosa que tal concepção confunde liberdade com contingência, pois ampara a liberdade daquele que é livre em uma impotência: não se pode chamar de livre aquele que tem o poder de não existir ou de não seguir as leis de sua natureza⁷⁷. Contrapondo-se diametralmente a tal definição, Espinosa chama livre a coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir; por seu turno, coisa dita coagida ou necessária é aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada⁷⁸. Note-se que na definição estabelecida por Espinosa, não só a coação, mas também a liberdade

⁷⁴ A noção de livre-arbítrio da vontade é inaugurada por Agostinho. Operando com o par livre-arbítrio da vontade humana e presciência divina, Agostinho estabelece os pilares do providencialismo cristão, segundo a qual a liberdade humana consiste na submissão à natureza originária do Homem estabelecida desde a Criação (*Do Livre Arbítrio*, II). Os homens, diz Agostinho, são responsáveis por suas ações na medida em que sua vontade os leva ou a submeter-se ao governo de Deus ou a desviar-se dele. Mesmo nesse caso, note-se bem, porque os homens se desviam de sua própria natureza, eles ainda assim são governados por Deus. Trata-se de um desvio no interior de uma natureza dada. Contudo, ao abordar a questão de por que alguns optam por submeter-se, Agostinho afasta as noções de inexistência da Providência Divina em prol do acaso, de um lado, e da má Providência Divina, de outro, para finalmente concluir: “ainda que Deus preveja as nossas vontades futuras, não se segue que não queiramos algo sem vontade livre” (*Ibidem*, III, 2-3). O diálogo entre Evódio e Agostinho em *Do Livre Arbítrio*, III, 3 encerra, ao nosso ver, a questão. Nela, indica-se de que maneira o querer é, em Agostinho, *pressuposto*: “Pois não poderias, de fato, encontrar nada que esteja em nosso poder senão aquilo que fazemos quando o queremos [...]. Que não queiramos voluntariamente aquilo que queremos, quem, mesmo em delírio, ousaria afirmar tal coisa?”. Em suma, não se trata de colocar em questão a existência ou não do querer, mas sim de colocar em questão a existência um querer incondicionado e indeterminado, que depende apenas de si mesmo. Essa é, aos olhos de Agostinho, uma questão ímpia (*Do Livre Arbítrio*, III, 2-3), que sequer aqueles acometidos pelo delírio ousariam afirmar. Em uma palavra, na acepção agostiniana, “[Não há nada] que dependa mais de nossa vontade do que a própria vontade” (*Ibidem*, III, 12). N’A *Cidade de Deus* toma-se igualmente como *pressuposto* a existência dos dois termos fundamentais da questão, quais sejam, livre-arbítrio da vontade humana e presciência e providência divinas (*A Cidade de Deus*, V, 9).

⁷⁵ Ep. 58.

⁷⁶ CM, II, 12.

⁷⁷ TP, II, 7.

⁷⁸ E, I, Def. 1.

envolve o conceito de determinação [*determinatio*]. Coisa livre e coisa coagida são ambas determinadas, com a diferença de que, nesta, a determinação do existir e do operar é “por outro”, enquanto naquela, a determinação do existir é “pela sua própria natureza” e do agir é “por si”⁷⁹.

O pressuposto da definição espinosana reside no Axioma I, 3, segundo o qual “de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito, e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito”⁸⁰. O núcleo do axioma, que nele não é expressamente dito, é que tudo ou bem é causa, ou bem é efeito, não havendo nada que não seja uma coisa ou outra. Assim, por exemplo, se Deus é causa sem causa, conforme pugna a tradição⁸¹, nesse caso Deus não seria nem causa (de si), nem efeito de uma causa qualquer. Essa suposição é afastada nas entrelinhas do axioma. Amparada nele, a ontologia espinosana recusa o incausado (pois tudo o que há é efeito de uma causa determinada).

Note-se que o axioma estabelece o efeito necessário e o efeito impossível, deixando de fora o efeito possível. Não poderia ser de outra maneira, pois é dita possível a coisa cuja causa ignoramos a existência, enquanto forjamo-la. Daí que Espinosa afirme que “aos profetas que acreditavam que os homens agem por livre-arbítrio e pelo próprio poder, Deus revelava-se como indiferente e desconhecedor das futuras ações humanas”⁸². A complementariedade dos dois termos da oração – dada a causa, “segue necessariamente” o efeito, e ausente a causa, “é impossível” que siga o efeito – completa o quadro que torna inteligível a determinação: o primeiro termo afirma a determinação do efeito pela causa, razão pela qual o Axioma I, 4 afirma que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”⁸³; o segundo afasta a indeterminação: não há efeito sem causa.

