

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
(MESTRADO)

Ricardo Clavello Salgueiro Garcia

(Matrícula nº M 074.212.010)

ÉTICA E LIBERDADE EM SPINOZA

NITERÓI

2015

RICARDO CLAVELLO SALGUEIRO GARCIA

ÉTICA E LIBERDADE EM SPINOZA

Dissertação apresentada no Programa de Pós-graduação (Mestrado) em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a TEREZA CRISTINA BARRETO CALOMENI

Niterói

2015

SsssGarcia, Ricardo Clavello Salgueiro

Ética e liberdade em Spinoza

Xx f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, 2015

1. Spinoza. 2. Ética. 3. Liberdade.

RICARDO CLAVELLO SALGUEIRO GARCIA

ÉTICA E LIBERDADE EM SPINOZA

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em março de 2015

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a TEREZA CRISTINA BARRETO CALOMENI
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientadora)

Prof. Dr. ANDRÉ MARTINS
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (Arguidor)

Prof. Dr. LUÍS ANTÔNIO CUNHA RIBEIRO
Universidade Federal Fluminense – UFF (Arguidor)

Niterói

2015

AGRADECIMENTOS

À minha família, pela compreensão em relação aos absolutamente necessários momentos de ausência;

Aos amigos Levi, Henrique e Roberto Carioca (Os Mosqueteiros), pelos enriquecedores debates filosóficos;

Ao meu compadre Paulo, pelas excelentes conversas nas madrugadas aporéticas;

Aos companheiros da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, pelo apoio incondicional durante o curso;

À minha sempre acolhedora orientadora e amiga Tereza Calomeni, na pessoa de quem agradeço a todos os professores que promoveram minha formação acadêmica; e

Aos componentes da banca, pela infinita disponibilidade e paciência com este mestrando.

EPÍGRAFE

“There are times when all the world’s asleep,
The questions run too deep, for such a simple man.
Won’t you please, please tell me what we’ve learned,
I know it sounds absurd, but please tell me who I am”.

(The logical song, de Supertramp)

RESUMO

Diante do diagnóstico angustiante da falta de valores que possam conduzir os homens em suas vidas pessoal e social, inquire-se por uma “ética” ainda possível de se efetivar nos dias atuais. Esta dissertação propõe que a filosofia moral de Baruch Spinoza (1632-1677) pode servir de parâmetro para a construção desta “ética”. Para tanto, colocamo-la a dialogar com outras filosofias morais produzidas ao longo da História da Filosofia.

Ao identificar o vínculo necessário entre a Filosofia Moral e a liberdade humana, discute-se a concepção spinozana desta última, também comparando-a com outras doutrinas existentes no seio da Filosofia.

Destes múltiplos encontros, consolida-se a posição única da filosofia de Spinoza no que concerne aos temas analisados, e a capacidade desta, no mínimo, de postular um lugar entre as soluções adotáveis para encerrar o quadro da angústia contemporânea.

PALAVRAS CHAVE: Spinoza, ética, liberdade, filosofia moral, livre-arbítrio

ABSTRACT

Up the distressful diagnosis about the absence of values that could possibly lead the men in their social and personal life, it is inquired for an "ethic" yet possible to accomplish nowadays. This dissertation proposes that the moral philosophy of Baruch Spinoza (1632-1677) could be used as a parameter to this "ethic" construction. Therefore, we put it in a dialogue with other moral philosophies brought throughout the History of Philosophy.

Identifying the link between moral philosophy and human freedom, it is discussed the spinozist conception about that last one, also comparing it to other existent doctrines in philosophy's scenario.

From those multiple encounters, the unique position of Spinoza's philosophy consolidates itself concerning the analyzed themes, and its capacity, at least, of postulating an emplacement among the adoptable solutions to cease the contemporary distress state.

KEYWORDS: Spinoza, ethics, freedom, moral philosophy, free-will

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 A <i>ÉTICA</i> , DE SPINOZA	22
1.1 “SOBRE DEUS”	25
1.2 “SOBRE A NATUREZA E A ORIGEM DA MENTE”	31
1.3 “SOBRE A ORIGEM E A NATUREZA DOS AFETOS”	37
1.4 “A SERVIDÃO HUMANA OU A FORÇA DOS AFETOS”	47
1.5 “A POTÊNCIA DO INTELLECTO OU A LIBERDADE HUMANA”	69
2 A <i>ÉTICA</i> DE SPINOZA.....	87
2.1 A GÊNESE	88
2.2 O PRODUTO FINAL.....	119
2.3 UM DIÁLOGO ENTRE AS “ <i>ÉTICAS</i> ”	124
3 A LIBERDADE.....	165
3.1 AS RAÍZES DA QUESTÃO DA LIBERDADE	166
3.2 DETERMINISMO OU LIBERDADE	170
3.3 INCOMPATIBILISMO OU COMPATIBILISMO	171
3.4 OUTROS “ISMOS”	214
3.5 O MAIS PROBLEMÁTICO DOS “ISMOS”	220
CONCLUSÃO.....	234
ANEXO	243
BIBLIOGRAFIA	260

INTRODUÇÃO

Conforme o título revela, esta dissertação se propõe analisar uma “peça de museu”. Trata-se de parte da doutrina do filósofo seiscentista Baruch Spinoza (1632-1677). A “peça” em questão foi produzida num local periférico, dentro da tradição da História da Filosofia Ocidental – os Países Baixos –, por um pensador originariamente judeu – grupo relativamente pouco produtivo dentro do cenário filosófico, mormente após a Idade Média.

Aparentemente, o trabalho a seguir tem como destino permanecer esquecido num canto afastado de outro “museu” acadêmico, sendo visitado apenas pela poeira que se lhe acumula sobre a capa. No entanto, quando afirmamos que a “peça” original que inspira esta dissertação está em um museu, não pensamos em algo similar, por exemplo, ao Museu do Trem, no Rio de Janeiro, que guarda a primeira locomotiva a vapor a trafegar no Brasil. Imaginamos algo como o Museu do Louvre, onde se pode ver exposto, por exemplo, “A ceia de Emaús”, de Rembrandt (1606-1669), ou “O astrônomo”, de Johannes Vermeer (1632-1675) – ambos, artistas igualmente oriundos dos Países Baixos e contemporâneos de Spinoza.

A caracterização dos dois tipos de museus deixa transparecer uma clara diferença quanto à experiência do espectador diante da “peça” apresentada. Se no Museu do Trem a vivência é de aumento do conhecimento histórico apenas, identificando o objeto a algo obsoleto e completamente engolfado por um presente que não admite espaço para o antiquado, a coisa se modifica totalmente no outro “Templo das Musas”. Neste, experimenta-se uma fruição estética. A obra mexe com as sensações e os sentimentos do observador, marcando definitivamente seu presente e seu futuro.

Sugerimos, para esta nossa dissertação, que a “peça de museu” spinozana sobre a qual nos debruçamos corresponde à segunda tipologia apresentada. Se não chega a haver um “gozo estético”, como no caso das obras de arte pictórica já citadas, não se pode descartar a experiência de uma “fruição teórica”, que não se pretende somente contemplativa – como o termo *teoria* poderia sugerir, a partir de uma redução à sua etimologia –, mas também existencial.

Em resumo, a obra spinozana, em sua harmonia e equilíbrio bem calculados – *more geometrico* –, permite ao leitor vivenciar uma profunda experiência de atualidade do texto em questão, que “diz” efetivamente algo sobre sua própria vida no mundo concreto.

Se os concidadãos contemporâneos de Spinoza, Rembrandt e Vermeer, produziram muitas obras, nosso filósofo registrou sua “arte” em um conjunto relativamente pequeno de escritos – nove, se considerarmos o epistolário como fazendo parte deles. Deste conjunto, só três vieram a ser publicados em vida, os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, com os *Pensamentos Metafísicos* como Apêndice, e o *Tratado Teológico-Político*. Sua magna obra, sobre a qual realizamos grande parte de nossa reflexão nesta dissertação, a *Ética demonstrada em ordem geométrica*, bem como alguns outros tratados e sua correspondência – esta, não ainda de modo integral – só vêm à lume postumamente, em 1677.

De todo modo, é com essa escassa produção que Spinoza se torna grande figura no “Museu do Pensamento Filosófico Ocidental”, na seção referente à Holanda, ao lado de Erasmo de Roterdã (1466-1536). E é neste pequeno volume de escritos que ainda faremos um recorte para discutir tão somente as concepções de “ética” e de “liberdade” do pensador. Porém, a expressão “tão somente”, utilizada na frase anterior, não deve obliterar a centralidade desses temas no seio da doutrina spinozana. Prova da posição central deles são os títulos da sua obra principal, *Ética*, e especialmente o da última parte desta, que representa o ápice de sua construção filosófica, “Da Liberdade Humana”. Em que sentido essa “peça de museu” pode ainda causar uma “fruição teórico-existencial” é o que pretendemos explicar em seguida.

Tornou-se lugar comum, nos dias atuais, diagnosticar uma “crise moral” ou uma “crise ética” em nossas sociedades. Diversas categorias de pensadores o fazem. São filósofos, sociólogos, juristas, jornalistas, etc., todos alardeando uma espécie de esgotamento dos modelos tradicionais de um bom agir em comunidade. Alguns com mais radicalidade, outros com menos, mas todos lançando luz sobre um único fenômeno, embora cada qual enxergando

uma causa determinada para explicá-lo. Ainda há outros destes pensadores que, inclusive, identificam uma multiplicidade causal para este aparente efeito singular.

Em seu mais recente livro¹, Emmanuel Carneiro Leão escreve:

Os progressos da técnica, as descobertas da ciência, as ideologias políticas levaram de roldão os princípios de ordem e as forças de ordenamento que, por séculos, guiaram, com a majestade de fins e virtudes éticos, morais e religiosos, a dignidade das ações e reações de indivíduos e grupos, de poderes e instituições. Por toda a parte se instala cada vez mais a ordem da desordem. E ainda não é tudo. Nossa situação atual é bem mais grave. Não vivemos apenas uma crise de ética. Vivemos a radicalidade da crise. Na radicalização de contestar tudo e rejeitar todos, reside a nossa ética. A crise não é somente de regras, de parâmetros e padrões. É crise de princípio. Sua atropelada não subtrai apenas valores nem retira somente virtudes. Impossibilita qualquer valoração ou juízo de valor. Não se trata somente de trocar modelos, de pôr o comportamento em novas bases nem dar às ações e à conduta outra fundamentação. A crise está muito mais embaixo. É tão radical que temos a necessidade da ética, e não apenas de uma nova ética, à flor da pele.²

Após identificar “a necessidade da ética [...] à flor da pele”, Emmanuel Carneiro Leão diz: “A pergunta, que aflora desta radicalidade toda [...] é: ser-nos-á ainda possível pensar, daqui para frente neste terceiro milênio, numa ética, de qualquer natureza, que seja, em qualquer nível, que reste, como qualquer suposição, que se faça?!”³

Depois do registro da necessidade da ética, o autor se inquire acerca da própria possibilidade de uma. E mais, sobre a possibilidade de uma ética de “qualquer natureza”, em “qualquer nível” e com “qualquer suposição”. Para além da “angústia” vivida na contemporaneidade – conforme Carneiro Leão anota em outra passagem não citada –, o que transparece de modo mais forte é um real desespero. O problema é que, talvez, justamente por conta disso, se perca de vista o que é “ética”, por excelência, vindo-se a adotar como tábua de salvação qualquer “coisa” que se julgue afortunadamente preencher os requisitos – senão teóricos, ao menos pragmáticos – daquilo que se poderia conceber como uma saber relativo aos valores e ações humanas.

Em certa medida, a pretensão deste nosso texto é responder afirmativamente à questão posta pelo professor Emmanuel Carneiro Leão: Ser-nos-á ainda possível pensar numa ética?

¹ LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013

² *Ibidem*, p. 79

³ *Ibidem*, p. 79-80

A apresentação desta nossa pretensão de resposta afirmativa poderia sugerir que há uma proposta assumida – refletir sobre um pensador específico – a qual vai se desviando, no meio de um processo, acabando por tornar o objeto central inicial em mero instrumento para responder a outra pergunta que surge no curso da materialização do trabalho. Deste modo, em lugar de refletir sobre Spinoza, ter-se-ia passado a buscar uma resposta para a questão de possibilidade de uma ética, e encontrado, neste filósofo, apenas uma solução de compromisso.

Rejeitamos esta percepção. Spinoza se tornou central em nosso estudo porque entendemos ter ele compreendido, como poucos, o homem, seus comportamentos e, principalmente, suas motivações. Ainda mais, supomos que sua compreensão foi tão radical que continua a autovalidar-se universal e atemporalmente, ou pelo menos enquanto o ser humano guardar certas características que, até hoje, definem o que entendemos como reveladoras da “humanidade” deste ser do qual tratamos.

A despeito desta consideração pessoal, nossa intenção declarada, entenda-se bem, não é dogmaticamente defender que Spinoza tem “a verdade” sobre o comportamento humano, e, à luz disso, transformá-lo em um guru a ser irrefletidamente seguido. O que propomos é, no mais puro espírito filosófico, promover um diálogo entre a doutrina spinozana e a de alguns outros pensadores, tentando observar se esse nosso experimento agrava o tal desencantamento com o comportamento humano, ou se frutifica em algo digno de ser levado em consideração como possível resposta à questão apresentada por Carneiro Leão.

Para realizar esta nossa proposta, há a necessidade de inserir o pensamento spinozano no contexto histórico-filosófico que o cerca. Isso porque, se Spinoza inova, ele o faz a partir de certas circunstâncias estabelecidas já em seu tempo. Além do posicionamento da filosofia spinozana no alvorecer da Modernidade, são apresentadas ideias fundamentais, seguindo a tradição, para qualquer discussão sobre ética e/ou sobre liberdade, bem como sobre a relação entre estes dois conceitos. Estas questões tomam a Introdução deste nosso trabalho.

A primeira parte da dissertação constrói uma espécie de fundação, que suporta todo o projeto arquitetônico spinozano, no que concerne às discussões sobre ética e liberdade no pensamento do holandês. Esta parte tem como roteiro a sequência proposta na própria *Ética*, ou seja, grosso modo, Metafísica, Antropologia, Epistemologia, Psicologia e Ética – esta última contendo a análise definitiva da “liberdade” humana. Se a estrutura repete o modelo da *opus majus* do holandês, em relação ao conteúdo, são absorvidas referências outras de Spinoza.

Na segunda parte, nossa intenção é materializar, no que diz respeito especificamente à Ética, aquela proposta de diálogo entre as ideias spinozanas e algumas outras. Primeiro, investigamos a gênese do pensamento ético spinozano, expondo, por fim, o que entendemos ser o estágio acabado deste. Depois, mapeamos – e apresentamos – as diversas variantes produzidas na História da Filosofia. Surgem, então, aproximações e afastamentos com o pensamento do holandês, bem como brotam, neste último, pontos que parecem passar incólumes a certos ataques dirigidos a outras posições consideradas anteriormente, o que sugere um favorecimento de Spinoza, diante de algumas outras opções, dentro do leque de “éticas” que poderiam servir de resposta à nossa pergunta inicial.

A terceira parte, sobre a liberdade, conta com grande parte de seu material spinozano já discutido nas duas seções anteriores. Nela, explica-se o que Spinoza entende pelo nome “liberdade”, e como lhe é possível, a partir de um pano de fundo “determinista” – posição usualmente, e com coerência, atribuída ao filósofo, em relação à qual já teremos algum conhecimento a partir do exposto antes –, defender uma proposta de liberdade, a tal ponto que Marilena Chauí nomeia um seu livro de *Espinosa: uma filosofia da liberdade*.⁴ Novamente, o holandês é posto a dialogar com aqueles que produziram reflexões marcantes a respeito do tema. E, da mesma forma que na seção anterior, buscamos identificar o pertencimento da filosofia spinozana a alguma outra, sempre com a intenção de não tomar, por engano, como novidade o que não é. Deste sempre saudável diálogo, colhemos pontos favoráveis ao pensamento spinozano, e registramos aqueles mais problemáticos, sempre objetivando produzir material que auxilie a responder nossa questão inicial.

Nesta terceira parte surge o difícil tema do “necessitarismo”, que tanto embaraço causa àqueles que se debruçam sobre a doutrina do filósofo holandês. Valemo-nos das posições estabelecidas por vários comentadores para ilustrar nosso ponto de vista. Porém, reconhecemos que sempre restará muito o que dizer a este respeito.

A Conclusão apresenta aquilo que entendemos ser uma charneira a unir as questões da ética e da liberdade em Spinoza, materializada na figura do “homem livre”, que, em certa medida, já aparece delineado num texto juvenil inacabado, o *Tratado da Reforma do Intelecto*.

⁴ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995

Antes de tratar da ética spinozana, há que se dirimir quaisquer dúvidas a respeito do que exatamente estamos a discutir num sentido mais amplo, nomeadamente, a própria Ética. Façamos, então, uma reflexão acerca desta.

Gilles-Gaston Grancer, tratando do discurso filosófico, diz: “Não existe filosofia sem uma expressão linguística. [...] Uma filosofia apresenta-se como um sistema de conceitos de uma natureza específica, em que a *linguagem natural* é necessariamente seu veículo”.⁵ A citação revela que a “linguagem natural” é a base da “linguagem filosófica”, como veículo desta última. Porém, numa tentativa de evitar as equívocas da linguagem natural, a Filosofia, enquanto “sistema de conceitos de uma natureza específica”, engendra sentidos novos, aumentando a determinação dos termos. Mas há outro problema ligado à linguagem filosófica, além da dificuldade de uma univocidade absoluta: o “deslizamento” do sentido dos termos.

Considerada a existência deste fenômeno, cabe perguntar se o termo “ética” é atingido por algum “deslizamento” de sentido ao longo dos tempos. Os manuais indicam que a resposta é positiva – tanto assim que citam que a Antiguidade postula uma “ética eudaimônica”; enquanto a Modernidade, mormente com Kant, teoriza sobre uma “ética deontológica” e a Idade Contemporânea substitui, no campo da Ética, a referência ao Bem por aquela à Justiça. Isso, em linhas bastante gerais. Faz-se mister destacar que não se trata apenas de uma modificação de conteúdos, mas do próprio entendimento de a que se refere o campo de estudo em questão.

Vejamos o que dizem Cortina e Navarro:

Ao longo da história da Filosofia ofereceram-se diferentes modelos éticos [...] : são as teorias éticas. As éticas aristotélica, utilitarista, kantiana e discursiva são bons exemplos desse tipo de teorias. São constructos filosóficos, geralmente dotados de um alto grau de sistematização, que tentam dar conta do fenômeno da moralidade em geral, e da preferibilidade de certos códigos morais na medida em que estes se ajustam aos princípios de *racionalidade* que regem o meio filosófico de que se trata.⁶

Justamente por esse deslocamento de sentido, torna-se fundamental inquirir algo acerca da definição, ou melhor, das definições do termo “ética”.

⁵ GRANCER, Gilles-Gaston. *Filosofia, linguagem, ciência*. Aparecida, SP: Ideias&Letras, 2013, p. 115

⁶ CORTINA, Adela; NAVARRO, Emilio M. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 21

Sabedores da origem grega do termo “*ethos*” e da latina de “*mos, moris*”, ambos significando primeiramente algo como “costume”, e que, paulatinamente, passa a se referir também a “caráter” ou a “modo de ser”, vemos que:

“ética” e “moral” confluem etimologicamente em um significado quase idêntico: *tudo aquilo que se refere ao modo de ser ou caráter* [...] Dadas essas coincidências etimológicas, não é de estranhar que os termos “moral” e “ética” apareçam como intercambiáveis em muitos contextos cotidianos.⁷

No entanto, se reconhecemos essa intercambialidade “em muitos contextos cotidianos”, não podemos deixar de recordar a nossa presença num campo semântico que tenta garantir uma univocidade plena, o da Filosofia. Citando, novamente Cortina e Navarro, diríamos que: “Podemos nos propor a reservar – no contexto acadêmico em que nos movemos aqui – o termo ‘Ética’ para nos referir à Filosofia moral, e manter o termo ‘moral’ para denotar os diferentes códigos morais concretos”.⁸ E mais:

Assim, chamamos de “moral” esse conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite [...] sobre o modo de se comportar para viver uma vida boa e justa. E chamamos de “Ética” essa disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais. A pergunta básica da moral seria então: “O que devemos fazer?”, ao passo que a questão central da Ética seria antes: “Por que devemos?”, ou seja, “Que argumentos corroboram e sustentam o código moral que estamos aceitando como guia de conduta?”⁹

Bem estabelecida a distinção entre os significados do termo “ética” e do seu etimologicamente aparentado “moral”, continuamos tendo que dar conta dos deslocamentos de sentido daquele primeiro conceito.

Antes, porém, vale registrar um conjunto de observações importantes de serem retidas ao longo do processo de leitura deste nosso trabalho.

Primeira observação: a partir da citação anterior, tomamos como completamente intercambiáveis, neste nosso texto, o termo “ética” e a expressão “filosofia moral”.

Segunda: na verdade, sob uma perspectiva estritamente teórica, julgamos melhor a utilização da expressão “filosofia moral” – ou, até mesmo, “filosofia da moral” –, em

⁷ *Ibidem*, p. 20

⁸ *Ibidem*

⁹ *Ibidem*

detrimento de “ética”. Isto porque, se ainda pode restar alguma dúvida, quando lemos a palavra “ética”, de este conceito não se referir apenas, e diretamente, às questões comportamentais do homem, pensadas aqui como “morais”, o mesmo não acontece com “filosofia moral”. Esta última expressão, bem como outras aparentadas – Filosofia da Religião, Filosofia do Direito, Filosofia da Ciência, Filosofia Política –, não deixa pairar dúvida de que está ocorrendo uma reflexão dirigida àquele tema que qualifica a palavra “Filosofia”. Ou seja, não há confusão sobre a Filosofia da Moral ser uma “reflexão de segunda ordem”, como nos dizem Cortina e Navarro, justamente sobre as questões morais – podendo até serem análises que visam justificar um dado tipo de moral, ainda que não se confunda com ela. Contudo, visto que a expressão “filosofia moral” está quase ausente do vocabulário spinozano, enquanto, por outro lado, a palavra “ética” é quase onipresente, há neste nosso trabalho uma prevalência desta última em relação à anterior.

A terceira observação continua nesta linha do jogo entre as expressões “ética”, “moral” e “filosofia moral”, mas agora apontando um possível equívoco estabelecido na prática do uso destes, o que parece confirmar nossa preocupação com isto que, em princípio, poderia ser tomado apenas como um floreio especulativo. Trata-se do uso do termo “ética” na própria pergunta que temos acompanhado – pergunta, esta, oriunda de um filósofo eminente, como o é Emmanuel Carneiro Leão, num livro que não é para leigos. Isto porque, o que nos parece claro é que Carneiro Leão está em busca de um conjunto de valores capazes de reger novamente a sociedade, o que corresponde a uma “moral”, e não a uma “ética”.

Voltemos, porém, à questão do deslocamento de sentidos e conteúdos pelos quais a reflexão ética passou.

Olinto Pegoraro faz uma brevíssima apresentação de como essa mudança do foco ético se deu ao longo dos tempos, na Filosofia, quando diz:

o ponto de partida da ética grega foi a busca da felicidade ou o bem-estar próprio e exclusivo do homem. A ética medieval visava orientar o homem para a transcendência divina. Em torno desse tema versaram a filosofia, a teologia e a ética. A Idade Moderna caracteriza-se pela ética da liberdade, da autonomia do homem e da força da razão. [...] Paralelamente a essas teorias humanistas corre o utilitarismo que visa construir uma ética puramente objetiva, científica. Sua meta é criar o maior bem estar possível para o maior número possível de pessoas. Então, na visão utilitarista, a ética estimula a

produção de coisas úteis para a vida cotidiana: tudo o que beneficia as pessoas é ético e tudo que as prejudica é a-ético.¹⁰

Em relação à contemporaneidade, o professor Pegoraro diz:

Todas essas experiências éticas originárias são subjetivas porquanto colocam no centro a racionalidade, a fé e a liberdade, todas qualidades da interioridade humana. Cabe à época contemporânea inaugurar o tempo da ética objetiva, que nasce da comunicação intersubjetiva, na reciprocidade do eu-tu-nós. Nesse rumo construíram-se tratados de ética abrangentes como o de J. Habermas, Paul Ricoeur e J. Rawls.¹¹

E avança um pouco em sua caracterização da perspectiva ética contemporânea, quando indica que:

Todas essas teorias, da felicidade grega à utilidade contemporânea, têm uma característica comum: a felicidade ou a utilidade humanas. Elas são todas éticas para os seres humanos. São éticas universais, pois se referem ao universo humano.

Nos últimos cinquenta anos, a experiência e a ciência mostraram a insuficiência e a pouca abrangência dessas teorias. O progresso científico, a biogenética e a globalização econômica atropelaram as éticas centradas exclusivamente no homem. Descobrimos que nossas éticas não eram universais mas particulares e restritas a uma só espécie: “o especismo humano”.

A partir da constatação desses limites surgem novas orientações éticas, [...] a bioética, [...] a ética dos seres inanimados, [...] a ética dos animais.¹²

Percebemos, então, que o campo de estudo da ética pode se ampliar quase ilimitadamente, abrangendo mesmo a relação humana até com seres inanimados. Porém, ainda que registrada essa possibilidade, indicamos que nosso caminho rumo à ética spinozana manter-se-á nos estreitos limites das relações humanas apenas.

Ainda aqui cabe nos valermos da opinião de Olinto Pegoraro, desta vez, no entanto, em outra de suas obras, cujo título já expõe sua tese central – trata-se de *Ética é justiça*. Aí, ele diz:

a *justiça* está no centro de qualquer discussão ética. Viver eticamente é viver conforme a justiça. A justiça ilumina, ao mesmo tempo, a subjetividade

¹⁰ PEGORARO, Olinto. *Introdução à ética contemporânea*. Rio de Janeiro: Uapê, 2005, p. 15-16

¹¹ *Ibidem*, p. 15

¹² *Ibidem*, p. 16

humana (virtude da justiça) e a ordem jurídico-social (justiça como princípio ordenador da sociedade).¹³

Nosso entendimento é um pouco diverso daquele de Pegoraro, visto que defendemos que a ética, apesar de guardar estreitíssima relação com a política, já que as ações privadas, na maior parte das vezes, repercutem no cenário público-social, não deve se confundir com esta. Isto, porém, já é uma antecipação do que será apresentado nesta nossa dissertação. Deixemos que apareça no momento apropriado. Aqui, é suficiente registrar quão díspares foram – e são, ainda – os usos do termo “ética” na História da Filosofia.

Passemos, cumprindo nossa proposta inicial, a tratar de alguns elementos que caracterizam usualmente o campo de estudo da Ética.

Sigamos citando Olinto Pegoraro:

somente o ser humano é ético ou a-ético. Um dos sentidos desta afirmação é que o ser humano tem em suas mãos o seu destino: pode construir-se ou perder-se, dependendo do rumo que ele imprime às suas decisões e ações ao longo da vida.¹⁴

O que desejamos destacar nessa passagem, e que vai se tornar mais claro adiante, é a importância das “decisões e ações” do ser humano, sob o ponto de vista da ética.

Prossegue Pegoraro:

Mal comparando, a ética é uma bússola que aponta o rumo de nossa navegação no mar da história.

Mas nós podemos fazer exatamente o contrário: rejeitar o rumo que leva à realização e entrar por atalhos desviantes, declinantes e destrutivos à vida. Sendo livres, está ao nosso alcance também a perdição. De fato, há pessoas que se destroem entregando-se às paixões explosivas, tomando decisões equivocadas.¹⁵

O “ser livre”, desta forma, parece corresponder a um atributo tido como essencial na caracterização das “decisões e ações” – a que já tínhamos aludido anteriormente –, tão fundamentais no campo de análises da ética. Outro elemento que aparece na citação, embora com menor destaque, é o equívoco no processo decisório ligado a “paixões explosivas”.

¹³ PEGORARO, Olinto. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 11

¹⁴ *Ibidem*

¹⁵ *Ibidem*

O elemento “ser livre” é reforçado na abordagem de diversos autores. Hilton Japiassu, por exemplo, na orelha do livro de Olinto Pegoraro diz:

A particularidade do homem? Possuir o livre-arbítrio permitindo-lhe não aceitar a existência do mal em si nem deixar-se aprisionar por valores absolutos, mas escolher de modo absolutamente livre e consciente entre o bem e o mal.¹⁶

Japiassu estende ainda mais sua caracterização do comportamento ético ao indicar que, além de “escolher de modo absolutamente livre”, está em jogo também que haja uma escolha “consciente entre o bem e o mal”.

Isto nos remete a outra citação, desta vez de Maria Lucia S. Barroso, que escreve:

Na verdade, a consciência e a liberdade são componentes fundamentais para todas as formas de realização ético-morais [...]. A consciência é uma exigência, na medida em que o indivíduo deve ter um mínimo de participação consciente nas deliberações e escolhas de valor que realiza como sujeito moral ou ético. Presume-se que o sujeito ético seja consciente e dotado de *vontade*, uma vontade que, pela natureza da ética, deve ser **livre**, ou seja, seu portador não deve ser coagido por outros indivíduos em suas decisões, não deve ser obrigado a decidir pelo uso da força, psicológica ou física, deve ter um mínimo de controle sobre seus impulsos, isto é ter **autodomínio**¹⁷

Esta citação parece aglutinar vários dos elementos já apresentados na caracterização do campo ético, acrescentando outros mais: ser livre, consciência, deliberações e escolhas de valor, controle sobre impulsos, autodomínio, decisões e ações sem coação psicológica ou física e liberdade da vontade. De um modo geral, são esses os elementos levados em consideração quando se fala em “ética”, e sobre eles é que necessariamente nos debruçamos ao tratar, mais adiante, da ética spinozana – e, também, da liberdade, segundo este pensador.

Apenas como provocação, por enquanto, agreguemos a perspectiva de outro campo de saber – que também possui uma dimensão filosófica importante –, que é o da Psicanálise; não, obviamente, na sua perspectiva terapêutica, mas em relação à sua nova percepção da natureza humana e dos inexoráveis desdobramentos desta inovadora visão sobre o campo do comportamento humano e da ética.

¹⁶ JAPIASSU, Hilton. In.: PEGORARO, 2005

¹⁷ BARROCO, Maria Lúcia S. *Ética: fundamentos sócio-históricos*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 59

A respeito disso, vejamos o que dizem dois autores – o primeiro, novamente Olinto Pegoraro, e a segunda, Maria Rita Kehl – tratando dessa relação entre Psicanálise e Ética.

A originalidade da ética freudiana está no lugar donde [...] levanta as perguntas éticas: a estrutura psíquica do ser humano. Neste sentido, ele [Freud] é um primeiro. Seus antecessores, desde os gregos, passando pela Idade Média cristã e a Moderna, fundaram a ética em princípios decorrentes da metafísica, da teologia, do imperativo categórico. Estas teorias supõem o homem em pleno exercício da razão e de suas outras faculdades mentais. Ao contrário, Freud faz surgir a ética das profundezas da psique humana dividida e sempre em conflito é a ética do ser humano frágil psiquicamente e conflituoso socialmente¹⁸

Já Maria Rita Kehl diz que uma maneira de abordar as relações entre a Psicanálise e a Ética

refere-se às implicações éticas do advento da psicanálise no Ocidente, como um pensamento e uma prática questionadores dos pressupostos éticos tradicionais [...] . A psicanálise não surgiu como proposta de uma “nova ética” para o mundo moderno. No entanto, a virada freudiana abalou profundamente algumas convicções a respeito das relações do homem com o Bem, exigindo que se repensassem os fundamentos éticos do laço social e a partir da descoberta das determinações inconscientes da ação humana¹⁹

¹⁸ PEGORARO, Olinto. *Freud, ética e metafísica: o que ele não explicou*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 35

¹⁹ KEHL, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 7-8

1 A ÉTICA, DE SPINOZA

Conforme apontamos na Introdução, a fim de alcançar nossos objetivos – analisar a filosofia moral ou ética de Spinoza e estabelecer o ponto de vista deste pensador acerca da liberdade humana –, trabalharíamos primordialmente com a *Ética demonstrada em ordem geométrica*. A defesa do uso desta obra como base de nossa reflexão não é difícil de ser feita. Trata-se da *opus majus* do autor, de uma forma tão esmagadoramente reconhecida que, embora haja outros textos com o título “Ética”²⁰, quase automaticamente se liga este ao nome do filósofo holandês. Mas não queremos nos valer de um simples argumento de autoridade para fundamentar nosso uso. Como veremos adiante, a ética de Spinoza deixa revelar-se em outros escritos, e, reconheça-se, não apenas como um pequeno resumo de suas ideias – tal como ocorre, no início do *Tratado Político*, por exemplo. No entanto, nestes outros textos, Spinoza parece estar experimentando suas intuições e a melhor forma de apresentá-las aos leitores. Com isso não sugerimos que estes escritos devam ser absolutamente deixados de lado, como meros registros juvenis de um pensamento que só viria a se apresentar efetivamente maduro na *Ética*. Muito pelo contrário, insistiremos em fazer referência a outros textos spinozanos, principalmente com o objetivo de demonstrar que os pontos de partida axiomáticos de sua *opus majus* não correspondem a *insights* irrefletidos, despossuídos de uma história própria. Entretanto, apelamos primordialmente à *Ética* – mas não exclusivamente a ela – por representar esta uma espécie de acabamento maior da doutrina proposta pelo filósofo, a partir da qual, inclusive, é possível lançar luzes comparativas, e esclarecedoras, sobre conceitos presentes em outras linhas traçadas pelo mesmo autor.

Por ser Spinoza um filósofo de sistema, não seria possível isolar, em nossa avaliação, somente a parte da *Ética* que consensualmente é considerada aquela que diz respeito à sua filosofia moral. Estando esta primordialmente na porção final de seu texto, tal fato significaria desconsiderar todo o arcabouço teórico que dá sustentação à sua doutrina ética. Por outro

²⁰ Como, por exemplo, a *Ethica* (1665), do filósofo belga Arnold Geulincx (1624-1669)

lado, também não poderíamos seguir passo a passo a exposição spinozana, pois, neste caso, produziríamos um texto de proporções inadequadas a uma Dissertação. Nossa solução será, então, apresentar um resumo das teses spinozanas.

A clareza e facilidade de acesso ao texto pretendidas por Spinoza, ao utilizar a “ordem geométrica” de exposição, parece não ter sido alcançada plenamente. Prova disso é a opinião geral, mesmo entre filósofos profissionais, de que o texto spinozano não é fácil de ser “digerido”. Um especialista no pensamento do holandês, como Steven Nadler, por exemplo, escreve: “*The Ethics is also an extraordinarily difficult book*”.²¹ O comentador Ferdinand Alquie conta que tentou produzir um texto não que explicasse a filosofia spinozana, mas que examinasse a sua gênese: “*Mais je n’avais entrepris cet examen que pour découvrir comment Spinoza était parvenu à forger des concepts qui, selon moi, ne correspondent pas à une expérience accessible à l’homme*”.²²

A *Ética demonstrada em ordem geométrica* é um tratado dividido em cinco partes, cujos títulos são: I – “Sobre Deus”; II – “Sobre a natureza e a origem da mente”; III – “Sobre a origem e a natureza dos afetos”; IV – “Sobre a servidão humana ou a força dos afetos”; e V – “Sobre a potência do intelecto ou a liberdade humana”.

Quem espera, ao abrir um livro de nome “Ética”, encontrar um conjunto de regras prontas – ou seja, uma “moral” dada –, com explicitação dos diversos valores tidos como “bons” e “maus”, nos moldes dos textos moralistas, se decepciona. A respeito disso, Robert C. Solomon escreve:

A principal obra de Spinoza é chamada *Ética*, título que com frequência confundiu leitores que abriram o livro esperando uma filosofia de vida e, em vez disso, encontraram um emaranhado de prosa espinhenta arranjada na forma de um extenso tratado geométrico, a que não faltam axiomas, teoremas, corolários e provas.²³

Quem, por outro lado, aguarda uma reflexão sobre os fundamentos metafísicos de uma moral, o que poderia mais apropriadamente ser chamado efetivamente de “ética”, pode lançar-se com certo interesse às primeiras definições da Parte I. Percebendo que o texto tratará de Deus, o leitor que busca a fundamentação metafísica da moral pensará ter encontrado mais um filósofo religioso, apelando ao “Ser Supremo” como chancela original dos valores “bons”, restando apenas identificar de onde virá o “mal”. Uma leitura continuada irá desfazendo

²¹ NADLER, Steven. *Spinoza’s Ethics – An Introduction*. New York: Cambridge, 2009, p. x – Preface

²² ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 2005, p. 5

²³ SOLOMON, R. C.; HIGGINS, K. M. *Paixão pelo saber – Uma breve história da filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 121

também esta opinião, visto que o “Deus” encontrado será pura e simplesmente uma “Substância” universal, que produz imanentemente toda a realidade.

Trata-se, desta forma, de um texto diferente de tudo o que foi escrito até então. Nadler indica que “*Spinoza’s Ethics is a wide-ranging treatise that touches on almost every major area of philosophy: metaphysics, theory of knowledge, philosophy of mind, philosophical psychology, moral philosophy, political philosophy, and the philosophy of religion*”.²⁴ Se sobre algumas das teses spinozanas podem ser apontados germens presentes em outros autores, mesmo assim terá que se reconhecer o fôlego de cobrir área tão vasta com um só tratado, louvando-se também a competência spinozana em fazê-lo com total coerência entre as partes escritas.

Steven Nadler apresenta assim uma breve sinopse do tratado:

Spinoza’s ultimate goal in the *Ethics* is to demonstrate the way to human happiness in a deterministic world filled with obstacles to our well-being, obstacles to which we are naturally prone to react in not entirely beneficial ways. Before he attempts to answer that ethical question, though, it is necessary for Spinoza to reveal the nature of the world itself, as well as the nature of ourselves as human beings and our place as knowers and agents in that world. Thus, before it enters the terrain of moral philosophy (in Parts Four and Five), the *Ethics* begins with metaphysics (Part One), a philosophical anthropology and a theory of human knowledge (Part Two), and a philosophical psychology (Part Three)²⁵

Antes de começar a analisar as partes separadamente, façamos apenas uma observação terminológica: quando dizemos que Spinoza “afirma” algo, e ilustramos isso com uma proposição sua, estamos cientes de que a sentença apresentada, enquanto “proposição” apenas, precisa ser validada pela demonstração. Como, na *Ética*, cada proposição é demonstrada logo na sequência de sua apresentação, e já sabemos o resultado confirmador da sentença originalmente exposta, transformando-a de proposição em asserção, encurtamos propositalmente o caminho, tomando aquela primeira (proposição), diretamente como esta última (asserção / afirmação).

Passemos, então, à doutrina spinozana fixada nas cinco partes da *Ética*.

²⁴ NADLER, 2009, p. ix – Preface

²⁵ Ibidem, p. x – Preface

1.1 “SOBRE DEUS”

Da mesma forma que os *Elementos*, de Euclides, as “Partes” – e não, os “Livros”, como é a divisão original da obra do matemático – são abertas com uma série de definições, as quais preparam a de Deus, que é o tema proposto para esta primeira parte.