⁷⁹ Para o homem, existir a partir da só necessidade de sua natureza e determinar-se por si só a agir reside em viver sob a conduta da razão (liberdade da mente), matéria por excelência dos Livros IV e V da *Ética*. Cf. também TP, II, 7-8, 10-11; TTP, V, pp. 85-6. Propusemos uma abordagem crítica dessa questão na Introdução. A contrapartida política do preceito aqui afirmado é que ser livre consiste em observar as leis do [*imperium*]: “Seja qual for o regime político em que viver, o homem pode sempre ser livre, na medida em que ser livre é deixar-se guiar pela razão. Todavia (NB: Hobbes é de opinião diferente), a razão, em todas as circunstâncias, aconselha a paz, e a paz só pode ser conseguida se o direito público do [*imperium*] se mantiver inviolado. Assim, quanto mais um homem se conduzir pela razão, isto é, quanto mais livre for, mais inabalavelmente observará as leis do *imperium* e executará aquilo que ordena o poder supremo do qual é súdito” (TTP, XVI, Anotação XXXIII, p.241).

⁸⁰ E, I, Ax. 3..

⁸¹ P. ex., Maimônides, *Guia dos Perplexos*, I, 58 [1998, pp. 158-9].

⁸² TTP, II, p. 36.

⁸³ E, I, Ax. 4.

Com isso, a recusa do incausado pela ontologia espinosana é também recusa do indeterminado⁸⁴.

Porque depende de uma causa para existir e operar, a vontade não é livre⁸⁵. Todavia, porque apetece algumas coisas apenas de leve [*leviter*], nem todas as coisas apetece com grande afeto [*magis cum affectu*], e porque o apetite das primeiras pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa – do que não são cômicos –, os homens creem-se livres⁸⁶. Creem que o primeiro apetite foi diminuído ou deixou de existir por uma livre vontade, ignorando a verdadeira causa do acontecido. E se nos arrependemos depois de ter apetecido aquilo que apetece com grande afeto, ou se, inversamente, nos contentamos⁸⁷, o ponto a se notar é que, mesmo nesses casos, os homens ainda creem ser livres, por efeito de experimentar com grande recorrência apetites leves. Assim, é como se a experiência, tomada no seu conjunto, oferecesse uma confirmação da liberdade da vontade, mesmo quando ela, experiência, o desmentisse num caso particular. O argumento é central quando se tem em conta que isso que se chama de apetece “com grande afeto” é constitutivo do *ingenium*, da maneira de ser daquele que apetece – um ser humano ou um povo –, ao passo que os apetites leves, não necessariamente.

O problema da suposta capacidade da mente de controlar o corpo é chave para a questão que ora examinamos. Quanto a isso que os homens dizem acerca do livre-arbítrio, a saber, que as ações humanas dependem da livre vontade, diz Espinosa serem “palavras das quais não têm nenhuma ideia”,

⁸⁴ À exceção dos *Pensamentos Metafísicos*, em que se faz menção ao “indeterminado” para a tradição, o termo sequer aparece na obra de Espinosa, salvo em três passagens da *Ética*: nas proposições I, P 27 e P 29. Dem., com o propósito exatamente de afirmar que o determinado não pode, por si só, tornar-se indeterminado, e no Escólio da proposição I, P 15: “[...] que se concebam a partir de um ponto em uma quantidade infinita qualquer duas linhas, como AB e AC, no início com uma distância certa e determinada e estendidas ao infinito; é certo que a distância entre B e C é aumentada continuamente e por fim de determinada torna-se indeterminável” (E, I, P 15, Esc.). Porém, nessa passagem, note-se bem, Espinosa não afirma que a distância de determinada torna-se indeterminada, mas sim que, de determinada, torna-se “indeterminável” [*indeterminabilem*]. O que se quis mostrar foi que, embora a distância seja efetivamente determinada mesmo se estendida “ao infinito”, o que pode ser percebido pelo intelecto, ela não é determinável *pela imaginação*, sendo esse o motivo pelo qual muitos *imaginaram* uma quantidade infinita.

⁸⁵ *Ibidem*, I, P 28. Cf. também CM, II, 12, em que à recusa da indeterminação da vontade associa-se a noção de “causa suficiente”.

⁸⁶ E, III, P 2, Esc.

⁸⁷ O contentamento é “a Alegria conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 26, Exp.); “O Arrependimento é a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente” (*Ibidem*, III, Def. dos Afetos 27); “[...] o Arrependimento é a Tristeza conjuntamente à ideia de si como causa e o Contentamento consigo mesmo é a Alegria conjuntamente à ideia de si como causa, e estes afetos são veementíssimos já que os homens creem ser livres (ver prop. 49 desta parte)” (*Ibidem*, III, P 51, Esc.). Cf. também *Ibidem*, III, Def. dos Afetos 6, Exp.

pois “todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo”. Por um lado, e como vimos, a vontade é o *conatus* quando referido *à mente*, e como de coisas que nada têm em comum uma com a outra, uma não pode ser causa da outra⁸⁸, não se concebe que a mente possa determinar o corpo, nem o contrário⁸⁹. A vontade não move o corpo da mesma maneira que o conhecimento da verdadeira distância do Sol não altera a afecção no corpo da imagem do Sol⁹⁰. Tal conhecimento só adveio por meio do telescópio, o qual, vale enfatizar, não suprimiu a afecção no corpo da imagem do Sol quando visto a olho nu, mas ofereceu ou permitiu uma outra afecção no corpo da imagem do Sol⁹¹.

Por outro lado, se o Sol produz um afeto na mente e simultaneamente uma afecção no corpo, forçosamente há uma relação entre mente e corpo. Tampouco há dificuldade aqui. Pois, da mesma maneira que o Sol, enquanto tal, é causa da primeira e segunda afecções no corpo, respectivamente a olho nu e visto por meio do telescópio, o mesmo Sol é *simultaneamente* causa do afeto na mente antes e depois, ou seja, da imagem e do conhecimento do Sol, respectivamente⁹². Do primeiro afeto segue-se o segundo e da primeira afecção

⁸⁸ *Ibidem*, I, P 3, Dem.

⁸⁹ *Ibidem*, III, P 2.

⁹⁰ *Ibidem*, II, P 35, Esc.

⁹¹ Assim, a faculdade de imaginar da mente não é livre porque, em face da imagem de coisas não existentes presentes a si, em certas situações – por exemplo, a visão do Sol a olho nu – a mente não é *por si só* capaz de ter a ideia que exclui a existência dessas coisas não existentes. Não a tendo, segue-se o erro (*Ibidem*, II, P 17, Esc.). Em uma palavra, o conhecimento depende da experiência. Sobre esse ponto, devemos fazer menção à objeção feita por Luís César Guimarães Oliva em nossa defesa de tese, segundo a qual há situações em que, uma vez tendo o conhecimento adequado, o objeto não é mais o mesmo – por exemplo, o conhecimento adequado de uma paixão pode de alguma maneira transformá-la –, de modo que o exemplo do Sol talvez não valha para todos os casos de imaginação. Essa é uma questão da maior importância porque coloca o problema da correlação de forças entre o conhecer e o imaginar. Pode o conhecimento verdadeiro de algo suprimir a imagem desse algo a ponto de ele mesmo tornar-se outro? Pode, por exemplo, o conhecimento verdadeiro da tirania transformar o medo por ela produzido? Note-se bem, porém, que o que é transformado aqui não é a tirania, mas o medo. O objeto que se torna outro é o afeto, não a afecção. E essa transformação gerada pela razão ou pelo conhecimento adequado é, na obra, chamada de potência da Mente ou do ânimo para coibir e moderar os afetos (cf. E, III, P 52, Esc.; *Ibidem*, IV, Pref.; *Ibidem*, IV, Ap., Cap. 4; *Ibidem*, V, Pref.; *Ibidem*, V, P 10, Esc.). Com isso, o exemplo do Sol parece válido. O conhecimento verdadeiro de algo não altera a afecção no corpo da imagem produzida por esse algo. A isso, podemos agora acrescentar, a partir da observação feita por Oliva: a potência da Mente ou do ânimo é capaz de alterar (coibir e moderar) o afeto na Mente correlato à afecção no corpo. Esse parece ter sido o caso de Galileu antes do telescópio: acerca do exemplo aqui discutido da afecção no corpo da imagem do Sol – a que se pode estender para a imagem dos objetos celestes – e da interferência do telescópio, cf. o “argumento da paralaxe” na polêmica entre Galileu e Ingoli (Galileu, 1624 [2005]).

⁹² Repare-se que, no segundo momento, o primeiro afeto e a primeira afecção estão ainda presentes.

segue-se a segunda, *simultaneamente*, em ambos os casos, afetos seguem de afetos e afecções seguem de afecções com a mesma ordem e conexão⁹³.