Victor Delbos escreve: “pode-se perguntar [...] se as definições que abrem a *Ética*, e que se referem à *causa sui*, à *substância*, ao *atributo*, ao *modo*, a *Deus*, são inteligíveis para nós como o são as definições geométricas iniciais”.²⁶ Afinal, as definições geométricas são definições nominais apenas, empregadas para determinar precisamente o sentido de um termo que será utilizado ao longo da obra. Ainda segundo Delbos:

Estas [as definições geométricas], seja por causa do apelo à intuição que fazem, podem ser apreendidas sem dificuldades em toda sua significação, ao passo que as definições pelas quais se inicia a *Ética* supõem por detrás delas, sob sua aparente simplicidade, um longo esforço de elaboração técnica, tomam de empréstimo a maioria de seus elementos a conceitos fornecidos e desenvolvidos pelas filosofias anteriores, e, mais que pontos de partida são pontos de chegada.²⁷

Ora, se, como afirma Delbos, estas definições não são, como as definições geométricas, “compreendidas sem dificuldades em toda sua significação”, e “tomam de empréstimo a maioria de seus elementos a conceitos fornecidos e desenvolvidos pelas filosofias anteriores”, não se poderá esperar uma inteligibilidade plena do livro caso falte um entendimento das circunstâncias filosóficas em torno do autor. E é por isso que Delbos diz:

Uma interpretação exata e completa da filosofia de Espinosa não se poderia dispensar de um conhecimento dos diversos tipos de relações existentes – relações de derivação, oposição, transformação, combinação – entre os conceitos fundamentais da *Ética* e os conceitos fundamentais de filosofias precedentes.²⁸

Dito isto, comecemos apresentando o que explicam as definições:

- (1) causa de si / *causa sui* – aquilo cuja essência / natureza envolve a existência;
- (2) finito no seu gênero – aquilo limitado por outra coisa de mesma natureza;
- (3) substância – aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido;
- (4) atributo – aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência;

²⁶ DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912 – 1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 19

²⁷ *Ibidem*, p.19-20

²⁸ *Ibidem*, p. 20

- (5) modo – as afecções de uma substância, só existindo e podendo ser concebido nesta;
- (6) Deus – ente absolutamente infinito; uma substância de infinitos atributos, cada um dos quais com uma essência eterna e infinita;
- (7) (a) livre – aquilo que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinado a agir;
(b) necessário ou coagido – aquilo determinado por outra coisa a existir e a operar de maneira definida e determinada; e
- (8) eternidade – a própria existência, enquanto se seguindo necessariamente apenas da definição de uma coisa eterna.

Numa tentativa de resumo, diríamos ter ficado definido que Deus é a Substância Infinita, com infinitos atributos, cada um deles infinito em seu gênero, e que é causa de si, livre e eterno.

Em princípio, esta definição-resumo aparentemente não teria a capacidade de causar tantos problemas. Não seria estranho indicar que Deus é infinito, a quem se poderia atribuir qualidades também infinitas; incriado; livre e eterno. Mas a passagem da definição-resumo a esta que foi apresentada acima é totalmente impedida. Em Spinoza, quando se fala em Deus, não se trata de alguém; quando se fala em atributos, não se trata de qualidades; quando se fala em livre, não se trata de liberdade da vontade. Não fossem essas diferenças, não haveria necessidade de se terem proscrito as ideias do filósofo holandês, nem de denunciar um seu escrito como o livro mais perigoso jamais publicado, sem Deus, cheio de abominações, “forjado no inferno [...] pelo próprio diabo”.^{29 30}

O problema – ou, para Spinoza, talvez a solução – é que o filósofo se vale de termos e expressões relativamente comuns à Escolástica e aos primeiros modernos, como Descartes, por exemplo, dando-lhes uma significação diversa. No entanto, não se pode acusar Spinoza de deslizar pela equivocidade das expressões para empreender seu filosofar, já que ele estabelece meticulosamente os termos com os quais está lidando.

Após as definições, são apresentados sete axiomas, para depois adentrar-se ao caminho composto pelas trinta e seis proposições e um Apêndice.

²⁹ NADLER, Steven. *Um livro forjado no Inferno*. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 11

³⁰ Como revela a História, o jovem Spinoza, contando com apenas 23 anos, sofreu um *herem*, uma espécie de excomunhão da religião judaica, por ter, segundo seus julgadores, divulgado “horrendas heresias”, o que impediu, inclusive, que suas ideias circulassem na comunidade judaica de Amsterdã. Posteriormente, seus escritos entraram no *Index Librorum Prohibitorum*, da Igreja Católica também.

Os axiomas nos informam que (1) tudo na realidade é ou existente em si ou em outra coisa; (2) se algo não é concebível por outra coisa, tem de sê-lo por si; (3) de uma causa segue-se necessariamente um efeito; (4) o conhecimento do efeito depende e envolve o conhecimento da causa; (5) não se pode compreender uma coisa por outra, se o conceito de uma não envolve o da outra; (6) uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado; e (7) se algo pode ser concebido como inexistente, sua essência não envolve a existência. São axiomas que cobrem assuntos diversos, como os conteúdos da realidade; as relações entre esses conteúdos e o conhecimento dessas relações.

Munidos de definições e axiomas, estamos prontos para percorrer o “labirinto” – ou prazeroso passeio, para Spinoza – das proposições. Formamos pequenos blocos explicativos, a fim de não ter que repetir, simplesmente, os passos de Spinoza ao longo de sua caminhada.

As primeiras proposições se resumem a uma tentativa do filósofo de comprovar a unicidade daquela Substância / Deus que fora objeto das definições iniciais, com argumentos que se apoiam nos axiomas. Uma substância não poderia ser produzida por outra substância que tivesse uma natureza distinta daquela da primeira. Se assim fosse, teríamos uma causalidade que contraria aquela que resulta dos axiomas apresentados. Por outro lado, se a natureza da substância-causa fosse idêntica à da substância-efeito, em verdade, não teríamos duas, mas somente uma única, e infinita, substância. Além disso, uma substância, sendo causa de si, precisa ser infinita, pois, do contrário, seria limitada por outra de mesma natureza, indistinta, portanto, da primeira. Isto acarretaria a falta de possibilidade de limites entre as duas, o que nos levaria a tê-las, por conseguinte, como uma única.

Afirmada a infinitude da Substância, pela sua não-gênese e pela sua falta de limites, passa-se à sua relação com os atributos. Valendo-se de uma formulação que já vinha da Escolástica, e continuara presente em Descartes³¹, Spinoza indica que “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”³², e, na Proposição 11, reafirma a definição de Deus (Parte I, definição 6), combinando-a com a Proposição 9, para confirmar a existência necessária deste ente. Em realidade, Spinoza só uniu as definições 6 e 3 com a de número 1, usando como ponte o conceito de graus de realidade e perfeição, os quais

³¹ Tanto para os escolásticos quanto para Descartes, a existência de Deus é garantida pela sua suprema perfeição, o que envolve uma também suprema realidade. A resposta de Descartes às segundas objeções se aproveita desta identificação entre os conceitos de “perfeição” e “realidade”. (Cf. DESCARTES, R. *Objecções e respostas – Segundas objeções*. In.: GUINSBURG, J.; ROMANO, R.; CUNHA, N. (org). *Descartes – Obras escolhidas*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 214-247)

³² *Ética*, Parte I, Proposição 9

implicariam maior ou menor plenitude de atributos. É uma prova bastante aparentada à Prova Ontológica da Existência de Deus³³, apesar da ressalva de Joseph Moreau:

a prova ontológica toma um novo aspecto, pelo qual escapa à objecção de formalismo que geralmente se lhe dirige. Deus existe necessariamente porque, sendo infinito, tem um poder infinito de existir, ou seja, porque Ele é *causa sui*. [...] [U]ma essência donde se tira a existência não é somente um conceito formal, um puro objecto de pensamento. De uma simples noção não se poderia ser conduzido a ser; uma tal essência deve ser, ao mesmo tempo, potência³⁴

Mesmo levando em conta a observação de Joseph Moreau e a aparente força da argumentação inicial, Spinoza ainda parece se preocupar com a acusação de formalismo, e propõe duas “demonstrações alternativas”, sendo a segunda uma prova da existência de Deus *a posteriori*, partindo da observação da nossa própria existência. Está dado o passo definitivo para reconhecer, na Proposição 14, que “Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância”. Ou seja, de nossa definição-resumo – “Deus é a Substância Infinita, com infinitos atributos, cada um deles infinito em seu gênero, e que é causa de si, livre e eterno” –, só não está comprovado o fato de ele ser “livre”.

A Proposição 15, demonstração, indica que “além das substâncias [que, na verdade, já vimos ser uma apenas] e dos modos, não existe nada”. Começa a ser afirmada a existência de tudo “em Deus”, ou seja, na própria Substância – o imanentismo spinozano, que será concluído com uma afirmação expressa na Proposição 18. Antes, porém, de concluir a questão de Deus ser imanente às suas “criações”, na Proposição 17, Spinoza completa o que restava da nossa definição-resumo de Deus, o fato de ele ser livre. É nesta proposição que Spinoza afirma que “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém (*nemine*)”.³⁵ Fizemos questão de nos deter nesta proposição porque é nela principalmente – além do que já havia afirmado na Proposição 8, escólio 2, e na Proposição 15 – que Spinoza “desconstrói” definitivamente, num escólio de mais de duas páginas, a ideia de Deus usualmente aceita pela Teologia. As Proposições 19 e 20 complementam informações acerca de Deus, indicando que seus atributos são eternos e que existência e essência, em Deus, são uma única e a mesma coisa.

³³ Originalmente criada por Santo Anselmo (1033-1108), e repetida à exaustão na história da Filosofia

³⁴ MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1982, p. 34-35

³⁵ Observamos que, em alguma medida, Spinoza mantém a condição de Deus como “pessoa”, pois poderia muito bem indicar que Deus não é coagido por *nihil* ou *nulla res*, ou seja, por “nada”, em vez de *nemo*, por “ninguém”

Já sabemos que existe a Substância, com seus atributos, e as modificações desta. Entretanto, Spinoza trabalhará com uma questão difícil agora, que renderá linhas e mais linhas em seu epistolário: a produção dos modos finitos.

Segundo a tradição cristã, Deus cria as coisas finitas *ex-nihilo* e diretamente. Isso não é um problema, sob o ponto de vista filosófico-teológico cristão, já que Deus é causa transitiva desses entes. As perfeições de Deus, desta forma, mantêm-se em si mesmo, e os limites da finitude ficam adstritos aos entes finitos. No caso spinozano, Deus, sendo causa imanente, “contaminaria” – positivamente, é certo – os entes finitos com suas perfeições, caso fosse causa eficiente dos mesmos diretamente. O que Spinoza propõe, então?

O filósofo constrói um “sistema de produção da realidade” que causará muita dificuldade, e que não resolve, a nosso ver, completamente o problema. Alguns, inclusive, como Hegel, acabarão por entender esse sistema spinozano de produção da realidade como um emanentismo, aos moldes daquele do neoplatônico Plotino, em que a Substância – equivalente ao Uno – difundiria sua energia gradualmente em realidades mais afastadas deste princípio original e originário. Segundo esse entendimento, primeiro viriam os atributos; depois, os “modos infinitos imediatos”; em seguida, os “modos infinitos mediatos”; e, por fim, os “modos finitos”, que corresponderiam aos entes particulares.³⁶

Conforme indicamos, a proposta spinozana está longe de ser simplória. Mas, em resumo, teríamos originalmente Deus / Substância com seus atributos, todos infinitos e eternos; dos atributos resultariam os “modos infinitos imediatos”, que também são infinitos e eternos; e, da afecção de um “modo infinito imediato” sobre um atributo, resultaria um “modo infinito mediato”, também infinito e existindo necessariamente – embora esta “necessidade” seja diversa das anteriores, como veremos mais adiante, no item 3.5.

Descritos os “modos infinitos”, nas Proposições de 21 a 23, esperaríamos ver, na Proposição 24, a referência aos “modos finitos”, mas não é o que ocorre. Spinoza trata, daí em diante, da relação entre essência e existência das coisas de que Deus é causa. A Proposição 28 diz respeito às coisas particulares, ou modos finitos, mas não para relacioná-las com os “modos infinitos”, e sim para indicar-lhes uma rede causal própria e infinita. Neste ponto, o

³⁶ Charles Ramond expõe assim este fato: “A doutrina dos ‘modos infinitos’ fornece argumentos àqueles que (como Hegel) quiseram ver no espinosismo uma filosofia da emanção, a substância difundindo sua energia, à maneira do Uno de Plotino, em realidades cada vez mais afastadas, os atributos, depois os ‘modos infinitos imediatos’, depois os ‘modos infinitos mediatos’, para chegar por fim aos ‘modos finitos’, ou seja, às coisas singulares, que, portanto, nada mais seriam que um longínquo reflexo da substância. [...] De fato, o espírito do espinosismo é bem menos o de conceber os modos como longínquos reflexos da substância do que como seres com plenos direitos nos quais ela se exprime plenamente”. (RAMOND, 2010, p. 57)

filósofo utiliza outra distinção escolástica entre *natura naturans* e *natura naturata*.³⁷ Porém, enquanto na versão original *natura naturans* era apenas Deus e a *natura naturata* dizia respeito às coisas criadas, totalmente alienadas à “natureza naturante”, a visão spinozana parece redistribuir as coisas, colocando Deus e seus atributos no lado da *natura naturans* e todos os modos, infinitos e finitos, no da *natura naturata*. Desta forma, ainda que não explicitamente demonstrado, fica patente uma continuidade, de algum modo que seja, entre os “modos infinitos” e os “modos finitos”.

As Proposições de 29 a 36 confirmam, com abordagens diferentes, o determinismo do mundo. Essa visão de Spinoza será motivo de acalorados debates, mesmo entre os próprios spinozanos. Vários deles tentando encontrar “saídas” para compatibilizar o necessitarismo spinozano – que seria uma versão mais “radical” do determinismo – com alguma liberdade, de modo que se dê ensejo efetivamente à possibilidade de realização de juízos morais sobre as ações humanas, o que, segundo se entende usualmente, como já vimos em nossa Introdução, é condição *sine qua non* para construção de qualquer ética.

Às proposições segue-se o Apêndice. Em quase sete páginas, Spinoza faz um resumo do que já foi visto; compromete-se com algumas análises futuras e ataca algumas doutrinas específicas, como a de uma teleologia natural, por exemplo, que leva os homens a determinados preconceitos, que ele se propõe a eliminar.

Embora o corpo de proposições da parte seguinte comece fornecendo a indicação de dois importantes atributos de Deus – os únicos que o homem consegue conhecer –, na verdade, eles já aparecem na Parte I. Depois de afirmar a existência de apenas uma Substância, na Proposição 14, a Proposição 15, escólio, diz “concluimos que a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus”. Sabemos que a “substância extensa” se converterá no atributo Extensão mais tarde, mas já está sinalizado o pertencimento da Extensão a Deus. A Proposição 16 também antecipa, de certo modo, a presença do atributo Pensamento em Deus, quando trata do “intelecto divino”, presença esta que é mais diretamente indicada na Proposição 21, onde Spinoza diz: “Ora, o pensamento, uma vez que se supõe ser um atributo de Deus, é necessariamente (pela prop.11) infinito por natureza”.

³⁷ Jean-Michel Fontanier explica que “esta formulação, *per figuram etymologicam*, da oposição entre a natureza criadora e a natureza criada, parece remontar ao Averróis latino” (FONTAINER, 2007, p. 96)

1.2 “SOBRE A NATUREZA E A ORIGEM DA MENTE”

Repetindo o que fez na Parte I, Spinoza apresenta um conjunto de definições, seguido de axiomas, para enfim chegar às proposições. Desta vez, entretanto, ele apresenta um pequeníssimo Prefácio, de um parágrafo apenas, que direciona seu plano de ação nesta Parte II. O filósofo diz, então, que passará a “explicar aquelas coisas que devem seguir-se necessariamente da essência de Deus”, mas deixa claro que não tratará de todas, “mas apenas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude”. Ou seja, de todas as coisas (modos finitos) que compõem a realidade, tratará, neste momento, apenas da mente – e do que lhe concerne, especialmente no tocante ao que conduz à *beatitudo*.

Tentemos, como fizemos no subitem anterior, demarcar blocos temáticos, que facilitem o entendimento do conjunto, sem ter que transitar por cada uma das proposições.

As sete definições iniciais explicam o seguinte:

- (1) corpo – modo que expressa a essência de Deus enquanto Extensão;
- (2) essência de uma coisa – aquilo sem o que a coisa não existe e não pode ser concebida; mas também aquilo que, sem a coisa não pode existir nem ser concebida;
- (3) ideia – conceito formado pela ação da mente;
- (4) ideia adequada – ideia que, em si mesma, tem todas as propriedades de uma ideia verdadeira;
- (5) duração – continuação indefinida no existir;
- (6) realidade e perfeição são o mesmo; e
- (7) coisas singulares – coisas finitas com existência determinada. Quando vários indivíduos, em uma única ação, causam um único efeito, são uma coisa singular.

Pelas definições, pode-se perceber que já estamos no âmbito da “natureza naturada”. Nos axiomas aprofundamos mais nossa presença nesse espaço, voltando-nos, dentro dele, mais especificamente para o homem. Aliás, é agora que aparece o primeiro registro da palavra “homem”, pois, até então, o texto apresentava sempre a expressão “coisas individuais”.

Os axiomas fixarão, então, que: (1) a essência do homem não envolve sua existência necessária; (2) o homem pensa; (3) afetos e desejos, ambos “modos de pensar”, não existem se não existir no indivíduo a ideia de coisa amada e desejada; (4) sentimos que um corpo é

afetado de muitas maneiras; e (5) não sentimos ou percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar.

As proposições têm início. Percebe-se, de imediato, que algo aparentemente inesperado aconteceu. Depois de mergulharmos no “mundo das coisas singulares”, somos levados novamente ao encontro com Deus. E assim, Spinoza indica dois atributos divinos, o Pensamento e a Extensão. Apesar de, antes, não ser dado destaque, a verdade é que, como citamos no final do item 1.1, já estava sugerido o pertencimento desses atributos à Substância / Deus.

No escólio da Proposição 3, Spinoza reforça o engano da concepção imaginativa de Deus pelo “vulgo”, que compara o “poder de Deus ao dos reis”, ou seja, um ser que, optando entre diversas ideias presentes em sua mente, produz as coisas singulares contingentemente. Mas, na verdade, Deus age por necessidade de sua natureza.

Apesar de termos retornado à discussão sobre Deus, percebemos que o enfoque spinozano privilegia o atributo Pensamento, voltando-se primordialmente para a “ideia de Deus”.

A Proposição 6 indica a separação causal dos modos finitos produzidos pelos diversos atributos e a impossibilidade de causalidade extra-atributos. E a Proposição 7 registra uma ideia importantíssima da doutrina spinozana, que entrou para a História da Filosofia com o nome de uma doutrina que originalmente é de Leibniz³⁸, e foi incorporada ao spinozismo como se dele houvesse nascido. Trata-se do chamado “Paralelismo”. Ficamos com a posição do comentador Martial Gueroult, quando este indica, sobre a formulação da Proposição 7 (“A ordem e a conexão das ideias são as mesmas que a ordem e a conexão das coisas”): “*cette formule ateste qu’il s’agit là, entre lês deux ordres, moins d’un parallélisme que d’une identité*”.³⁹ Ou seja, rejeitamos a ideia do “Paralelismo”. Porém, mesmo reconhecendo, com Chantal Jaquet, que o uso do termo “é acompanhado inevitavelmente de representações

³⁸ Nigel Warburton, ao explicar o “psychophysical parallelism”, usa a seguinte analogia: “Mind and body run in parallel like two clocks which have been set to the same time”. (WARBURTON, 2010, p. 132) Erik Matthews, discorrendo sobre a Teoria da Harmonia Prestabelecida, de Leibniz, indica: “Uma analogia, utilizada pelo próprio Leibniz, é a de um fabricante de relógios que dá corda em dois relógios ao mesmo tempo para que, quando um relógio tocar ao meio-dia, o outro também o faça. A hora marcada no primeiro relógio não *causa* o horário do segundo, mas é sempre possível prever a hora de um relógio baseando-se no outro”. (MATTHEWS, Erik. *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007, p. 30). E o artigo “Leibniz’s Philosophy of Mind” confirma que: “Leibniz’s place in the history of the philosophy of mind is best secured by his pre-established harmony, that is, roughly, by the thesis that there is [...] only a non-causal relationship of harmony, parallelism, or correspondence between mind and body”. (KULSTAD, M.; CARLIN, L. Leibniz’s Philosophy of Mind. In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/>>. Acesso em 24 de agosto de 2014)

³⁹ GUEROUT, M. *Spinoza: II – L’âme*. Millau: Aubier, 2001, p. 64

inoportunas que são nocivas à compreensão da unidade dos atributos e da união da mente e do corpo em Espinosa”⁴⁰, faremos uso da palavra “paralelismo”, visto ser ela útil ao entendimento dos efeitos que se dão sem “concorrência” de uma dimensão atributiva sobre outra, cedendo à ampla utilização do termo pelo senso comum filosófico, e também à “comodidade” figurativa – que a própria Jaquet destaca – que a imagem das retas paralelas evoca.