É importante ressaltar que o afeto implicado na primeira situação é uma potência da mente, o que equivale a dizer, uma virtude, não um vício. Como vimos há pouco, o erro consiste, por assim dizer, em não reconhecer que o que se imagina é algo *imaginado*, ou em não conceder àquilo que é imaginado o *status* de coisa *imaginada*. E um segundo erro consiste em atribuir ao vício a causa do erro ora cometido: se a mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, *simultaneamente* [*simul*] soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, diz Espinosa, “decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício”⁹⁴. Disso se conclui que, se a potência de imaginar é sempre uma virtude, e se o erro consiste em não saber que essa imaginação é, pois, uma imaginação, então imaginar-se a si próprio (ou a própria vontade) como livre é também uma virtude, e que, mesmo conhecendo a natureza dos nossos apetites e volições e até mesmo a causa desse ou daquele apetite e volição, ainda assim continuaremos a imaginar nossa vontade como sendo livre. Em suma, até mesmo o leitor da *Ética* imagina-se como dotado de livre-arbítrio.

Na mente não há nenhuma vontade livre ou absoluta. Ela é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito⁹⁵. Nem mesmo o falar e o calar estão sob um poder livre e absoluto, pois, para falar ou calar, é necessário recordar, e “não está no livre poder da mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa”, e o que uns falam em sonho deixam de falar em vigília, e vice-versa, de modo que, contra isso que todos os homens dizem, basta recorrer à experiência, “não menos claramente que a razão”⁹⁶.

De tudo o que foi dito sobre o livre-arbítrio da vontade, resta, contudo, a imagem específica da liberdade da vontade de Deus. O vulgo, diz Espinosa, concebe-a como contingente, e constata: “Com efeito, dizem que Deus tem o poder de tudo destruir e reduzir a nada. Ademais, amiúde comparam a potência de Deus com a potência dos reis”⁹⁷. Amparando-se nas definições I,

⁹³ E, II, P 7.

⁹⁴ *Ibidem*, II, P 17, Esc.

⁹⁵ E, I, P 31, Dem. e Cor. 2; *Ibidem*, II, P 48.

⁹⁶ *Ibidem*, III, P 2, Esc.

⁹⁷ E, II, P 3, Esc. Acrescente-se a isso o que é dito na Parte 1 da *Ética*: “Outros julgam Deus ser causa livre porque, como pensam, pode fazer que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram, isto é, por ele não sejam produzidas. Mas é o mesmo que se dissessem que Deus pode fazer que da natureza do triângulo não siga seus três ângulos serem iguais a dois retos, ou seja, que de uma causa dada não siga o efeito, o que é absurdo” (*Ibidem*, I, P 17, Esc.).

Def. 3 e Def. 4, e tendo em vista que a vontade, sendo referida à mente, é uma modificação do atributo pensamento e, como tal, precise de uma causa, Espinosa afirma que a vontade de Deus deve, assim como tudo o mais, ser determinada a existir e a operar por Deus, “não enquanto é substância absolutamente infinita, mas enquanto tem um atributo que exprime a essência eterna e infinita do pensamento”, do que conclui “Deus não operar por liberdade da vontade”⁹⁸.

As considerações feitas no *Tratado Teológico-Político* a respeito da vontade de Deus são particularmente interessantes, elucidando talvez o que na *Ética* é dito do assunto:

[...] [A natureza da vontade de Deus] não se distingue do entendimento divino a não ser na perspectiva da nossa razão. Quer dizer, a vontade de Deus e o seu entendimento são, na realidade, uma e a mesma coisa, distinguindo-se apenas do ponto de vista das ideias [*cogitationum*] que nós fazemos a respeito do entendimento divino. Assim, por exemplo, quando atendemos só a que a natureza do triângulo está contida desde toda a eternidade na natureza de Deus como uma verdade eterna, dizemos que Deus tem a ideia do triângulo, ou seja, que entende a natureza do triângulo. Mas, se tivermos depois em conta o fato de a natureza do triângulo estar contida na natureza divina, por necessidade apenas dessa natureza e não da essência e da natureza do triângulo, e inclusive, que a necessidade da essência e das propriedades do triângulo, enquanto concebidas também como verdades eternas, dependem exclusivamente da necessidade da natureza e do entendimento divino, não da natureza do triângulo, nessa altura, chamamos vontade ou decreto de Deus àquilo que antes chamamos entendimento de Deus. Desse modo, dizer a respeito de Deus que ele quis e decidiu, desde toda a eternidade, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou dizer que ele entende essa mesma verdade, equivale a dizer a mesma coisa. Donde segue que as afirmações e as negações formuladas por Deus envolvem sempre uma necessidade, ou seja, uma verdade eterna⁹⁹.