Diversas proposições, a seguir, precisarão a questão das “ideias singulares”, até que, na Proposição 11, Spinoza começa a falar especificamente do tema da Parte II, a “mente” humana, indo até a Proposição 13, onde aparecerá a pedra de toque da Parte II: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa”. O corolário da mesma proposição define o que somos: “Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo”.

A Proposição 13, que apresenta uma clara definição da composição do homem, como mostramos acima, introduz o “Pequeno Tratado de Física”⁴¹ de Spinoza. Afinal, embora o tema central desta parte seja a mente, o filósofo indica no escólio que “Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união [de mente e corpo] adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo”⁴². Seguir-se-ão axiomas, lemas, demonstrações, expondo as teses spinozanas.

Registramos aqui uma tese interessantíssima que aparece no escólio desta proposição, a do “Panpsiquismo”. Segundo Spinoza, “tudo o que mostramos até aqui é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados”⁴³.

Ao final do “Pequeno Tratado de Física”, somos colocados diante de seis postulados que completam nosso entendimento do corpo humano e que têm repercussão também sobre o conhecimento da mente. As ideias contidas nos mesmos são: (1) o corpo humano se compõe de muitos indivíduos (de naturezas diferentes), cada um dos quais é também composto; (2) desses indivíduos que compõem o corpo, alguns são fluidos, outros moles e outros duros; (3) esses indivíduos, logo, também o próprio corpo, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras; (4) o corpo humano, para sua conservação, necessita de outros corpos; (5) a

⁴⁰ JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 24

⁴¹ Por vezes, também chamado de “Pequeno Tratado do Corpo”, como é o caso, por exemplo, de OLIVEIRA, D. F. Composição e singularidade: Notas sobre a *Ética* e o Corpo em Benedictus de Spinoza. In.: *Revista Conatus* – Vol. 6 – n. 11 – Julho/2012, p. 13

⁴² SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 97

⁴³ *Ibidem*

parte fluida do corpo, afetada por um corpo externo, se choca com as partes moles, imprimindo-lhes traços do corpo externo; e (6) o corpo humano afeta corpos externos de muitas maneiras.

Depois de dar a conhecer melhor os corpos, Spinoza retoma a questão da mente, na Proposição 14, mas se valendo do que foi referido aos corpos. Ficamos sabendo que a uma maior capacidade do corpo equivale um aumento de perceber da mente e que a mente, como o corpo, também é composta, no caso específico, por muitas ideias (Proposição 15). Esta concepção se tornará bastante importante para o projeto ético salvífico do pensador. Trataremos, uma vez mais, desta questão quando chegarmos à Parte III, da *Ética*.

O filósofo começa a nos preparar, então, para a sua epistemologia, a partir da Proposição 16, tratando especificamente das “ideias”, enquanto modificações da “ideia do corpo”, ou seja, enquanto componentes da mente. Assim, conhecemos que as ideias de como o nosso corpo é afetado envolvem tanto a natureza do corpo exterior quanto a do nosso próprio corpo e que, portanto, não temos um conhecimento adequado das partes que compõem nosso próprio corpo, nem do corpo exterior; que há uma evocação rememorativa de um determinado corpo, na presença de outro, se antes ambos afetaram juntos nosso corpo; que a mente só conhece seu corpo por meio das ideias das afecções dele; que a mente percebe não só as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções, isto é, “ideias de ideias”. A intenção básica de Spinoza é expressar que a mente, enquanto ideia do corpo, conhece – e se conhece também –, fundamentalmente, através das modificações que resultam dos encontros do indivíduo no mundo. Mas esse conhecimento não é perfeito, justamente porque a imagem de um objeto externo retida pela mente tem a ver, também, com as modificações do próprio corpo de que a mente é ideia. Ou seja, o engano da mente está em, ao produzir a ideia das modificações de seu próprio corpo, tomá-la como correspondendo somente à afecção que gerou essas modificações, sem levar em conta, por exemplo, que se a afecção se dá sobre uma parte mole do corpo ou sobre uma parte dura, suas “marcas” serão diferentes, embora o corpo externo seja o mesmo.

A Proposição 32, embora ainda não corresponda ao cerne da epistemologia spinozana – que se encontra na Proposição 40, principalmente no escólio 2, onde são apresentados os gêneros de conhecimento –, começa a estabelecer claramente a questão da veracidade das ideias, o que será fundamental àquilo de que tratará a tal Proposição 40.

Uma das noções mais importantes apresentadas a partir da Proposição 32 – e naquelas que a seguem – é a de que “Não há nada, nas ideias, nada de positivo pelo qual se digam

falsas” (Proposição 33). A partir disso, “A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem” (Proposição 35).

A Proposição 37 delinea uma ousada e fundamental intenção da doutrina epistemológica spinozana: não basta o conhecimento adequado, ambiciona-se conhecer a essência da coisa singular. O conhecimento adequado já nos está disponível quando conhecemos “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo” (Proposição 38) – trata-se das *notiones communes*, as “noções comuns”, que não devem ser confundidas com as “noções universais” ou simplesmente “universais”, visto que Spinoza, em relação a estes, mostrará que não considera que eles tenham existência real, a não ser como “entes mentais” ou como “ideias extremamente confusas” (Proposição 40, escólio 1) –, e, mais, é possível ampliar nosso repertório deste tipo de conhecimento, o adequado, visto que “Todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas” (Proposição 40).

Chegamos ao coração da epistemologia spinozana. O escólio 2 apresenta os três gêneros de conhecimento desta epistemologia:

- (1) Imaginação ou Opinião – conhecimento produzido por *experientia vaga* ou *ex signo*, isto é, por experiências “erráticas”, que não garantem um nexos causal preciso, ou, então, por indicativos indiretos das coisas, como o que se ouve dizer ou se lê delas, respectivamente;
- (2) Razão – conhecimento obtido pela posse das “noções comuns” e ideias adequadas das propriedades das coisas; e
- (3) Ciência intuitiva – conhecimento efetivo da essência das coisas.

Entre esses, somente os conhecimentos de segundo e terceiro gêneros são necessariamente verdadeiros, embora isto não queira dizer que o de primeiro gênero seja necessariamente falso – tanto é assim que, no exemplo matemático dado pelo próprio Spinoza, nas três situações, que equivalem aos três diferentes gêneros, o resultado obtido é o mesmo, sendo igualmente verdadeiro em todos. Desta forma, ao contrário do que muitos defendem, pode haver conhecimento verdadeiro desde o primeiro gênero de conhecimento, apesar de essa garantia não estar aí presente, como está no segundo e terceiro gêneros.

A Proposição 43 é um ataque frontal ao Ceticismo e a Descartes, ainda no âmbito da Epistemologia. Lembrando os antigos estoicos, que indicavam que cada impressão produzida na alma pela apreensão cognoscitiva deixa uma marca específica do objeto percebido –

Doutrina da *Phantasia Kataleptiké* –, permitindo distinguir precisamente um objeto de outro, por captar algo essencialmente seu, Spinoza afirma que “Quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa”, ou seja, a ideia verdadeira é *index sui*, é indicativa de si mesma, por guardar uma marca intrínseca de sua verdade, o que garante, a quem a tem, a certeza dessa verdade, impossível de ser colocada sob dúvida.

Essa questão foi atacada por alguns, que pretendiam identificar um método de garantia de certeza da ideia verdadeira, como já havia acontecido com os antigos cétricos em relação à doutrina estoica da “fantasia cataléptica”. A própria afirmação de Spinoza de que “a ideia verdadeira convém ao seu ideado” foi vista por alguns como a tradicional noção de “verdade como adequação” – a verdade é a adequação da representação mental do sujeito cognoscente com o próprio objeto de conhecimento no mundo externo. Tal percepção não se sustenta, visto que o que Spinoza afirma é que a essência objetiva da ideia (conteúdo da ideia) diz respeito à essência formal da ideia (aquilo de que ela é ideia) – que pode até ser outra ideia, e não necessariamente um objeto extramental –, mas que essa relação de “convir” não é garantida por um laço externo, e sim por uma “marca” intrínseca à própria ideia.

Nas Proposições 44 a 49, que fecham a Parte II, temos um aprofundamento da discussão da necessidade – contra a contingência – e da liberdade da vontade, agora não mais sob uma perspectiva ontológica, como fora feito na Parte I, mas sob uma perspectiva psicológica, ainda que metafísica e não simplesmente empírica.

Ao fim da Proposição 49, Spinoza apresenta um longo escólio onde argumenta em favor de suas concepções e as defende das refutações que os adversários poderiam sugerir. Já terminando o escólio, o filósofo exhibe quatro itens para “indicar quanto o conhecimento desta doutrina é útil para a vida”, não só individual, como também coletiva.

Acompanhamos Spinoza, quando este escreve: “concluo aqui esta nossa segunda parte, na qual penso ter explicado, com bastante amplitude e tão claramente quanto o permite a dificuldade do tema, a natureza da mente humana e suas propriedades”.⁴⁴

⁴⁴ Ibidem, p. 157

1.3 “SOBRE A ORIGEM E A NATUREZA DOS AFETOS”

De posse de todo o arsenal doutrinário de Spinoza acerca de Deus e do homem, enquanto modo finito singular e, em especial, da dimensão mental deste ente, podemos passar à questão dos afetos no ser humano.

O filósofo indica suas pretensões já no Prefácio desta terceira parte, dizendo:

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora dela [...] ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos nem, por outro lado, que poder tem a mente para regulá-los [...] Quero, agora, voltar àqueles que, em vez de compreender, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações dos homens. A esses, parecerá, sem dúvida, surpreendente que eu me disponha a tratar das tolices e dos defeitos dos homens segundo o método geométrico, e que queira demonstrar, por um procedimento exato, aquilo que eles não param de proclamar como algo que [...] opõe-se à razão [...] Tratarei, assim, da natureza e da virtude [aqui, com o sentido de “força”] dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos.⁴⁵

Logo após o Prefácio, são apresentadas apenas três definições, seguidas de dois postulados. Apesar do reduzido percurso até as proposições, o conteúdo desse pequeno conjunto de ideias forma um poderoso arcabouço para todo o restante, não só da própria Parte III, mas de tudo o mais que será dito na *Ética*.

Observemos, primeiro, o que explicam as definições:

- (1) (a) causa adequada – aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela;
- (b) causa inadequada ou parcial – aquela cujo efeito não pode ser percebido só por ela;
- (2) (a) ação – agimos quando somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue algo que pode ser compreendido clara e distintamente somente por ela;

⁴⁵ Ibidem, p. 161

- (b) paixão – padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo (ou seja, ocorre aparentemente uma ação) da qual somos apenas causa parcial; e
- (3) afeto – afecções do corpo pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e as ideias dessas afecções.

Há uma explicação de apenas duas linhas, completando a terceira definição. Parodiando o astronauta Neil Armstrong (1930-2012), poderíamos dizer que “Essa foi uma pequena explicação para a Parte III, mas um salto gigantesco para a *Ética*” – ou até “para a História da Filosofia”. Ela diz: “Assim, quando podemos ser a causa adequada de algumas dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”.

Ao dividir o gênero “afeto” em duas espécies, “ação” e “paixão”, que dizem respeito a como participamos dos eventos produzidos – sendo causa adequada da afecção geradora do afeto, somos ativos; sendo causa parcial, somos passivos –, Spinoza praticamente elimina a querela entre “razão” e “emoção”, pelo menos do interior de seu sistema. Afinal, não é qualquer emoção que merece ser considerada pernicioso ao comportamento humano, visto que há aquelas que correspondem a uma ação por parte deste. E, mais, alguns afetos, mesmo enquanto paixões, poderão aumentar nossa potência, sendo, senão completamente desejáveis como meta final, pelo menos estimulados como meios de aproximação de um estado melhor do homem.

Uma observação importante feita por Marcos André Gleizer:

a primeira definição [de afetos, que consta da primeira parte da Definição 3] distingue ainda os afetos ativos dos passivos, indicando com isso que a vida afetiva não se esgota na vida passional. Embora a ideia de uma dimensão afetiva irreduzível encontre precedentes [...], jamais ela havia atingido o grau de elaboração que Espinosa lhe confere em seu sistema.⁴⁶

Além disso, Spinoza introduz outra categoria importante, aquela em que “agimos” apenas enquanto causas parciais dos efeitos que se produzem. Não se trata, portanto, de culpabilizar as “emoções” por terem tomado o controle de nós – um “nós” mutilado, é bem verdade, visto que deixa de considerar uma dimensão própria do nosso “todo” –, tornando-nos meros reféns dos acontecimentos, mas de reconhecer que há uma relação de forças da qual a

⁴⁶GLEIZER, M. A. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 35

nossa potência existencial também faz parte, embora, aparentemente, de forma menor, ao lado das forças circunstanciais mais potentes.

Aumentando nosso entendimento acerca desta importantíssima distinção feita por Spinoza, vale citar a comentadora Maria Luísa Ribeiro Ferreira, que nos explica: “Para distinguir acção e paixão Espinosa usa um triplo critério: ético, gnosiológico e ontológico”.⁴⁷

Continua:

Do ponto de vista **ético**, a paixão é dependência enquanto a acção é autonomia. [...] Explicada a partir de sua vertente **gnoseológica**, a paixão em Espinosa corresponde a uma ideia confusa, a acção a uma ideia clara. [...] [N]o que respeita à radicação **ontológica** dos mesmos [dos afetos] [...] Estamos no mundo e por isso somos afectados pelos outros corpos e estabelecemos relações com eles. Se nos limitamos a sofrer passivamente a actuação dos objetos, sem a compreender, somos causa parcial do que nos acontece e somos passivos. Se procurarmos ser causa adequada do que nos afecta, compreendendo-o, então somos ativos.⁴⁸

Os postulados que se seguem às definições dizem respeito, ambos, ao corpo. O primeiro indica a possibilidade de o corpo ser afetado de diversas maneiras, algumas delas aumentando, outras diminuindo, e ainda outras não alterando, a potência de agir do corpo. O segundo diz respeito ao corpo sofrer mudanças sem deixar de preservar as impressões ou traços dos objetos e conseqüentemente as imagens das coisas externas. Esse último postulado se apoia no “Pequeno Tratado de Física”, da Parte II, e Spinoza admite uma memória física no corpo – não se trata apenas de uma representação do objeto na mente, mas efetivamente de um *vestigium* (traço) no corpo, como víramos no quinto postulado logo após o “Pequeno Tratado de Física”.

Invertendo a sequência proposta por Spinoza – numa espécie de “sacrilégio” às normas da ordem geométrica –, comecemos por analisar a Proposição 2, passando, logo em seguida, à Proposição 1.

A Proposição 2 confirma, no modo finito homem, aquilo que a metafísica spinozana já nos mostrara ser válido desde os atributos, passando pelos modos infinitos, até qualquer modo finito: não há concorrência, ou seja, não há entrecruzamento causal entre os atributos. Da mesma forma que ocorre com todos os atributos distintos e com os modos, infinitos e finitos, oriundos de afecções desses respectivos atributos, também no homem isso se dá e “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado” (Proposição 2). Em Spinoza, rui por terra todo o tradicional pensamento de que, quando a alma age, o corpo padece, isto é, é paciente, e vice-

⁴⁷ FERREIRA, M. L. R. *Uma Suprema Alegria – escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 40

⁴⁸ *Ibidem*, p. 40-43

versa, quando o corpo é agente, a alma sofre sua ação, sendo passiva. Desta forma, o par ação-paixão, proveniente do grego *poiein-paschein*, deixa de existir simultânea e correspondentemente no homem. Agora, ou bem o “homem”, como “indivíduo” que se manifesta em determinado ato, age ou bem ele é passivo, padece. Na primeira situação, corpo e alma são agentes, estão ativos; na segunda, ambos são simultaneamente pacientes, ou seja, estão em estado de passividade.

Pensamos ser esta abordagem spinozana do corpo extremamente inovadora. O corpo deixa de ser o cemitério ou a prisão da alma, como nos sugerira Platão, para ser uma dimensão que diz respeito à totalidade do indivíduo e que é fundamental para a conquista da sua felicidade. Atentemos ao fato de que, muito mais do que simplesmente deixar de ser um aspecto negativo do homem, responsável por vícios como a gula e a luxúria, tornando-se algo neutro, que não atrapalha, mas também não auxilia o indivíduo em seu projeto existencial, o que Spinoza propõe é um papel ativo do corpo na obtenção da felicidade.

Retomemos a Proposição 1, que ultrapassamos momentaneamente. Nela, o filósofo indica que “nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece”. Até aqui, não conhecêssemos os precedentes da doutrina spinozana, não enxergaríamos distinção alguma para com a tradição e, especialmente, para com Descartes. Porém, cientes da peculiaridade da perspectiva monista do holandês, continuamos a leitura esperando a diferença específica de sua doutrina em relação àquela advinda da tradição. E ela vem, no prosseguimento da mesma proposição, quando Spinoza diz: “Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece”. E completa, no corolário da mesma proposição: “Disso se segue que quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age”. Retenhamos essa informação do corolário, de que a mente possui, portanto, uma “reserva” de ideias adequadas e inadequadas, em proporção tal que isso implica maior ação ou passividade / submissão do indivíduo. Essa informação do corolário é reforçada pela Proposição 3. Justamente aqui, vale lembrar o que dissemos, em referência à Parte II, Proposição 15, sobre a composição da alma e da importância desta questão no projeto ético salvífico spinozano.

Na *Ética*, Parte III, Proposição 3, demonstração, Spinoza escreve:

O que, primariamente, constitui a essência da mente não é senão a ideia de um corpo existente em ato [...], IDEIA [a MENTE] que [...] se COMPÕE de MUITAS

OUTRAS [IDEIAS], ALGUMAS das quais [...] são ADEQUADAS, enquanto outras são INADEQUADAS (Grifo nosso).⁴⁹

Conforme percebemos, não se trata apenas de a mente produzir ideias como causa transcendente, mas de um produto (ideia) que fica incorporado à própria mente, passando a dela fazer parte, visto que é uma modificação (ideia) de outra modificação (mente).

Ainda na mesma demonstração, lemos “Mas a MENTE, enquanto [...] TEM IDEIAS inadequadas, necessariamente padece” (Grifo nosso).⁵⁰ Embora o verbo “ter”, em Português, possa sugerir uma simples questão de “produção de um efeito”, em latim a coisa muda um pouco de figura. É certo que não há incorreção na tradução, visto que o original é “*At quatenus MENS [...] IDEAS HABET INADEQUATAS, eatenus necessario patitur*” (Grifo nosso).⁵¹ Mas o verbo latino “*habere*” diz respeito a “possuir, manter, conter, reter, habitar/morar”. Embora também conste entre as traduções possíveis “ter”, vê-se que a ideia contida nesta palavra portuguesa é aquela mesma de “possuir e conter”. Prova maior disso é que o substantivo latino oriundo do verbo “*habere*” é “*habentia, -ae*”, que tem o significado de “o que se possui, bens, propriedades, haveres”.