Em consonância com o argumento – abundante no *Tratado Teológico-Político* – de que as Escrituras foram escritas de maneira adaptada à compreensão do vulgo, não para filósofos, o argumento elucidado que a aplicação dos termos “vontade” e “entendimento” a Deus são palavras que significam algo outro que não seu significado vulgar. No caso, quando se diz que Deus tem ideia de algo, o que se quer dizer é que a natureza desse algo está contido na Natureza como verdade eterna; porém, quando se diz que Deus quer algo, o que se diz é que a natureza desse mesmo algo não só está contido na

Sobre a concepção mencionada por Espinosa, cf. OCKHAM, *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, q1, J [1983, p. 44]; Duns Scotus, *The Unicity of God* [1987, p. 90].

⁹⁸ E, I, P 32, Cor.1. Cf. também: TP, II, 7.

⁹⁹ TTP, IV, pp. 72-3.

Natureza, mas que sua essência e propriedades dependem apenas da necessidade da Natureza. Uma e outra coisa são o mesmo¹⁰⁰.

Tendo examinado a imagem do livre-arbítrio no comum dos homens, resta examinar a imagem da liberdade da vontade quando convertida em doutrina. Para tanto, faremos uma pequena incursão pela obra, chamando a atenção para momentos nos quais a imagem da liberdade da vontade é refutada enquanto *doutrina*.

No Prefácio do Livro V da *Ética*, dedicado à razão ou à potência da mente, Espinosa declara ser a matéria daquela parte a investigação sobre qual [*quale*] *imperium* a mente tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los. Fazendo então a ressalva de já ter demonstrado, na parte anterior, não termos *imperium* absoluto sobre eles, Espinosa faz menção exatamente aos estoicos, os quais, diz Espinosa, “consideraram depender os afetos absolutamente de nossa vontade e podermos imperar absolutamente sobre eles”¹⁰¹.

A mesma crítica é dirigida a Descartes, também no Prefácio do Livro V da *Ética*. Ao contrário dos estoicos, a quem Espinosa apenas faz menção, nosso autor dedica muitas linhas – vale dizer, quase todo o Prefácio – à apresentação de visão cartesiana a respeito da união entre mente e corpo e do poder absoluto que podemos ter sobre nossas paixões. Importa aqui notar que o argumento cartesiano envolve a noção, que a Espinosa não escapa, de que “a determinação da vontade depende só de nosso poder”, isto é, que “determinarmos nossa vontade por meio de juízos certos e firmes, pelos quais queremos dirigir as ações de nossa vida”. Uma vez juntados esses juízos com os movimentos da glândula pineal (sede da união entre alma e corpo), ou seja, das paixões que queremos ter, adquiriremos, segundo Descartes, um império absoluto sobre as nossas paixões¹⁰². Ao cabo, Espinosa declara omitir tudo o que assevera Descartes sobre a vontade e sua liberdade, pois, diz Espinosa, “mostrei sobejamente que é falso”¹⁰³.

Em meio à plêiade de argumentos dispostos na *Ética* contra o *imperium* absoluto da vontade sobre as paixões, a ação e sobre si mesma, cujos pontos fundamentais procuramos expor nos parágrafos anteriores, no escólio da proposição II, P 48, exatamente aquela que afirma não haver na mente nenhuma vontade absoluta ou livre, Espinosa faz alusão aos entes metafísicos

¹⁰⁰ Note-se que a explicação pode prescindir das *palavras* “vontade”, “entendimento” e “Deus”.

¹⁰¹ E, V, Pref. Tratando do emprego da “terminologia estoica” por Espinosa, Lagrée argumenta: “[Espinosa] vale-se estrategicamente desta terminologia de maneira muito hábil para fazer com que suas próprias teses sejam aceitas por um leitor liberado dos preconceitos, mas não ainda verdadeiramente filósofo” (LAGRÉE, 2004, p.95).

¹⁰² E, V, Pref.

¹⁰³ *Ibidem*, V, Pref.

ou aos universais – como se sabe, pontos fundamentais da doutrina. Após ter demonstrado que a mente deve ser determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que é também determinada por outra, e esta por outra ao infinito, Espinosa escreve:

Demonstra-se da mesma maneira que não se dá na Mente nenhuma faculdade absoluta de inteligir, desejar, amar, etc. Donde segue que estas faculdades e similares ou são inteiramente fictícias ou não são nada além de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares. De maneira que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo. Já a causa por que os homens pensam ser livres, explicamos no apêndice da primeira parte. Porém, antes de prosseguir, cumpre aqui notar que por vontade entendo a faculdade de afirmar e negar, mas não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas¹⁰⁴.