Portanto, se não dá para imaginar exatamente uma mente-contínente, que tem ideias-conteúdo, há que se perceber que as ideias, por serem modos imanentes, acabam por ser produtos que se incorporam à mente que as “têm” – tanto no sentido de produzi-las, quanto no de contê-las. E é nesse sentido que acabamos por falar em “conteúdos” da mente, enquanto, a bem da verdade, tratamos de itens (ideias adequadas ou inadequadas) que compõem a mente (ideia do corpo). E será neste mesmo sentido que teremos que pensar quando falarmos na proporcionalidade de ideias adequadas na mente, fazendo com que esta tenha a capacidade de ser ativa efetivamente.

Esta nossa interpretação sobre as ideias como conteúdos da mente encontra respaldo também em Steven Nadler que, embora tratando da Parte V, explica:

With the doctrine of the eternity of the mind, Spinoza introduces an additional reason why we should strive to acquire and maintain our STORE of adequate IDEAS. Because adequate IDEAS are [...] a body of eternal truths [...] that a finite rational being can POSSESS [...] (Grifo nosso) ⁵²

⁴⁹ SPINOZA, 2010, p. 173

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ Ibidem, p. 172

⁵² NADLER, 2009, p. 267

A partir da Proposição 4, o texto se dirige à formulação de um conceito central na ética spinozana, o de *conatus*, que corresponde ao “esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (Proposição 7) e que se identifica com a sua “essência atual”.

Apesar de plenamente identificado ao pensamento de Spinoza, o conceito filosófico de *conatus* se origina no inglês Thomas Hobbes. Este, no *Leviatã*, em sua Parte I, Capítulo VI, explica que, antes de os movimentos aparentes se manifestarem “no andar, na fala, na luta e em outras ações visíveis”, ocorre um “esforço” (*conatus*), que são “pequenos inícios do movimento, no interior do corpo”.⁵³ Se o conceito, neste início, apenas valida o mecanicismo hobbesiano, o que o distanciaria completamente do significado em que o emprega o autor da *Ética*, logo no parágrafo seguinte, a ideia passa a corresponder mais fortemente à concepção exclusivamente spinozana. Hobbes dirá que “este esforço, quando vai na direção de algo que o causa, chama-se APETITE, ou DESEJO [...]. Quando o esforço vai na direção contrária de alguma coisa, chama-se geralmente AVERSÃO”.⁵⁴ O inglês irá um pouco adiante na sua descrição, identificando a origem grega do termo latino *conatus*, dizendo que ele corresponde, nas suas ideias de “desejo” e “aversão”, à *hormé* e *aphormé*. Encontrando essa raiz comum entre a *hormé*, da Antiguidade Helênica, e o *conatus*, da Modernidade, é que Luizir de Oliveira dirá: “essa *hormé* – impulso – estoica será traduzida por Espinosa na concepção de *conatus*”⁵⁵, fazendo referência justamente ao trecho da *Ética* que ora analisamos.

As Proposições 8 e 9 tratam do tempo indeterminado de atuação deste esforço e da caracterização de sua duração não ser definida, também na mente, que tem consciência deste mesmo esforço. Enquanto a Proposição 10 ratifica esse desligamento do *conatus* com a duração, explica também que não pode haver em nossa mente nenhuma ideia que seja contrária à manutenção da nossa existência atual.

O “Paralelismo” – guardada a ressalva já feita em relação à pertinência do uso deste termo – será utilizado para justificar a concepção de que “Se uma coisa aumenta ou diminui [...] a potência do nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui [...] a potência de pensar da nossa mente” (Proposição 11). Spinoza, no escólio da mesma proposição, traz importantes definições, que são primordiais para a consecução de seu projeto ético. São elas, as definições de “alegria”, “tristeza” e de “afetos primários”, conforme se segue:

⁵³ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 47

⁵⁴ Ibidem

⁵⁵ OLIVEIRA, L. Espinosa e a tradição estoica: breves considerações sobre a vontade. In.: *Revista Conatus* – volume 2 – número 4 – Dezembro 2008, p. 69

- “Alegria” (*laetitia*) é a mudança pela qual a mente passa a uma perfeição maior, ou seja, obtém um aumento de potência de pensar;

- “Tristeza” (*tristitia*) é a mudança pela qual a mente passa a uma perfeição menor, ou seja, diminui sua potência de pensar; e

- “Afetos primários” são a “alegria”, a “tristeza” e o “desejo”, na medida em que todos os demais afetos são compostos ou derivados desses.

Spinoza, ainda no mesmo escólio, identifica que, quando a alegria e a tristeza dizem respeito não só à mente, mas também ao corpo, têm-se “excitação e contentamento” e “dor e melancolia”, respectivamente. Os primeiros termos de cada um dos pares indicam a afecção parcial dos homens, isto é, de uma sua parte específica apenas, enquanto os termos seguintes dizem respeito à afecção integral do homem.

As Proposições de 12 a 55 explicam a dinâmica de funcionamento da mente, ou, numa expressão de Pierre Macherey, “as condições de funcionamento do regime mental considerado em geral”.⁵⁶ ⁵⁷ São várias as questões postas, como, por exemplo: o esforço da mente para imaginar o que aumenta a potência de agir do corpo (Proposição 12) e para lembrar do que exclui a existência daquelas coisas que diminuem essa potência (Proposição 13); a “transferência afetiva” produzida pela mente, por vários motivos – por afetação simultânea (Proposição 14) ou por semelhança entre dois objetos (Proposição 16), os quais, embora não sejam a mesma coisa, e, por isto, não sejam necessariamente causas eficientes do mesmo afeto, podem sê-lo acidentalmente (Proposição 15), e muitos outros. A Proposição 17 nos ensina sobre um afeto bastante complexo, o *animi fluctuatio*, ou seja, a “flutuação do ânimo”, que aparece quando, ao mesmo tempo, mas por motivos distintos, nós amamos e odiamos um único objeto.

A Proposição 32, escólio, pode deixar transparecer certo pessimismo spinozano com a natureza humana, bem aos moldes daquele expresso na sentença “*Homo homini lupus est*”⁵⁸, de Thomas Hobbes.⁵⁹ Está escrito, na supracitada proposição: “Vemos, assim, como a natureza dos homens está, em geral, disposta de tal maneira que eles têm comiseração pelos que vão mal; e inveja pelos que vão bem”. Há que se registrar, porém, que o exemplo da

⁵⁶ “conditions de fonctionnement du régime mental” (MACHEREY, 1998, p. 5)

⁵⁷ MACHEREY explica que “Régime mental, psychisme sont les expressions qui rendraient au plus près la signification assignée par Spinoza au terme *mens*, que, faute de mieux, nous traduirons ici par ‘âme’ » (MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique de Spinoza – La troisième partie, la vie affective*. Paris: PUF, 1998, p. 5, Nota 1)

⁵⁸ HOBBS, Thomas. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3 (onde se vê a citação em Português)

⁵⁹ Na verdade, a sentença aparece primeiro em Plauto (c. 254-184 a.C.) e é repetida por Hobbes, ficando vinculada à visão do “egoísmo natural” deste pensador

experiência cotidiana, que Spinoza utiliza para reforçar sua tese, é considerado válido “sobretudo se nos fixarmos nos primeiros anos de nossa vida”.⁶⁰ Com isso, parece-nos indicar Spinoza que a “imaturidade” – ainda que esta não tenha a ver somente com a idade – é que produziria este tipo de comportamento. Este estágio de “imaturidade” seria superado, por assim dizer, com a modificação do homem que Spinoza propõe nas partes seguintes. É assim que vemos, mais adiante, o filósofo dizer: “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”⁶¹, com a ressalva apenas, feita no mesmo escólio, de que esses dois homens que somam suas potências de agir são “dois indivíduos de natureza inteiramente igual”, o que obviamente não combina com aquele estado “primitivo”, mais original, onde não haveria exatamente uma “sociedade”, mas apenas indivíduos isolados se digladiando por suas respectivas sobrevivências e objetos de disputa.

A Proposição 39, em seu escólio, apresenta uma tese inovadora, que inverte a percepção anterior acerca da relação entre o desejo e o seu objeto. Apesar de já ter aparecido na Proposição 9, escólio, desta mesma Parte III que ora analisamos, visto que essa tese se encontra mais completa agora, deixamos para fazer referência a ela somente ao tratarmos da Proposição 39. Spinoza escreve:

não desejamos uma coisa por julgá-la boa, mas, ao contrário, dizemos que é boa porque a desejamos. E, conseqüentemente, dizemos que é má a coisa que abominamos. Por isso, cada um julga ou avalia, de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau

Essa passagem, inclusive, será reforçada mais adiante, na Proposição 51, que diz: “Homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”. A proposição confirma toda a tese da relatividade do “bem” e do “mal”, em Spinoza, mas também a de que os homens, por serem afetados diversamente pelo mesmo objeto e por julgarem esses mesmos objetos a partir de seus afetos, proferem juízos diversos sobre uma única coisa, o que ocorre até em relação a um mesmo indivíduo em momentos diferentes de sua vida.

A comentadora Chantal Jaquet, inclusive, diz:

O bem e o mal, portanto, não nos informam sobre a essência das coisas, mas apenas sobre nós mesmos e sobre a maneira pela qual nosso corpo é afetado. Os

⁶⁰ SPINOZA, 2010, p. 201

⁶¹ *Ética*, Parte IV, Proposição 18, escólio.

juízos axiológicos são juízos mais afetivos que cognitivos, pois eles refletem o estado de nosso corpo e são produtos de nossa imaginação.⁶²

Embora já tenhamos tratado da Proposição 51, algo importante deve ser destacado nas Proposições de 47 a 49. Nestas, Spinoza trata da questão da “liberdade”. Como a terceira parte de nosso trabalho diz respeito justamente a este tópico, deixaremos de comentá-los aqui.

Já próximo ao final da Parte III, na Proposição 56, Spinoza demonstra a complexidade do “mundo dos afetos”, ao explicar que:

há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo, e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.⁶³

Além da espécie de afeto produzido em nós depender da natureza do objeto, ela também dependerá da natureza de cada indivíduo. Desta feita, o mesmo objeto, ao afetar dois indivíduos, que possuem naturezas diferentes, produz, por conseguinte, afetos também distintos. É isso o que Spinoza explica na Proposição 57, ainda que já o saibamos, desde a Proposição 51, pelo menos.

Um pouco tardiamente, parece-nos, Spinoza indica, na Proposição 58, que alegria e desejo, além de poderem ser paixões, também podem se dar em nós enquanto agimos. O problema é que, desde a Proposição 11, não só a diminuição da potência de agir, como seu acréscimo ficaram vinculados às paixões, quando, no escólio, Spinoza disse: “a mente pode padecer (*pati*) mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões (*passiones*) essas que nos explicam os afetos (*affectus*) da alegria e da tristeza”. De qualquer maneira, na demonstração desta Proposição 58, o filósofo vai provar que “quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir, ela se alegra” e que “ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas, isto é (pela prop. 1), à medida que age”. Teremos, logo em seguida, a afirmação, absolutamente esperada, de que “nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente à medida que ela age” (Proposição 59, demonstração).

Seguem-se às proposições duas “definições dos afetos”. A primeira, com quarenta e nove itens, apresenta uma definição específica para cada um dos vários afetos que conhecemos – tanto dos três primitivos, quanto de seus derivados. Alguns itens da lista já apareceram no texto, constituindo sua rerepresentação, provavelmente, uma mera organização

⁶² JAQUET, 2005, p. 168

⁶³ SPINOZA, 2010, p. 229

formal do que já foi dito antes. Este é o caso do desejo, da alegria, da tristeza, etc. Já a segunda, chamada de “Definição Geral dos Afetos”, na verdade deveria ser apresentada como uma “Definição Geral das Paixões”, afinal é isso o que Spinoza está fazendo, quando escreve “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes”. O aposto colocado só pode ser do tipo restritivo, visto que há duas espécies de afetos. Se fosse um aposto explicativo, o que está dito teria que se referir de um modo geral ao gênero afeto, e não especificamente a uma de suas espécies. Mas o que se atribui na oração ao “afeto” é “ser uma ideia confusa”, o que só vale obviamente para os afetos passivos, isto é, para as paixões. Portanto, o pensador holandês desliza em uma imprecisão, no título, que o texto claramente corrige, mas que, ao leigo, que se defronta diretamente com a passagem em questão, pode parecer marcar uma posição comum à tradição de que o “afeto”, sendo sinônimo de “emoção” e “paixão”, é sempre uma ideia confusa – algo parecido com o que afirmavam os estoicos, quanto às paixões / emoções serem todas erros de juízos, e, já que o princípio racional deveria governar a vida do homem, de deverem necessariamente ser eliminadas da dimensão humana. É o contrário disso, certamente, o que Spinoza imagina, tanto assim que, na Parte V, logo em seu Prefácio, vai condenar nomeadamente os estoicos por acreditarem ser possível dominar inteiramente os afetos.

O mesmo deslize terminológico-conceitual acontece na Explicação inclusa na tal “Definição Geral dos Afetos”, quando Spinoza indica “Digo, em primeiro lugar, que o afeto ou a paixão do ânimo é uma *ideia confusa*”. Não se trata de um “ou” alternativo (*aut*, em latim), mas de um “ou” que identifica as duas expressões, um “ou seja”, visto que o original é “*affectum sive passionem animi*”. Identificamos, de modo claro, que não se trata de uma definição realmente geral do gênero afeto, mas tão somente da espécie “afeto passivo”, ou seja, “paixão”, ficando de fora a espécie “afeto ativo”, “ação”, que advém das ideias adequadas. A única explicação que vemos para tal fato é que Spinoza deseja reter na mente do leitor a força dos afetos passivos, que serão objeto da parte seguinte. Desta forma, quando se adentra à Parte IV, “A servidão humana ou a força dos afetos”, entende-se que o “afeto” que consta do título, e que implica “servidão”, é justamente aquele proveniente das ideias inadequadas presentes na mente.

O questionamento proposto acima se encontra bem estabelecido em Pierre Macherey, quando comenta:

dans la “Définition générale des affects”, qui conclut l’exposé du de Affectibus, Spinoza paraît revenir au vocabulaire courant qu’il avait écarté à dessein dans la plus grande partie des développements précédents, et il parle alors de “l’affect qui est dit passion de l’âme” (affectus qui animi pathema dicitur), formule reprise sous la forme suivante dans l’explication qui accompagne la Définition générale des affects: “l’affect ou passion de l’âme”.⁶⁴

1.4 “A SERVIDÃO HUMANA OU A FORÇA DOS AFETOS”

A primeira coisa a destacar aqui diz respeito ao título desta quarta parte.

Os “objetos” cujas forças levam o homem à servidão são aqueles objetos da “Definição Geral dos Afetos”, do Apêndice da Parte III – “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo”, ou seja, um afeto passivo ou uma paixão –, e não os da Definição 3, da própria Parte III – “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída [...], e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”. Isto porque, nesta última definição, estão incluídas duas espécies do gênero “afeto”, que são o “afeto ativo” ou simplesmente “ação” e o “afeto passivo” ou “paixão”. A explicação que se segue à Definição 3 deixa isso bem claro: “quando podemos ser a causa adequada de algumas dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão”.⁶⁵ É importante que se registre isto a fim de que não se imagine que a solução spinozana para livrar o homem da servidão equivale àquela dos estoicos, qual seja: eliminar a dimensão afetiva da vida humana.

Esse tipo de pensamento incorreto alcança, inclusive, aqueles que não são inocentes no filosofar, como é o caso de Robert C. Solomon, que diz: “Como os primeiros estoicos [...], Spinoza afirmou que essa visão satisfatória de nós mesmos pode ser facilmente distorcida e obstruída por nossas emoções, que são ‘ideias confusas’”.⁶⁶

Antes de prosseguirmos com a citação, vale ressaltar que Spinoza não chama as “emoções” de “ideias confusas”. O que ele efetivamente diz, na Definição Geral dos Afetos, é que os afetos – tomados como as tais “emoções” – de que não somos causas adequadas, isto é, os afetos passivos, ou seja, as paixões é que são ideias confusas.

⁶⁴MACHEREY, 1998, p. 19

⁶⁵*Ética*, Parte III, Explicação da Definição 3

⁶⁶SOLOMON; HIGGINS, 2001, p. 123

Após fazer uma aproximação questionável entre Spinoza e os estoicos, Solomon apresenta a visão estoica da questão, dizendo:

Os primeiros estoicos ensinaram que as emoções são juízos falhos [...]. Queremos o que não podemos ter [...]. Assim também, a visão de Spinoza ensina-nos que é inútil querer o que não estamos destinados a ter [...] . O que precisamos é ter controle sobre nossas emoções e a atitude filosófica apropriada para chegar a essa aceitação ou “resignação”.⁶⁷

Em alguma medida, não se pode negar que é o próprio Spinoza que causa esse embaraço, pois ele perde de vista, da Definição 3 para a tal Definição Geral dos Afetos, ambas da Parte III, a necessidade de caracterizar precisamente o que corresponde à definição de “afeto”.

Logo a seguir ao trecho citado, Solomon parece pretender corrigir-se, mas acaba por enredar-se em novo engano. Diz ele: “Diferentemente dos antigos estoicos, porém, Spinoza não rejeitou as emoções em geral. Ao contrário, assegura-nos que a emoção que acompanha a atitude de aceitação é a *bem-aventurança*”.⁶⁸

A explicação começa parecendo retomar o rumo da correção, em relação à doutrina spinozana, quando indica que “Spinoza não rejeitou as emoções em geral”. No entanto, perde-se, logo em seguida, quando registra que Spinoza atribui valor à “emoção que acompanha a atitude de aceitação”, chamando a isso de “bem-aventurança”. Sob nenhum aspecto a *beatitudo* é um afeto ligado à simples “atitude de aceitação”, algo como uma “resignação” diante do inexorável destino. Este tipo de abordagem transforma todo o pensamento spinozano num “estoicismo moderno”, que apenas “refresca” a doutrina estoica, sem transformá-la em nenhuma medida. Porém, se alguma filiação há de Spinoza para com os estoicos, ela é tão somente de intuições primeiras, as quais acabam por levar a destinos distintos, em função dos caminhos diferentes que percorrem.

Identificando do que trata tal parte, por uma simples análise de seu título, ou seja, da força das paixões de submeter o homem à servidão, resta pensar sua importância dentro do esquema proposto por Spinoza em sua obra.

C. Jaquet, P. Sévérac e A. Suhamy afirmam: “Le statut de la quatrième partie dans l'économie de l'Éthique n'est pas évident”.⁶⁹ E se perguntam: “pourquoi revenir sur la force des affects, alors que la troisième partie s'achevait sur le spectacle déjà peu réjouissant de

⁶⁷Ibidem, p. 123-124

⁶⁸Ibidem, p. 124

⁶⁹JAQUET, C; SÉVÉRAC, P; SUHAMY, A. Introduction à *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003, p. 8 *apud* MOUREAU; RAMOND (dir), 2006, p.134

l’homme balloté sur la mer des passions?”⁷⁰ Ansaldi põe primeiro a seguinte questão: “pourquoi Spinoza, dans la quatrième partie, approfondit-il davantage l’étude de l’impuissance humaine plutôt que de passer directement à l’analyse de conditions de possibilité de l’émancipation humaine – finalité véritable de son projet éthique?”⁷¹ Depois, discordando de Jaquet, Sévérac e Suhamy, quanto à falta de evidência do estatuto da Parte IV na economia da *Ética*, ele explica que o próprio Spinoza responde à questão posta, com a Proposição 17, escólio, quando diz: “é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode”.⁷²

Segundo nosso ponto de vista, não só a parte em questão tem clara posição no sistema explanatório do pensamento ético de Spinoza, como é central neste. Concordamos, assim, com o comentador Don Garrett, quando este diz:

Spinoza toca em tópicos éticos em muitos de seus trabalhos, bem como em sua correspondência. A segunda parte do *Curto Tratado sobre Deus, o Homem e seu Bem-Estar* trata dos tópicos do bem e do mal, da beatitude e da liberdade, além de também discutir vários afetos. O *Tratado Teológico-Político* relaciona-se naturalmente com questões de ética no contexto político. Mas a discussão da teoria ética que é de longe a mais completa, sistemática e amadurecida feita por Spinoza está contida na Parte 4 (“A servidão humana”) e na Parte 5 (“A potência do intelecto”) de sua *Ética*, que portanto seguirei.⁷³

Apesar do destaque dado por Don Garrett às Partes IV e V, ainda consideramos que a primeira delas é mais central que a última, no que diz respeito à teoria ética de Spinoza. Isto porque o aprofundamento da questão dos afetos passivos, ou seja, das paixões, é levado tão longe que, numa espécie de movimento pendular, onde a chegada até um extremo necessariamente inicia o deslocamento rumo ao outro ponto máximo, a própria Parte IV já deixa transparecer a saída da escravidão, tratando da vida segundo os ditames da razão, levada por aquele que Spinoza chama de *homo liber* – “*Homo liber, hoc est, qui ex solo rationis dictamine vivit*”.⁷⁴ Além disso, a Parte V, que contém 42 proposições, tem uma segunda porção bastante problemática, conforme veremos mais adiante. E este fato faz com que a

⁷⁰Ibidem

⁷¹ ANSALDI, Saverio. *Éthique IV*. In.: MOUREAU, P-F.; RAMOND, C. (dir). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006, p. 134

⁷²*Ética*, Parte IV, Proposição 17, escólio

⁷³ GARRETT, Don. Teoria Ética de Spinoza. In.: _____ (org). *Spinoza*. Aparecida: Ideias&Letras, 2011, p. 337

⁷⁴*Ética*, Parte IV, Proposição 67, demonstração

maior parte das reflexões éticas referentes à libertação do homem se faça, pelo menos com mais tranquilidade ou menos desconforto, sobre as primeiras vinte proposições.

Vencidos os primeiros obstáculos, que diziam respeito ao sentido exato do título da Parte IV e da centralidade desta para a filosofia moral spinozana, adentremos efetivamente na análise de “A servidão humana ou a força dos afetos”.

Temos novamente, como Spinoza já fizera na Parte III, um Prefácio riquíssimo em ideias. Não é à toa que Saverio Ansaldi indica que: « Cette quatrième partie de l'Éthique, comme d'ailleurs la troisième et la cinquième, commence par une préface qui est décisive pour la compréhension du discours philosophique spinozien ». ⁷⁵

Há algo mais: o Prefácio da Parte IV, se rivaliza em extensão com o da Parte V, tem o dobro daquele da Parte III.

No bom e velho esquema, Spinoza começa definindo o que entende por “servidão”, que dá título a esta parte: “*Humanam impotentiam in moderandis et coercendis affectibus servitutem voco*”. ^{76 77}

Logo em seguida, Spinoza explica como fica esse homem submetido aos afetos: “não está sob seu próprio comando mas sob o do acaso” ^{78, 79}. Na sequência, Spinoza relembra a citação das *Metamorfoses*⁸⁰, de Ovídio, mas com uma sutileza: não é mais um mistério o porquê de ver o melhor, aprová-lo, mas fazer o pior. Isto se deve à coerção dos afetos passivos sobre o homem, que faz com que ele fique sob o comando da fortuna.

Numa espécie de proposta de solução a este fenômeno – que, em muito, lembra a *akrasia* aristotélica, do Livro VII, da *Ética a Nicômaco* –, Spinoza diz que se propõe a explicar as causas deste fato. No entanto, antes de fazê-lo, indica que dirá algumas palavras sobre “a perfeição e a imperfeição” e sobre “o bem e o mal”.

Justamente neste ponto, sentimo-nos lançados no centro da discussão ética de Spinoza. Afinal, o bem e o mal são os parâmetros a que os nossos julgamentos das ações humanas

⁷⁵ ANSALDI. In.: MOUREAU; RAMOND (dir), 2006, p. 134

⁷⁶ SPINOZA, 2010, p. 262

⁷⁷ A opção de tradução de “*moderandis et coercendis*” de Tomaz Tadeu foi “regular e refrear” – mesmo havendo em nosso idioma “moderar” e “agir com coerção/coagir”, mais próximos, etimologicamente, dos termos latinos. A opção de Antônio Simões, na Coleção *Os Pensadores*, é parecida com a anterior: “governar e refrear” (ESPINOZA, 2004, p. 341). A versão francesa, traduzida por Bernard Pautrat, registra “à maîtriser et à contrarier” (SPINOZA, 1999, p. 335). Por último, W. H. White usa “govern or restrain” (SPINOZA, 2001, p. 161). Embora qualquer das traduções seja válida, ficamos com a impressão de que *moderor* e *coerceo* poderiam ficar mais bem ajustados como “moderar” e “conter”.

⁷⁸ Melhor seria “fortuna” para traduzir “*fortunae*”, como utiliza Antônio Simões, na Coleção *Os Pensadores*

⁷⁹ SPINOZA, 2010, p. 263

⁸⁰ Cf. OVÍDIO. *Metamorfoses*. Disponível em <<http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.met7.shtml>>. Acesso em: 23 de julho de 2013

recorrem para emitir o veredicto quanto à perfeição ou à imperfeição do homem que age no mundo, tornando-o objeto de louvor ou censura. Já seria assim no âmbito da moral, mas aí os valores paradigmáticos “bem” e “mal” já estão dados. Cabe, numa Ética, isto é, em uma Filosofia Moral, estabelecer uma crítica desses paradigmas já adotados.

O filósofo holandês apela para a etimologia latina do termo “*perfectus*”, que corresponde ao particípio passado do verbo “*perficio*” – fazer completamente, acabar, concluir –, algo “perfeito” é algo “feito completamente”, “acabado” ou “concluído”, enquanto “imperfeito” é algo “inacabado” ou “inconcluso”. Fica claro que, para algo ser dito “perfeito” ou “imperfeito”, há a necessidade de conhecer o plano final da execução da coisa em questão. Isto é, há a obrigatoriedade de se conhecer o *telos* – usando uma terminologia grega, a qual Spinoza não faz referência direta – do ente analisado. Diz Spinoza: “Se alguém observa uma obra que não se parece com nada que tenha visto e, além disso, não está ciente da ideia do artífice, não saberá, certamente, se a obra é perfeita ou imperfeita”.⁸¹ Apesar dessa aparentemente pacífica apresentação de Spinoza, remetendo-nos à etimologia dos termos em latim, do qual o holandês era usuário proficiente, o comentador Jonathan Bennett diz: “He [Spinoza] says that the ‘first’ meanings of ‘perfect’ and ‘imperfect’ are non-evaluative, for they primarily mean ‘finished’ and ‘unfinished’. (The Latin words do have those meanings as well as evaluative ones.)”.⁸² A despeito da discordância – ou, pelo menos, da observação de Bennett –, sigamos a linha argumentativa do filósofo holandês.

Spinoza indica:

desde que os homens começaram a formar ideias universais e a inventar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente concluída.⁸³

O primeiro problema com os termos “perfeito” e “imperfeito” é que eles passaram a se submeter a uma lógica diferente daquela do seu uso primeiro, em que o artífice deveria sempre ser consultado, a fim de indicar se sua obra estava ou não concluída, ou seja, se já estava “perfeita” ou se ainda restava algo por fazer, estando, neste último caso, “imperfeita”. O engano é que, num segundo momento, “ideias universais” são formadas e passam a ser

⁸¹ SPINOZA, 2010, p. 263

⁸² BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984, p. 291

⁸³ SPINOZA, 2010, p. 263

valoradas diferentemente pelos seus criadores. Desta forma, explica Spinoza, mesmo que o plano original do artífice esteja cumprido, e sua obra “perfeita”, no sentido primeiro de “acabada”, aquele que a observa pode julgar que o ente produzido não se coaduna com aquele ente da razão paradigmático, ao qual deveria pretensamente corresponder o objeto real.

Mas, segundo Spinoza, os problemas não param por aí; e é isso o que ele vai explicar na sequência do texto citado:

E não parece haver outra razão para chamar, vulgarmente, de perfeitas ou imperfeitas também as coisas da natureza, isto é, as que não são feitas pela mão humana. Pois os homens têm o hábito de formar ideias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, ideias que tomam como modelos das coisas, e acreditam que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim) observa essas ideias e as estabelece para si própria como modelos.⁸⁴

Desta forma, não bastasse confundir o ente real com um ente da razão, a “ideia universal” de um modelo paradigmático, os homens ainda transpõem essa atividade imaginativa para a natureza, encontrando também nos entes naturais aqueles a que chamar de “perfeitos” ou “imperfeitos”.⁸⁵

Mas ainda há mais a observar: numa brevíssima passagem entre parênteses, de uma espontaneidade e simplicidade ímpares, Spinoza registra a ingenuidade humana de pensar uma teleologia para a natureza – “[...] *quas naturam (quam nihil nisi alicuius finis causa agere existmant)*”.⁸⁶

O filósofo lembra que já indicara os motivos pelos quais rejeita a teleologia, no Apêndice da Parte I, reapresentando-os rapidamente aqui. São feitas considerações sobre as causas finais, percebidas por Spinoza apenas como idênticas aos apetites singulares humanos; apetites, estes, que são, na verdade, causas eficientes. Porém, visto que os homens não sabem por que apetezem, isto é, não sabem a causa de seus apetites, transformam estes em causa “primeira”, a qual dispara o processo que culmina na ação, como se ela fosse o objetivo, o fim, o *telos* desta própria ação.

⁸⁴ SPINOZA, 2010, p. 263 e 265

⁸⁵ Lembramos que, aqui, a abordagem da “perfeição” que se pretende é eminentemente valorativa, o que vai permitir a Spinoza uma avaliação do uso “moral” destes termos. Do ponto de vista ontológico, como bem sabemos, Spinoza identifica “perfeição” e “realidade”, não havendo que se falar em “imperfeição”, mas apenas em “graus de perfeição”, como ele fala em “graus de realidade” (Cf. *Ética*, Parte II, Definição 6)

⁸⁶ A tradução de Tomaz Tadeu perde a força do conceito aristotélico de “causa final” (*finis causa*, no texto spinozano), ao optar por “algum fim”, e fica assim: “[...] que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim)”.

O trecho final do Prefácio da Parte IV ataca a questão do “bem” e do “mal”. Nele, a falta de rigidez absoluta dos conceitos de “bem” e de “mal”, enquanto possíveis atributos essenciais das coisas, fica evidente. E Spinoza ilustra otimamente esta questão com o exemplo da música: “a música é boa para o melancólico; má para o aflito⁸⁷; nem boa, nem má, para o surdo”.⁸⁸

Em vez de rejeitar os vocábulos “bem” e “mal”, simplesmente como inapropriados, Spinoza indica que irá conservá-los. Segundo ele, isso nos será útil em nossa empreitada de “formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana”.⁸⁹ No entanto, se já afastou a ideia de um “bem” e um “mal” absolutos, resta a Spinoza dizer qual o significado exato que ele pretende deixar associado aos termos em questão. Como sempre, enuncia as suas próprias definições dos conceitos com que trabalha, antes de seguir com o texto. É assim que ele faz, logo em seguida, dizendo:

Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo.⁹⁰

Logo na sequência da citação acima, Spinoza aproveita para redefinir “perfeição” e “imperfeição”, primeiro objeto de discussão do Prefácio da Parte IV, dizendo: “Além disso, dizemos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos, à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo”.⁹¹ Vemos claramente que o *naturae humanae exemplar* é referência pragmática, e não metafísica, para o julgamento do “bem” e do “mal”; bem como da “perfeição” e da “imperfeição” humanas. Afinal, esse “modelo de natureza humana”, conforme notamos, é uma ideia “formada” e “estabelecida”, e não intuída, percebida ou concluída após algum processo analítico.

Após as definições que registramos acima, as quais fazem parte do corpo do Prefácio, Spinoza apresenta formalmente um bloco de definições, contendo oito delas. Curiosamente, as duas primeiras dizem respeito ao “bem” e “mal”, que aparentemente estariam dispensadas de aparecer aí, uma vez que já foram explicitamente definidas no Prefácio. No entanto, algo

⁸⁷ O termo latino é “*lugenti*”, que diz respeito ao verbo *lugeo*, ou seja, a estar de luto, a chorar (alguém), e não exatamente a “aflito”

⁸⁸ SPINOZA, 2010, p. 267

⁸⁹ *Ibidem*

⁹⁰ *Ibidem*

⁹¹ *Ibidem*

se modifica. Agora, a referência ao *naturae humanae exemplar* não é mais feita, e as definições ficam assim:

1. Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil.
2. Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem ⁹²

Entra em cena, agora, o fato de algo nos “ser útil” – referente ao “bem” – ou de “impedir que desfrutemos algum bem” – referente ao “mal”.

Segundo Don Garrett, “Das seis outras definições formais restantes da Parte 4, somente uma utiliza a linguagem ética. É 4d8 [*Ética*, Parte IV, Definição 8], na qual Spinoza apresenta sua definição de ‘virtude’”.⁹³ É certo que, por estarmos numa discussão dentro do campo da Filosofia Moral, “virtude” pode ser entendida como “excelência de caráter”, porém, não devemos perder de vista que *virtus*, em latim, etimologicamente deriva de *vis*, que significa “força”. Portanto, da mesma forma que tem a ver com “qualidades morais”, *virtus* também pode se referir a “qualidades físicas”. Aparentemente, na definição spinozana, *virtus* parece dizer respeito à força do ente particular para efetivamente agir a partir de sua própria natureza. Afinal, assim está exposta a definição:

8. Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza ⁹⁴

Vemos, também, que a “virtude”, neste sentido, é o contrário da “coerção”, pois diz respeito a ações que podem ser compreendidas pela própria natureza do agente, ou seja, por ações “livres”.

Apresentamos, então, da Parte IV, as Definições 1 e 2, tendo, seguindo Don Garrett, saltado para a oitava delas. Mas, do que tratam as outras cinco definições?

As Definições 3 e 4 dizem respeito a coisas contingentes e necessárias; enquanto a Definição 5 começa tratando de “afetos contrários”, para, mais adiante, usar um exemplo que é explicado em função das categorias de “por natureza” e “por acidente”. Já a Definição 6 diz respeito aos afetos enquanto ligados à temporalidade – passado, presente e futuro – e a

⁹² *Ética*, Parte IV, Definições 1 e 2

⁹³ GARRETT, 2011, p. 342

⁹⁴ *Ética*, Parte IV, Definição 8

Definição 7 indica o que Spinoza entende ser o “fim” intentado através de nossas ações, o apetite – numa apresentação que faz lembrar o Prefácio desta mesma Parte IV.

Embora não se possa indicar, sem mais discussão, que Spinoza definitivamente estabeleceu um conjunto definitório lógico com o “bloco” de Definições 3 a 7, parece permitido, pelo menos, especular sobre isso. Tratar de categorias como contingência e possibilidade; por natureza e por acidente; eventos passados, presentes, mas principalmente futuros, e finalidades de atos parece nos enredar em discussões aristotélicas fundamentais, que, embora dizendo respeito primordialmente à Metafísica, acabam por afetar nosso mundo de análises éticas.

Em relação a este bloco de definições, desenvolve-se uma discussão interessante, iniciada pelo professor Luiz Henrique Lopes dos Santos⁹⁵, que vê uma falha lógica nesta parte do texto spinozano. Contudo, Lia Levy compartilha conosco a rejeição à opinião de Luiz Henrique L. dos Santos de que “a principal diferença entre as doutrinas de Espinosa e Leibniz sobre a realidade consiste em que o primeiro, diferentemente do segundo, não sabia lógica”.⁹⁶ Ao longo do texto, a professora Lia Levy, embora reconhecendo que “o artigo do prof. Luiz Henrique [...] possui uma qualidade especial”⁹⁷, tenta refutar a tese de que “Ambos [Descartes e Espinosa] foram vítimas de confusões lógicas elementares”.⁹⁸ O ataque do professor Luiz Henrique ao que poderia dizer respeito ao conteúdo das Definições 3 e 4 – contingência e possibilidade – acaba por avançar sobre, pelo menos, as Definições 6 e 7, passando em alguma medida pela Definição 5 também, em função de sua opinião – explicada nas palavras de Lia Levy – de que:

Nem mesmo o esclarecimento do sentido próprio e peculiar de suas [de Spinoza] opções metafísicas [...], bem como do modo pelo qual todas essas teses e argumentos convergem para sustentar sua ética sem livre-arbítrio seria capaz de tornar aceitável a doutrina de Espinosa, visto que em sua base haveria uma recusa da realidade da contingência e dos futuros contingentes resultante de um “erro pueril” de lógica.⁹⁹

Vemos, aqui, a temporalidade entrar em cena.

Além disso, o professor Luiz Henrique, conforme citação no texto de Lia Levy, escreve, quanto à importância do sistema leibniziano, que foi a tentativa deste de:

⁹⁵ SANTOS, L.H.L. dos. Leibniz e a questão dos futuros contingentes. In.: *Analytica 3 (1)*, 1998, p. 91-121

⁹⁶ LEVY, Lia. “Espinosa não sabia lógica”. *Liberdade sem contingência?*. In.: LEVY, L.; PEREIRA, L.C.; ZINGANO, M. (org.). *Metafísica, Lógica e outras coisas mais*. Rio de Janeiro: Nau, 2012, p. 191

⁹⁷ *Ibidem*, p. 192

⁹⁸ SANTOS, L.H.L. dos. *apud* LEVY, 2012, p. 190

⁹⁹ LEVY, 2012, p. 191

conciliar o reconhecimento da possibilidade da ação livre – concebida de maneira ortodoxa, conforme a letra da definição da ação deliberada proposta por Aristóteles na *Ética a Nicômaco* – com essa concepção detalhista da criação (p. 98)¹⁰⁰

Aristóteles foi o primeiro formalizador de uma Teoria da Ação na História da Filosofia. O Estagirita registra isso, principalmente, no texto citado pelo professor Luiz Henrique, a *Ética a Nicômaco*, que, logo no Livro I, Capítulo 1, indica que “toda ação e toda escolha têm em mira um bem qualquer”.¹⁰¹

O problema do tipo de argumentação do professor Luiz Henrique, ao que nos parece, é que Spinoza rejeita justamente essa “maneira ortodoxa” de conceber a “ação livre”, “conforme a letra da definição de ação deliberada proposta por Aristóteles”. Portanto, querer golpear o sistema spinozano com argumentos extrínsecos a ele, quando a própria doutrina estabelece as definições formais que usa para formular suas teses e argumentos, parece-nos algo improdutivo. Além disto, apesar da encantadora arquitetura projetada para a Teoria da Ação aristotélica, a questão, por exemplo, da *akrasia*, isto é, da “falta de autodomínio” – numa tentativa de tradução simples, mas devedora da precisão do termo grego original –, permanece não respondida satisfatoriamente pelo Estagirita, enquanto pela doutrina spinozana a solução aparece claramente – apesar de haver a necessidade de algumas considerações específicas para aproximações entre as questões, como se estabelecem nos dois filósofos.

As Definições 3 e 4 apresentam, respectivamente, “coisas contingentes” como aquelas nas que, observadas apenas suas essências, não se identifica nada que necessariamente ponha ou exclua sua existência e “coisas possíveis” como aquelas mesmas coisas em que, consideradas as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas efetivamente estão determinadas a produzi-las.

Note-se que as questões da contingência e da possibilidade envolvem uma abordagem epistemológica, e não apenas lógica ou ontológica, em Spinoza. Deus, por exemplo, segundo a concepção spinozana, por conta de sua perfeição, ou seja, de sua realidade máxima, guarda em sua essência a necessidade de sua existência, não sendo capaz, desta forma, de ser identificado por nós como contingente, se dele temos uma ideia adequada. Da mesma forma, sendo *causa sui*, através da ideia adequada que dele temos, identificamos que sua “causa” efetivamente determina sua existência. Se, por outro lado, compreendemos clara e

¹⁰⁰ SANTOS, L.H.L. dos. *apud* LEVY, 2012, p. 192-193

¹⁰¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*. In.: *ARISTÓTELES*. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 249 (Coleção Os Pensadores)

distintamente que um unicórnio é tão somente um ente mental construído imaginativamente, saberemos que as causas de sua “existência” – o processo fictício de união de coisas singulares realmente existentes (cavalo e chifre), através de uma operação meramente imaginária (aqui, não exatamente no sentido spinozano do termo), de síntese daqueles elementos – não determinam efetivamente sua realidade, sendo esta coisa particular, portanto, não possível.