A crítica à doutrina do finalismo, ou seja, a ideia de que Deus age em vista de um bem, completa-se com o que segue:

[...] estes [aqueles que sustentam Deus agir em tudo em razão do bem] parecem colocar fora de Deus algo que de Deus não depende, a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo. O que seguramente não é nada outro que subjugar Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser sustentado acerca de Deus, que mostramos ser a primeira e única causa livre tanto da essência quanto da existência de todas as coisas. Por isso não hei de perder tempo a refutar esse absurdo¹⁰⁵.

Como é sabido, não há em Espinosa uma reflexão sistemática sobre o belo, ou daquilo que nos séculos seguintes ao XVII convencionou-se como o domínio da estética. Isso não quer dizer que em sua obra não haja uma delimitação do campo estético. O belo e o feio fazem parte daquelas noções dualistas formadas do preconceito do finalismo e que são apenas modos de imaginar pelos quais a imaginação é afetada de diversas maneiras. Compreendem, portanto, o finalismo inato de todos os homens. Porém, na correspondência com Boxel, este oferece um argumento que parece ir além da noção de belo e feio tal como se dá entre o comum dos homens. Com vistas a sustentar a tese de que espectros e lêmures se dão, Boxel afirma que “pertence à beleza e à perfeição do universo que eles existam”. Dirá Espinosa: “aquele que afirma que Deus criou o mundo para que fosse belo deve, necessariamente, sustentar uma das duas coisas, a saber, que Deus construiu ou o mundo para o apetite e os olhos dos homens, ou o apetite e os olhos dos homens para o mundo”, e completa: “quer sustentemos a primeira, quer a

¹⁰⁴ *Ibidem*, II, P 48, Esc.

¹⁰⁵ *Ibidem*, I, P 33, Esc.2.

segunda, não vejo por que Deus deveria criar espectros e espíritos para que se seguisse uma das duas coisas. Perfeição e imperfeição são denominações que não diferem muito das de beleza e feiura¹⁰⁶. O belo e o feio são, pois, relativos às afecções e afetos daquele que vê¹⁰⁷. Uma pintura pode ser bela para um, feia para outro, e não será nem feita nem bela para o cego¹⁰⁸.

A mistura entre filosofia e religião que o *Tratado Teológico-Político* visa combater não prescinde da crítica à liberdade da vontade. Espinosa sustenta com insistência ao longo do tratado que as Sagradas Escrituras foram escritas ao alcance do vulgo, do comum dos homens, e que, analogamente, Deus adaptou as revelações à inteligência e às opiniões dos profetas, as quais, por sinal, variavam. Daí a ilicitude em se procurar extrair delas questões filosóficas, as quais não compreendem matéria da Bíblia. Em determinada passagem, tratando da revelação a Caím, Espinosa escreve: “embora a liberdade da vontade esteja nitidamente implícita nos termos e nas razões daquela admoestação, é, todavia, lícito admitir o contrário, visto esses termos e essas razões estarem adaptados exclusivamente à maneira de pensar de Caím”¹⁰⁹.

À luz da tradição¹¹⁰, é a questão do primeiro homem (e do pecado original) a que parece ser decisiva em se tratando de liberdade da vontade. A passagem do *Tratado Político* a seguir é assertiva:

E nem os teólogos eliminam esta dificuldade, ao estabelecerem que a causa desta impotência é o vício ou o pecado da natureza humana, cuja origem foi a queda do primeiro antepassado. Com efeito, se estava também em poder do primeiro homem tanto resistir como cair, e se ele era dono da mente e de natureza íntegra, como pôde acontecer que, ciente e prudente, ele tenha caído? Dizem que foi enganado pelo diabo. Mas quem foi que enganou o próprio diabo? [*qui ipsum diabolum decepit?*] Quem, digo eu, o tornou tão demente, a ele que era a mais excelsa de todas as criaturas inteligentes, para querer ser maior do que Deus? Não se esforçava ele, que tinha mente sã, por conservar, tanto quanto estava em si, o seu ser? Além disso, como pôde acontecer que o próprio primeiro homem, que era dono da mente e senhor da sua vontade, fosse seduzido e consentisse ser privado da mente? Com efeito, se teve o poder de usar corretamente da razão, não pode ter sido enganado, pois se esforçou

¹⁰⁶ Ep. 53, 54.

¹⁰⁷ “Se o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos conduz à boa saúde, os objetos pelos quais é causado são ditos belos, ao passo que os que provocam o movimento contrário, feios” (E, I, Ap.).

¹⁰⁸ O exemplo em questão não é dado por Espinosa. Porém, vale-se nosso autor do mesmo raciocínio ao discorrer sobre o bom e o mau: “Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso, no entanto, nem boa nem má para o surdo” (*Ibidem*, IV, Pref.). Cf. também TIE, 12.