A Definição 7 também foge totalmente à “maneira ortodoxa [...], conforme a letra da definição” de Aristóteles. Vejamos que, enquanto o Estagirita trata como “fim” o termo do percurso a que o móvel se dirige, Spinoza confere a esta palavra um certo sentido contrário, visto que a finalidade é aquilo por que o móvel é impulsionado. Neste sentido, o que faz a ação acontecer é o apetite – em verdade, muito mais “princípio” do que “fim”.

A partir do que mostramos, chega a parecer inocente demais querer julgar o valor da Teoria da Ação spinozana a partir dos critérios tomados da “maneira ortodoxa”, como põe Luiz Henrique L. dos Santos, herdada de Aristóteles. Em que pese a característica de ser uma filosofia incontornável na trajetória intelectual de qualquer pensador honesto da Filosofia, Aristóteles serve muito bem como referência em vários sentidos, seja para ser seguido, seja para ser refutado. E, pelo menos neste ponto, Spinoza aparentemente rejeita a indeterminação e a contingência do universo peripatético, percebendo, ao contrário, um determinismo presente na Natureza.

Ultrapassado este momento de diálogo com o Estagirita – ou, pelo menos, em que há a possibilidade de enxergar um diálogo, como o fizemos, acompanhados também pelo professor Luiz Henrique L. dos Santos –, passamos ao único axioma da Parte IV. Nele, Spinoza parece estabelecer definitivamente que não há liberdade absoluta entre os modos finitos, visto que “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativa à qual não exista outra mais potente e mais forte”.¹⁰² Desta forma, cada ente particular está sempre passível de ser coagido por outro, sendo-lhe vedada, por natureza, uma potência absoluta – isto é, potência isenta da possibilidade de entrar em uma relação de dependência e submissão a outros modos finitos. Somente Deus, portanto, conforme já sabíamos, atende à Definição 7, da Parte I – “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que *por si só é determinada a agir*” (Grifo nosso). Ora, já tínhamos conhecimento que só Deus existia exclusivamente pela necessidade de sua natureza, mas ainda poderíamos estar imaginando que, a partir da aquisição do terceiro gênero de conhecimento, a *scientia intuitiva*, como numa

¹⁰² SPINOZA, 2010, p. 269

espécie de “iluminação” oriental, o homem pudesse alcançar uma clarividência tal que o levasse a uma autonomia plena, sendo completamente capaz de determinar seu agir. Fica claro que não é assim.

Iniciam-se as proposições da Parte IV. Como fizemos com as partes anteriores, procuramos estabelecer blocos representativos de temas ou teses spinozanas, em vez de simplesmente passar por todas e cada uma das proposições. Com a ressalva de que, por esta Parte IV ser absolutamente central em nosso trabalho, fizemos uma exploração um pouco mais cuidadosa do que as já produzidas até aqui.

Nas primeiras dezoito proposições, Spinoza começa a analisar os “elementos químicos”, como diz Saverio Ansaldi, “que entram na composição dos afetos e que são a origem da nossa condição de servidão passional”.¹⁰³

A Proposição 1 aparentemente reapresenta uma questão epistemológica, visto que trata da “ideia falsa”. Se a epistemologia spinozana fora apresentada, em grande medida, na Parte II, da Proposição 40, escólio 2 em diante, por que nova investida sobre o assunto?

O objetivo de Spinoza, aqui, é demonstrar que a força com a qual uma ideia se estabelece na mente não tem a ver com sua veracidade. Esta “força” é de outra natureza. Um exemplo disso, Spinoza o apresenta no escólio desta primeira proposição da Parte IV. Se tememos, por engano, algum mal que não há de vir, tranquilizamo-nos ao ouvir a informação correta de que ele não acontecerá; no entanto, se tememos algum mal que efetivamente ocorrerá, também nos tranquilizamos com a informação falsa – dependendo da confiança de quem a dá – de que ele não acontecerá. E Spinoza conclui: “Portanto, as imaginações não se desvanecem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque se apresentam outras imaginações mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos”.¹⁰⁴

Está demolida qualquer tentativa de rotular o pensamento ético de Spinoza como um “Intelectualismo” que preconize um lema do tipo “A verdade o libertará!”. Se admitirmos que a verdade liberta, fazemo-lo pelo menos reconhecendo que não é só pela força de sua condição de veracidade. Deve haver algo mais, que é a força afetiva desta verdade, isto é, uma capacidade desta de produzir afetos que ultrapassem, em força, aquelas engendradas pela ideia inadequada. Aliás, o exemplo da notícia falsa, dado por Spinoza, mostra que mesmo uma ideia inadequada pode substituir outra, desde que tenha mais força aparente que a anterior. O mesmo pode ocorrer com os afetos passivos, os quais podem ir se sucedendo num

¹⁰³ ANSALDI. In.: MOUREAU; RAMOND (org.), 2006, p. 136 (tradução nossa)

¹⁰⁴ SPINOZA, 2010, p. 271

homem, sem que este abandone sua “servidão passional”.¹⁰⁵ A liberdade só virá quando o afeto passivo for substituído por um afeto ativo, e isso só ocorrerá se este último tiver mais força afetiva que o anterior. É esta a afirmação da Proposição 7, quando registra que: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.¹⁰⁶

As Proposições 1 a 6 nos conduzem, como que pelas mãos, a esta conclusão da Proposição 7, quando tratam das relações de força a que necessariamente estamos submetidos, enquanto entes naturais, em meio a tantos outros na Natureza.

A Proposição 8 apresenta uma abordagem que parece concluir a explicação, iniciada na Proposição 1, da força afetiva de uma ideia ser diversa da sua força de veracidade. Spinoza afirma que “*Cognitio [...] nihil aliud est, quam [...] affectus*”¹⁰⁷, ou seja, “o conhecimento [...] nada mais é do que [...] um afeto”. E, como um afeto, para substituir outro afeto (passivo), o conhecimento – pensado como afeto ativo – precisará ter mais força afetiva, não sendo suficiente invocar-se apenas sua força de veracidade. Vê-se que, ao contrário do que grande parte do senso comum filosófico acredita, Spinoza não cai na esparrela dos estoicos de simplesmente pretender opor razão e paixão/emoção, a fim de extinguir esta última.¹⁰⁸

As Proposições 9 e 10 apresentam a relação da força afetiva com a temporalidade: de um modo geral, quanto mais próximo do presente uma ideia é imaginada, mais força afetiva ela tem.

As Proposições 11 a 13 tratam da força dos afetos relacionados às coisas necessárias, contingentes e possíveis – conforme a classificação spinozana apresentada no Prefácio: de um modo geral, a força de um afeto relativo a uma coisa percebida como necessária é mais intensa que àquela referente a coisas imaginadas contingentes ou possíveis.

A Proposição 14 praticamente reafirma as postulações da relação entre conhecimento e afeto, bem como da substituição dos afetos somente por outros mais fortes, estabelecidas nas Proposições 8 e 7, respectivamente.

¹⁰⁵ A expressão “servidão passional” – muito apropriada para especificar o tipo de servidão a que Spinoza se refere exatamente – é de autoria de Saverio Ansaldi, no texto já citado.

¹⁰⁶ SPINOZA, 2010, p. 275

¹⁰⁷ Ibidem, p. 276

¹⁰⁸ Aliás, muito bem o percebeu Nietzsche (1844-1900), que, na carta ao amigo Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881, afirma que “sua filosofia e a de Spinoza têm a mesma tendência geral: ‘fazer do conhecimento o mais potente dos afetos’” (MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. X da Apresentação)

As Proposições 15 a 18 trazem explicações sobre o desejo – que, lembremos, é um dos três afetos primários, junto com a alegria e a tristeza –, tratando da intensidade de sua força, dependendo da qualidade do afeto que o engendra.

O escólio da Proposição 18, desta Parte IV, registra o fim de uma etapa proposta por Spinoza, bem como a abertura para uma outra.

O filósofo escreve:

Expliquei, nessas poucas proposições, [1] as causas da impotência e da inconstância humanas, e [2] por que os homens não observam os preceitos da razão. Falta agora mostrar o que a razão nos prescreve, e quais afetos estão de acordo com as regras da razão humana e quais, em troca, lhe são contrários.¹⁰⁹

Ao deixar para trás a apresentação das causas da impotência humana e da falta de observância dos preceitos da razão, o que leva o homem à “servidão passional”, para descortinar, em novas proposições, o que a razão prescreve, Spinoza diz: “Mas antes de começar a fazer essas demonstrações segundo nossa meticolosa ordem geométrica, convém apresentar, aqui, brevemente, os próprios ditames da razão”.¹¹⁰ O longo escólio, de duas páginas, explica os “ditames da razão”, que resumidamente são:

- (1) Cada qual deve amar a si próprio;
- (2) Cada qual deve procurar o que lhe seja verdadeiramente útil;
- (3) Cada qual deve desejar aquilo que realmente conduza o homem a uma maior perfeição; e
- (4) De uma forma geral, que cada qual se esforce para conservar seu ser.

Após essa breve lista, na qual alguns insistem em ver a confissão do “egoísmo spinozano” – traçando, inclusive, um paralelo com o famoso “egoísmo hobbesiano” –, o holandês afirma que “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”¹¹¹ – com a ressalva de que não é qualquer homem, mas somente aquele que tenha uma natureza similar à do primeiro. Portanto, longe daqueles que enxergam o holandês repetir o inglês quanto ao “egoísmo”, a afirmação do primeiro de que “*Homini igitur nihil homine utilius*”¹¹² em nada se

¹⁰⁹ SPINOZA, 2010, p. 287

¹¹⁰ Ibidem

¹¹¹ Ibidem, p. 287 e 289

¹¹² Ibidem, p. 286

coaduna com a do segundo, de que “*Homo Homini Lupus*”¹¹³ – ainda que haja necessidade de contextualização desta passagem do *De Cive*, visto que, ao lado desta afirmação, também se encontra a de que “*Homo Homini Deus*”.

De qualquer forma, analisemos brevemente os tais “ditames da razão”, que começam com um traço de Estoicismo, através do conceito de *oikeíosis*. Vejamos o que diz Valéry Laurand a respeito desse conceito:

Les Stoïciens montrent qu’un petit animal est immédiatement approprié à lui-même, dans le sens où il a ‘conscience’ (le sentiment) de lui-même et de tout ce qui fait sa relation au monde: il sait d’instinct prendre ce qui est utile à sa conservation, et rejeter ce qui lui est nuisible, et sait se servir des différentes parties de son corps sans avoir besoin d’un mode d’emploi ou d’enseignement quel conque.¹¹⁴

Embora Spinoza não comece, como os estoicos, identificando que o ente particular tem um sentimento consciente de sua existência em separado do todo, que seria o “sentimento de si mesmo”, é fato que sua ideia de que cada qual deve amar a si próprio segue a mesma linha do Estoicismo. Vejamos um resumo apresentado por Giovanni Reale das ideias expostas por Diógenes Laércio, Sêneca e Cícero a respeito da *oikeíosis*:

em virtude do princípio da *oikeíosis*, todas as coisas tendem a apropriar-se do próprio ser e a amá-lo, tendem a conservá-lo e incrementá-lo, conciliam-se com as coisas que favorecem e tornam-se inimigas das que prejudicam. Em particular o homem [...] tende a apropriar-se, a conservar e a incrementar essa racionalidade.¹¹⁵

Em linhas gerais, podemos enxergar nesse resumo o primeiro ditame da razão – amar a si próprio –; o segundo – procurar o que seja verdadeiramente útil –; o terceiro – desejar o que conduza a maior perfeição – e o quarto – esforçar-se para se conservar.

Ainda Reale, numa passagem anterior à citada, logo quando introduz a questão da *oikeíosis*, indica a relevância deste princípio para a ética estoica.

Se observamos o ser vivo, constatamos, em geral, que ele é caracterizado pela constante tendência a *conservar-se a si mesmo*, a *apropriar-se* do seu próprio ser e de tudo o que é apto a conservá-lo, evitando o que lhe é contrário e *conciliando-se* consigo mesmo e com as coisas que são conforme à sua própria essência [“tudo o que lhe é útil e afim”, nas palavras de

¹¹³ HOBBS, Thomas. *Elementa philosophica – De Cive*. 1782, p. VI / HOBBS, 2002, p. 3

¹¹⁴ LAURAND, Valéry. *Le vocabulaire des Stoïciens*. Paris: Ellipses, 2002, p. 10

¹¹⁵ REALE, Giovanni. *Estoicismo, Ceticismo e Eclétismo – História da Filosofia Grega e Romana – Volume VI*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 76

Diógenes Laércio¹¹⁶]. Essa fundamental característica dos seres é indicada pelos estoicos com o termo *oikeíosis* (οικείωσις = aprovação, atração = *conciliatio*). Da *oikeíosis* procede a dedução do princípio da ética¹¹⁷

Citamos os estoicos não apenas por mera curiosidade historiográfica, como que para mostrar que a doutrina spinozana se encontra justificada por haver alguém, antes, que já afirmara o mesmo. Nossa intenção é explorar, mais do que as coincidências pontuais, a ideia geral da formulação de uma Filosofia Moral partindo-se do ente particular, o que está longe de representar a defesa do “egoísmo”.

Ao exortar o indivíduo a amar a si mesmo, guardadas as lições spinozanas sobre os afetos, vemos que a razão toma reflexivamente o próprio ente como objeto “externo” do seu aumento de potência de agir – afinal é esta a definição de amor (Item 6 de *Definições dos Afetos*, ao final da Parte III). Deste modo, o amar a si mesmo tem embutida uma concepção de autoaperfeiçoamento também.

Nesse movimento de amar a si mesmo, o indivíduo procura manter-se de posse desse “objeto” de amor, que é ele mesmo, e, para isso, deve buscar o que afirma sua própria existência e afastar-se daquilo que a ameaça. Mas, ao contrário do que uma análise superficial pode dar a entender, não se trata simplesmente de buscar prazer e afastar a dor – embora esses elementos também possam entrar em cena –, e sim de avizinhar-se do que é “verdadeiramente” útil, isto é, do que “de fato” seja conforme sua natureza, funcionando como uma espécie de alimento que mantém e aumenta a saúde, e não como uma guloseima que, apesar de gerar prazer, é, em realidade, nociva à boa manutenção da qualidade de vida do indivíduo. Nesse sentido, talvez até um tanto de desprazer seja, por vezes, útil, bastando lembrar o lema esportivo famoso: “No pain, no gain!”. Portanto, a ideia de “verdadeiramente útil” – e não tão somente de “útil” – deve ser bem fixada para que se entenda corretamente o segundo ditame da razão.

O terceiro ditame da razão também prescreve algo que contém um detalhe que não nos pode escapar: ao tratar de cada indivíduo, ele indica que este deve desejar o que “realmente” conduza “o homem” a uma maior perfeição. Se o “realmente” aparece para nos tentar livrar da mera opinião, invocando um conhecimento efetivo, “o homem” amplia o foco da nossa preocupação com o desejo “correto”. Não se trata apenas de o indivíduo desejar o que torne mais perfeito, mais apto a agir, mas o que aumente o grau de atividade da comunidade humana. Parece-nos que a preocupação de Spinoza com um comportamento que envolva uma

¹¹⁶ LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora UnB, 2008, p. 201

¹¹⁷ REALE, 2011, p. 74

dimensão ética voltada também para a alteridade, e não meramente egoísta, fica plenamente registrada aqui.

Além disso, quando Spinoza indica, não de forma instrumental, que “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”, vê-se que o indivíduo deve “conciliar-se” – conforme o equivalente latino *conciliatio* do termo grego *oikeíosis* –, prioritariamente, com seus semelhantes. Reafirmamos que essa união não é meramente instrumental, visto que não parte de uma racionalização sobre o fato de o vínculo a ser estabelecido resultar em vantagens para o indivíduo. Trata-se, aqui, de um processo mesmo pré-racional, no sentido de pré-discursivo, onde a razão – da expressão “ditames da razão” – tem a ver com uma “lógica” inscrita na Natureza, da qual o homem é modificação finita e particular. Conforme escreve Ansaldi: “Chercher notre utile signifie d’abord chercher des choses qui nous ressemblent, qui concordent et qui se composent avec notre nature. Nous recherchons spontanément autour de nous des choses de ce genre”¹¹⁸ – onde o que chamamos antes de «pré-racional» ou «pré-discursivo» seria aproximado ao «spontanément» de Ansaldi.

Afastado qualquer possível apelo a uma posição egoísta do tipo voluntarista no que tange à ética spinozana, passemos ao bloco de proposições que se segue a este escólio da Proposição 18 da Parte IV.

Como já vimos, Spinoza faz, no escólio, uma prévia do que será tratado adiante, segundo ele, sob uma “meticulosa ordem geométrica”.¹¹⁹ Logo, esse novo “bloco” de proposições de que tratamos não deve conter novidades absolutas, mas tão somente explicações mais bem fundamentadas do já apresentado.

Na Definição 8, desta Parte IV, Spinoza já tinha identificado “virtude” à “potência”, sendo esta a capacidade de “poder realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza” – isto é, uma “causalidade adequada”. Agora, as proposições reapresentam a questão da virtude/potência.

A Proposição 20 indica que quanto mais alguém se esforça e, por isso, é mais capaz de preservar seu ser, mais potência tem. Justamente por este motivo é que a Proposição 22, em seu corolário, afirma que “O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude”.¹²⁰ Se a virtude foi identificada à causalidade adequada, como apresentado na

¹¹⁸ ANSALDI, 2006, p. 143

¹¹⁹ A passagem, em latim, é “*prolixo nostro geometrico ordine demonstrare*”, parecendo que Spinoza reconhece que a ordem geométrica não é exatamente “meticulosa”, mas, antes, “longa”

¹²⁰ SPINOZA, 2010, p. 291

Proposição 23, é certo que o homem só “age por virtude [...] à medida que ele é determinado a fazer algo porque compreende”¹²¹, ou seja, porque tem ideias adequadas.

As Proposições 26 e 27 tratam do que é útil à mente, de modo mais específico, ou seja, daquilo que aumenta o poder do ente enquanto este é observado como modificação finita do Atributo Pensamento, que é o compreender, o conhecer. Estas duas proposições nos preparam para aquilo que será apresentado na Proposição 28: o bem supremo e a virtude suprema da mente, que são, respectivamente, o conhecimento de Deus e conhecer a Deus. Esta compreensão de Deus, por parte do homem, seria o extremo máximo da ação da mente, onde estaria excluída qualquer passividade desta, o que, pelo que já foi visto, corresponderia a um caso hipotético, não realizável na prática.

As Proposições 29 a 36 tratam das relações entre os homens, estabelecendo que quanto mais eles viverem sob os ditames da razão, mais concordarão em natureza, sendo, por isto, mais úteis uns aos outros.

A Proposição 37, em alguma medida, repete a chamada “Regra de Ouro”, quando diz “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus”.¹²² Portanto, à medida que o homem avança em sua atividade, o que é representado por um maior grau de conhecimento da Natureza/Deus, menos tensões surgem na vida em sociedade, visto que há o desejo mútuo de compartilhar vivências e coisas tidas individualmente como boas.

Aliás, no que concerne à vida em sociedade, a Proposição 37 abre uma nova dimensão na *Ética*, que já vinha sendo constituída, na verdade, desde a Proposição 29, que diz respeito à Política. É certo que existem duas obras spinozanas que tratam deste assunto com mais especificidade – o *Tratado Teológico-Político* (1670) e o *Tratado Político* (1677) –, mas poderíamos, talvez com certo cuidado, dizer que o núcleo de todo o tratamento do assunto está contido aqui.