¹⁰⁹ TTP, II, p. 48.

¹¹⁰ Cf. AGOSTINHO, *Do Livro Arbitrio*, III, D, 24.

necessariamente, tanto quanto estava em si, por conservar o seu ser e sua mente sã. Ora, é suposto que ele tivesse isto em seu poder; logo, conservou necessariamente a sua mente sã e não pode ter sido enganado. O que consta, da sua história, ser falso. Há, portanto, que confessar que não esteve em poder do primeiro homem usar corretamente da razão e que, tal como nós, ele esteve submetido aos afetos¹¹¹.

O tratamento dado por Espinosa ao problema do primeiro homem – ao qual estende à figura mítica do Diabo – desloca a abordagem do campo moral, no qual o conceito operante é o de escolha possível, para o campo ontológico, no qual o conceito operante é o de efeito necessário. Como vimos, segundo os Axiomas I, 3 e 4, “de uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito” e “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”¹¹²; vimos também que necessário é aquilo que tem causas conhecidas. Com isso, só se pode supor que o primeiro homem não devesse cair – ou seja, que devesse conservar sua mente sã – se houvesse uma causa conhecida para tanto. Ora, essa hipotética causa não poderia ser outra senão se esse homem fosse causa de si infinita (ou seja, total) e eterna (ou seja, necessária), de modo que não fosse afetado por causas externas. Em uma palavra, o primeiro homem não é nada outro senão uma imagem de Deus. Com isso, do campo da metafísica do possível, marcada pela imagem da liberdade da vontade, Espinosa passa ao campo da ontologia do necessário, marcada pelo conceito de apetite.

Concluimos, assim, o exame que propusemos fazer no presente artigo, a saber, da maneira pela qual Espinosa refuta o finalismo em suas duas dimensões, inata e doutrinária. Procuramos mostrar as diferenças entre uma e outra refutações. Vimos que a primeira privilegia os conceitos de preconceito e de ignorância, enquanto a segunda trabalha privilegiadamente com uma série de vocábulos emprestados da medicina grega e da retórica latina e, sobretudo, com o conceito de “extorsão”.

Esperamos ter mostrado de que maneira o conceito de superstição opera nos dois campos. Vimos também que a causa do preconceito e da ignorância no comum dos homens é sua condição natural, ou seja, a potência da imaginação, ao passo que a causa da superstição, do delírio etc. e da extorsão é o esforço por entender e explicar sem que se leve em conta a ordem do filosofar – o que nada mais é do que uma maneira particular de a potência da imaginação exprimir-se. Vimos, por fim, que em ambos os casos há

¹¹¹ TP, II, 6. Sobre a ignorância do primeiro homem, cf. TTP, II, pp. 41-2; *Ibidem*, IV, pp. 72-3. Sobre a razão de não haver pecado no estado de natureza, cf. *Ibidem*, XIX, pp. 288-9.

¹¹² E, I, Ax. 3 e 4.

submissão, sendo que no comum dos homens a submissão é puramente ontológica ou ética – todos somos submetidos aos afetos –, enquanto entre os filósofos e teólogos a submissão é não apenas ontológica – na qual a soberba cumpre lugar proeminente –, mas também social e política. Em última instância, porque em ambos os casos operam a potência da imaginação e a submissão aos afetos, mas diversamente em um caso e no outro, é na diferenciação social e política que reside a diferença fundamental – em uma palavra, numa certa elitização.

Em nosso percurso, a causalidade foi amiúde mencionada. Vimos que o conceito de algo designa a causa eficiente que determina a gênese desse algo; vimos ainda que a força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas; vimos também, no tocante às ideias fictícias, que não assentir significa abster-se de afirmar ou negar as causas que nos são oferecidas pela experiência, e que, ignorando-se as verdadeiras causas, forjamos causas imaginárias; vimos, enfim, no que consiste a diferença entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva. Essas são apenas algumas das menções à noção de causa a que tivemos de aqui recorrer. Não poderia ser de outra forma, afinal, Espinosa procede por meio da “articulação permanente entre eficiência imanente e crítica das causas finais”¹¹³.

O estudo aqui realizado oferece subsídios necessários ao exame completo da ontologia de Espinosa. Não poderia haver ponto de partida mais adequado a tal exame do que a refutação ao finalismo. Para tanto, cumpre retomar a frase final do trecho citado anteriormente, extraído do Prefácio do Livro IV da *Ética*, quando introduzimos o conceito de apetite singular: “a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular [*singularem appetitum*], que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira [*prima*”¹¹⁴. Como vimos, a causa eficiente pode ser vista de duas perspectivas: da perspectiva da imanência e da perspectiva da transitividade. De uma forma ou de outra, o que aqui interessa é menos o fato de a causa final ser imagem da causa eficiente do que a expressão que fecha a frase: “considerada como primeira”. Se a causa final (intenção ou modelo) é, pois, uma ficção, imagem da verdadeira causa, qual seja, da causa eficiente (apetite), ela só o é porque ocupa o lugar – que de direito deveria pertencer à causa eficiente – de *principium* ou *causa primeira*.

À luz de tudo o que dissemos anteriormente, pode causar estranheza que Espinosa tenha evocado esse lugar, sobretudo quando se tem em mente a

¹¹³ CHAUI, 2000, p.71.

¹¹⁴ E, IV, Pref., o destaque é nosso.

passagem do Apêndice do Livro I da *Ética*, na qual nosso autor critica a interrogação *ad infinitum* pelas causas das causas, que levara a um lugar pelo menos à primeira vista semelhante: a vontade de Deus, pejorativamente designada por Espinosa como “asilo da ignorância”. Cabe indagar: em que medida as noções de “princípio” e “causa primeira”, tal como empregadas no Prefácio do Livro IV do *Ética*, não trazem de volta exatamente aquilo que havia sido refutado no Apêndice? Em que medida o lugar por elas ocupado não é o mesmo que aquele denominado no Apêndice por “asilo da ignorância”? O que devemos entender pelos termos “princípio” e “causa primeira”? Qual é o conceito que esses termos contêm? Em uma palavra, que estatuto ontológico possui o lugar por eles ocupado? Como se vê, a crítica do finalismo conduz à teoria espinosana da causalidade, com a qual compõe a ontologia de Espinosa.

Referências

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. 3 volumes. 2ª Edição. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Stegulin, 1996.

_____. *O Livre Arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

CHAUI, M. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 1 - Imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa* (Vol. 2 - Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

_____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. “Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa”. In: CHAUI, M. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo. Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DAVID, A. “O vulgo e a interpretação da obra de Espinosa”. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 39, jul.-dez. 2018, p. 141-62.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

DUNS SCOTUS, J. *Philosophical writings*. Translated, with Introduction and notes, by Allan Wolter, with a foreword by Marilyn McCord Adams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

ESPINOSA, B. “Carta nº 58”. Tradução e notas de Samuel Thimounier; Revisão técnica de Emmanuel Ângelo da Rocha Fragoso. In : *Conatus*, vol. 7, nº 13, jul. 2013, p. 77-9.

_____. *Compêndio de gramática da língua hebraica*. Tradução e notas de J. Guinsburg e Gita K. Ginsburg. In: SPINOZA. *Obra completa IV*. J. Ginsburg, Newton Cunha, Roberto Romano (org.). São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. (Spinoza. B.). *Correspondencia completa*. Traducción, introducción, notas e índices de Juan Domingo Sánchez Estop. Madrid: Hiperión, 1988.

_____. “Epístolas: Espinosa e Boxel”. Apresentação, preparação do texto latino, tradução e notas de Samuel Thimounier. Revisão técnica Homero Santiago. In: *Cadernos Espinosanos*, nº 35, jul.-dez. 2016, p. 523-71.

_____. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

_____. *Princípios de filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrs. von Carl Gebhardt. Heidelberg: C. Winter, 1972.

_____. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-político*. Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GAFFIOT, F. *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*. Revue et augmentée sous la direction de Pierre Flobert. Paris: Hachette-Livre, 2000, Troisième édition.

GALILEI, G. Carta de Galileu a Francisco Ingoli (1624). Tradução de Pablo Rubén Mariconda. In: *Scientiæ Studia. Revista Latino-Americana de Filosofia e História da Ciência*, v. 3, nº 3, jul.-set. 2005.

LAGREE, J. *Spinoza et le débat religieux. Lectures du Traité Théologico-Politique: hommage à Stanislas Breton*. Rennes: Presses Universitaires de France, 2004.

MAIMÔNIDES, M. (Maimonides, Rabbi Mose Ben) *Guia de Perplejos*. Edición David Gonzalo Mazeo. 2ª edição. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

OCKHAM, G. *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*.
Translated, with Introduction, notes and appendices, by Marilyn McCord
Adams and Norman Kretzmann. Second edition. Indianapolis:
Hackett Publishing Company, 1983.

E-mail: davidsf.antonio@gmail.com

Recebido: Maio/2019

Aprovado: Janeiro/2020