Antes de ingressar efetivamente na seara política, Spinoza faz uma observação muito importante sobre a questão da “Regra de Ouro”, que lembra uma referência jocosa a esta, de autoria de George Bernard Shaw (1856-1950) – “Do not do unto others as you would that they should do unto you. Their tastes may not be the same”¹²³ –, ao indicar, no escólio 1 desta proposição, que:

¹²¹ Ibidem

¹²² SPINOZA, 2010, p. 305

¹²³ SHAW, G.B. Maxims for Revolutionists. In.: _____. *Man and Superman – A Comedy and a Philosophy*. New York: Cambridge, 1905, p. 227 (Appendix)

Quem se esforça, apenas em função de um afeto, para que os outros amem o que ele próprio ama e para que vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria, age apenas por impulso, e se torna, por isso, odioso, sobretudo para aqueles que gostam de outras coisas¹²⁴

Nota-se claramente que o que está em jogo não é simplesmente compartilhar com outros aquilo que se imagina ser bom, mas sim o que efetivamente se sabe ser bom, em função de um conhecimento adequado já conquistado, ainda que apenas parcialmente.

Ainda no meio do escólio 1, da Proposição 37, Spinoza indica que mostrou “quais são os fundamentos da sociedade civil”¹²⁵ –, embora certamente ainda haja muito a dizer sobre Política. No escólio 2, desta mesma Proposição 37, aparecem considerações sobre o “Estado Natural” e o “Estado Civil” – e conceitos afins, como “lei”, “direito natural”, etc. Apesar da relativa grande extensão da Proposição 37, com seus dois escólios, as observações sobre Política praticamente ficam aí circunscritas. Logo em seguida, nas Proposições 38 e 39, embora ainda tratando de relações, o foco se volta para o indivíduo. Vemos, então, definições para “útil”-“nocivo” e “bom”-“mau” serem dadas em relação à conveniência para com a conservação do corpo, para os primeiros itens dos pares anteriores, ou à sua não conveniência, para os últimos itens dos mesmos pares.

Na Proposição 39, escólio, está indicada uma tese bastante interessante, que diz respeito à possibilidade de a natureza de um determinado corpo humano poder se modificar a tal ponto que, mesmo tendo sua vida preservada, ele pode ser considerado “morto”.

A Proposição 40 retoma o aspecto social, configurando como útil “aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil”.¹²⁶ Curiosamente, aqui, Spinoza desconsidera a diferença entre “útil” e “bom” – pelo menos no corpo da proposição, visto que “bom” aparece novamente na demonstração –, indicando como contrário ao “útil” não mais o “nocivo”, e sim o “mau”, inicialmente sempre apresentado como contraponto de “bom”.

As Proposições 41 a 58 – com algumas exceções pontuais – podem ser entendidas como um grande bloco. Este se propõe a tratar de afetos específicos – como alegria, contentamento, melancolia, amor, desejo, etc. – relacionando-os com as definições de “bom” ou “mau”, e, além disto, avaliando se, em alguma medida, eles podem ser considerados “excessivos” – o que parece, ao longo das diversas proposições, ser o indicativo de que há

¹²⁴ SPINOZA, 2010, p. 307

¹²⁵ *Ibidem*

¹²⁶ *Ibidem*, p. 315

níveis em que determinados afetos, que não são maus em si mesmos, tornam-se então maus e nocivos. Nesse bloco, que engloba as Proposições 41 a 58, algumas coisas merecem destaque.

Na Proposição 42, ao reforçar que o “contentamento” (*hilaritas*) corresponde a um aumento da atividade do corpo por inteiro, Spinoza deixa claro que este aumento nunca pode ser considerado excessivo, ao passo que, como já víramos na Parte III, Proposição 11, escólio, a “excitação” (*titillatio*), mesmo representando uma alegria, pode sofrer de excesso.

Na Proposição 44, está indicado que “O amor e o desejo podem ser excessivos”.¹²⁷ Percebe-se, então, especificamente em relação ao amor, que não basta ir aumentando, em quantidade, o “amor” para se chegar à perfeição absoluta deste afeto, que seria o amor a Deus. Há necessidade, isto sim, de uma modificação qualitativa para que o amor deixe de se tornar uma alegria passiva e se torne uma alegria ativa, esta última tendo Deus como objeto.

Na Proposição 45, escólio do corolário 2, Spinoza desenvolve uma certa noção de “sábio estético”.¹²⁸ Ao contrário do “sábio apático” – isto é, que não tem afetos e emoções – dos estoicos, é próprio ao sábio spinozano “recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos esportivos, do teatro e coisas do gênero”¹²⁹ – a mesma contrariedade vale para a figura ascética do sábio oriental.

Na Proposição 47, Spinoza indica – ao contrário do que postula o senso comum – que a esperança não é boa em si mesma. Isto porque, ao esperançoso só resta aguardar que eventos futuros lhe sejam úteis, indicativo claro de que ele é impotente para agir – ou seja, que é servo, em vez de homem livre.

O mesmo choque com o senso comum vem à baila quando Spinoza, na Proposição 50, indica que a “comiseração”¹³⁰, sendo uma tristeza, é sempre má. O desejo de ajudar alguém por quem sentimos comiseração não é, em si, mau. No entanto, os ditames da razão podem nos sugerir isso, sem a necessidade de estarmos num estado de tristeza.

Ainda outro afeto, a “humildade”, que é considerado pela doutrina cristã uma virtude, é absolutamente rejeitado como tal por Spinoza, na Proposição 53. Para o holandês, “A humildade é uma tristeza que surge porque o homem toma em consideração sua

¹²⁷ Ibidem, p. 317

¹²⁸ “estético”, aqui, na acepção mais original da raiz grega “*aisthesis*”, dizendo respeito àquele que tem “sensações”

¹²⁹ SPINOZA, 2010, p. 319

¹³⁰ Curiosamente, a etimologia da palavra poderia implicar, mesmo ao senso comum, uma aversão a este afeto, visto que o termo significaria algo como “tão miserável como”. O mesmo valendo para “compaixão”, que etimologicamente teria o sentido de “sofrer com”.

impotência”¹³¹, conforme ilustra a demonstração da citada proposição. E mais, não só a humildade não é uma virtude, como é uma paixão. Outro afeto que recebe loas dentro da doutrina cristã é o “arrependimento”. E, igualmente, este é outro afeto que merece o repúdio ao rótulo de “virtude”, por parte de Spinoza, na Proposição 54.

As Proposições 59 a 66 tratam de ações, desejos e representações produzidos, ou não, a partir dos ditames da razão, e das suas características e consequências para o indivíduo. Aparentemente, não há grandes novidades, se foram entendidas as proposições que as antecederam. Como destaque, talvez, só confirmando a noção de que a ética spinozana não é meramente consequencialista, há a Proposição 63 – que também não põe nenhuma novidade em cena – que diz: “Quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão”.¹³² Ora, sendo o medo um afeto que tem a ver com a tristeza, ele não pode gerar aumento de potência efetiva; portanto, mesmo que contribua, por exemplo, parcialmente para a concórdia da sociedade, não pode ser relacionado a uma ação que tem uma causalidade adequada. O escólio dessa proposição ataca os “supersticiosos” (*superstitiosi*), indicando que “se aplicam a conduzir os homens não segundo a razão, mas a contê-los pelo medo”¹³³, e que, com isto, só conseguem “tornar os demais tão infelizes quanto eles próprios”.¹³⁴

A Proposição 66, em si, não traz grande ensinamento, tratando apenas da razão nos guiando a escolher sempre o maior bem – ainda que futuro – e o menor mal – ainda que presente. No entanto, o escólio apresenta um conceito importante – principalmente para o nosso trabalho – que, *mutatis mutandis*, já aparece na obra do jovem Spinoza¹³⁵: o *homo liber*.¹³⁶ Assim define o filósofo:

veremos em que se diferencia o homem que se conduz apenas pelo afeto, ou pela opinião, do homem que se conduz pela razão. Com efeito, o primeiro [...] faz coisas que ignora inteiramente, enquanto o segundo não obedece a ninguém mais do que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida e que, por isso, deseja ao máximo. Chamo, pois, ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre¹³⁷

¹³¹ SPINOZA, 2010, p. 327

¹³² Ibidem, p. 339

¹³³ Ibidem

¹³⁴ Ibidem

¹³⁵ ESPINOSA, B. de. *Tratado da Reforma do Entendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004

¹³⁶ Já no *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Spinoza fala de uma “natureza humana superior”, que, apesar de concebida pelo “pensamento humano em sua fraqueza”, é depois utilizado pelo próprio filósofo, ainda que redefinindo-a como “o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira” (cf. ESPINOSA, 2004, p. 10-11)

¹³⁷ SPINOZA, 2010, p. 343

As Proposições 67 a 73, que fecham a Parte IV, correspondem ao que Spinoza se compromete a realizar, ainda no final do escólio da Proposição 66: “fazer umas poucas observações sobre as inclinações e a maneira de viver deste último [o homem livre]”.¹³⁸ Assim é que entendemos o *homo liber*, isto é, “aquele que vive exclusivamente segundo o ditame da razão”, como aquele que em nada pensa menos que na morte, visto que dedica seu pensamento à vida (Proposição 68); que sabe evitar os perigos tanto quanto enfrentá-los (Proposição 70); que é muito grato com seus pares (Proposição 71) e que não age com dolo, mas sempre de boa fé (Proposição 72).

A Proposição 73 retoma a perspectiva social da vida do *homo liber*, quando diz: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo”.¹³⁹

Spinoza ainda avança na questão do vínculo social, quando trata da “generosidade”. Diz ele que as coisas demonstradas sobre a “verdadeira liberdade do homem” – apresentadas nas proposições anteriores – referem-se à “fortaleza” (*fortitudo*), que, na Parte III, Proposição 59, escólio, tinha sido dividida em duas espécies: a “firmeza” (“desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão”)¹⁴⁰ e a “generosidade” (“desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade”).¹⁴¹

O retrato do *homo liber* está pintado e já foi apresentado pelo conterrâneo de Rembrandt e Veermer. Resta, no entanto, saber quanto um ser humano comum pode se aproximar do estereótipo registrado em cores tão vívidas por Spinoza. E elucidar essa questão é o tema da próxima parte da *Ética*, tanto assim que Spinoza escreve: “[o homem livre] esforça-se, tanto quanto pode, como dissemos, por agir bem e por se alegrar. Até onde vai, entretanto, a virtude humana, para conseguir isso, e o que ela pode, é o que demonstrarei na parte seguinte”.¹⁴² Porém, dito isto, Spinoza não ingressa imediatamente na “outra parte da *Ética*” (“*alteram ethices partem*”). Antes, ele apresenta o Apêndice, da Parte IV, do qual consta uma espécie de organização do que já foi apresentado anteriormente em ordem geométrica, mas agora em prosa comum. Segundo o filósofo, aí estão as coisas sobre a “norma reta de viver”, mas “organizadas de maneira que possam ser apreendidas por uma

¹³⁸ Ibidem

¹³⁹ Ibidem, p. 349

¹⁴⁰ Ibidem, p. 235

¹⁴¹ Ibidem

¹⁴² Ibidem, p. 351

visão de conjunto”.¹⁴³ Apesar da consideração de Don Garrett de que “Nos trinta e dois artigos do apêndice à Parte 4, Spinoza resume suas doutrinas éticas, discute afetos adicionais e aproveita a oportunidade para acrescentar uma série de máximas acerca do dinheiro, do casamento e de outras questões”¹⁴⁴ – ou seja, indicando que não se trata apenas de um resumo –, vamos entender que o filósofo simplesmente reapresenta, sob outra forma, as mesmas ideias, ainda que use, em certos casos, situações mais práticas – como o dinheiro e o casamento, por exemplo –, a fim de tornar mais clara sua doutrina e que, por isso, não há mais do que tratar nesta parte de nosso trabalho.

1.5 “A POTÊNCIA DO INTELLECTO OU A LIBERDADE HUMANA”

A comentadora portuguesa Maria Luísa Ribeiro Ferreira escreve:

Na economia desta obra [a *Ética*], o capítulo final é determinante. O livro V não é um livro qualquer, não é um mero capítulo conclusivo [...]. As palavras [...] “*Transeo tandem ad alteram Ethices partem...*” – não anunciam uma mera parte entre outras partes, e isso é visível pelo termo “*alteram*”. [...] Se a parte V constituísse um mero capítulo entre outros capítulos, certamente que o termo usado teria sido “*aliam*”¹⁴⁵

Segundo essa avaliação, a Parte V é fundamental para completar o percurso iniciado com a apresentação da Substância, na Parte I. Além da importância destacada por Maria Luísa, há que se observar que chama atenção o fato de esta não ser apenas mais uma, e sim “outra” parte. “Outra”, como que garantindo certa autonomia; afinal, o pronome “*alteram*”, em latim, significa “uma, entre outras coisas”. Que diferença marcante haveria entre as quatro primeiras e esta quinta parte? Certamente não é a forma de apresentação. Esclarece-nos o porquê a professora Maria Luísa: “a mesma linguagem clara e inequívoca encaminha-nos da transparência racional para um plano mais nebuloso, pela questão ou mesmo pelas ambiguidades que levanta”.¹⁴⁶ Tais “ambiguidades” talvez sejam explicadas a partir do seguinte: “É no livro V, nomeadamente na sua segunda parte, que se opera a fusão de duas perspectivas aparentemente contraditórias mas sempre presentes no espinosismo: a coerência

¹⁴³ Ibidem

¹⁴⁴ GARRETT, 2011, p. 349

¹⁴⁵ FERREIRA, 2003, p. 169-170

¹⁴⁶ Ibidem, p. 170

racional e a religiosidade”.¹⁴⁷ Este vínculo também parece ser percebido por Steven Nadler, quando diz:

While Parts One and Two should be understood primarily in a Cartesian framework [...], Parts Three and Four clearly owe a debt to Spinoza’s study of Hobbes and of ancient Stoic thinkers. The Stoic element is [...] in even greater evidence in Part Five, wherein Spinoza finally provides some instruction as to how to move toward the life of reason. But Part Five also represents Spinoza’s dialogue with another important tradition, medieval Jewish rationalism.¹⁴⁸

Seria possível escapar à entrada nessa seara religiosa e ainda assim entender a Parte V da *Ética*? Mesmo correndo riscos, é isso o que tentamos fazer aqui.

Pascal Sévérac indica que “N’importe quel lecteur novice de l’ouvre majeure de Spinoza [...] ne peut manquer d’éprouver un certain découragement à l’approche du dernier sommet”.¹⁴⁹ Mas não são apenas os leitores iniciantes que têm dificuldade com a Parte V. Mesmo experientes comentadores se veem diante de sérios problemas ao tratar desta parte – ou, mais especificamente, do segundo bloco de proposições –, “Talvez porque ele [o “livro V”] se destina – nomeadamente a partir do escólio da proposição XX – a um público de iniciados, cuja aprendizagem foi já realizada pela meditação e vivência dos conceitos trabalhados nos livros anteriores”.¹⁵⁰ ¹⁵¹ A questão é tão séria que se chega a sugerir que Spinoza tenha, de algum modo, errado na escrita da última frase do escólio da Proposição 20, da Parte V. É isto o que nos informa Don Garrett, numa nota do seu *Teoria Ética de Spinoza*: “Margaret Wilson convincentemente sugere [...] que a linha final resulta de um simples equívoco da parte de Spinoza”¹⁵² – o que não nos parece uma boa chave interpretativa para qualquer texto, mormente para um que levou mais de uma década para ser gestado.

Começamos efetivamente, então, nosso trabalho de apresentação da Parte V da *Ética*.

Pelos sinais dados na Parte IV, vê-se claramente, já pelo título mesmo da última parte, que o objetivo de toda a *Ética* está nela materializado. Trata-se de como atingir a liberdade humana.

¹⁴⁷ Ibidem

¹⁴⁸ NADLER, 2009, p. 248

¹⁴⁹ SÉVÉRAC, Pascal. *Éthique V*. In.: MOREAU, P-F.; RAMOND, C. (dir). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006, p. 153

¹⁵⁰ FERREIRA, 2003, p. 170

¹⁵¹ Vale destacar a posição de exceção de Gilles Deleuze, que diz: “[...] Livro V, que não é de forma alguma o mais difícil, [...]” (DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 135)

¹⁵² GARRETT, 2011, p. 353

O título “A potência do intelecto ou a liberdade humana” indica que Spinoza crê em algum tipo de liberdade possível ao homem. Que esta não seja aquela da Parte I, Definição 7 – “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir” –, é uma questão óbvia. Ainda assim, há críticos que pretendem apontar uma inconsistência no sistema spinozano, quando este afirma a liberdade humana, apelando àquela definição. Se é verdade que o filósofo não redefine “liberdade”, nem explicita que há uma espécie “humana” para o gênero “liberdade”, é possível, no entanto, perceber que todo o movimento da Parte IV, imediatamente anterior, e que desemboca nesta em que estamos, visa tornar realizável um determinado estado humano que corresponde a uma eterna felicidade (*beatitudo*) e que tem, dentre outras, a marca da liberdade. Não é outro o motivo de Spinoza, logo ao início do Prefácio desta Parte V, identificar “*libertas seu beatitudo*”.

Iniciemos com a exposição da estrutura desta “outra parte da *Ética*”.

Logo após um Prefácio bem curto, Spinoza registra dois axiomas, para apresentar, em seguida, quarenta e duas proposições. Atente-se para o fato de não haver definições, talvez porque seja o momento apenas de se utilizar dos conceitos que já estavam fixados antes. Também não possui nenhum “apêndice” após o conjunto de proposições – comparando-se, nisto, apenas à Parte II. Vale ressaltar, ainda, que é a parte com menor extensão total – embora ultrapasse a Parte I em número de proposições.

Os comentadores dividem, sem grandes dificuldades, o texto em duas subpartes. A primeira delas se encerra com o escólio da Proposição 20. A segunda pode corresponder ao restante da Parte V – embora Pascal Sévérac indique: “Deux étapes [...] de 20 propositions chacune; les deux dernières propositions (41-42), nous les conservons pour la conclusion”.¹⁵³ Discordamos. Se não resta a menor dúvida de que a Proposição 42 corresponde a um fechamento do texto, podendo ser tomado formalmente como à parte dele, ou seja, como uma conclusão, o mesmo não nos parece válido para a Proposição 41, que ainda respira fortemente os ares do que está em jogo na segunda subparte da Parte V. Aliás, ela vale mais como uma espécie de ressalva da importância da “piedade” e da “religiosidade” – ou, mais especificamente, a tudo o que se refere à “firmeza” (*animositas*) e à “generosidade” – talvez, como uma espécie de nota ao texto principal. O próprio Sévérac, em outro momento de seu texto, como veremos adiante, diz que a tal “conclusão” envolveria não só as duas últimas proposições da Parte V, mas o bloco das proposições 38 a 42.

¹⁵³SÉVÉRAC, 2006, p. 155

Mas de que tratam estas duas subpartes, se só temos a indicação, pelo título, de um assunto? Pascal Sévérac nos ajuda a responder essa questão, quando diz:

si nous sommes bien attentifs à la lettre du texte spinoziste, nous voilà dans une partie traitant de la voie qui mène à la liberté, c'est-à-dire de la puissance de la raison en général: seule la première étape de cette partie est consacrée à la puissance de la raison *sur les affects*; la seconde étape étant la compréhension de ce qui est le but ultime de ce chemin ardue: à savoir la beatitude ou la liberté [«liberté proprement humaine», conforme indica mais adiante o autor]¹⁵⁴

Da forma e do conteúdo geral, passemos aos detalhes deste último, iniciando pela análise do Prefácio.

Spinoza indica do que trata a “outra parte da *Ética*”: “da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade”.¹⁵⁵ Para tanto, o filósofo diz que tratará “da potência da razão, mostrando qual o seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente”.¹⁵⁶ ¹⁵⁷ Ao contrário do que fez na Parte IV, portanto, Spinoza não apresenta, na Parte V, o “*quid*” do seu tema – aqui, a “liberdade”, lá, a “servidão” – logo ao início da sua discussão. Mas, por uma simples oposição, tomaremos a responsabilidade de o fazer, tornando a análise do texto possivelmente mais clara.

Se Spinoza começa a Parte IV com uma definição formal do que vem a ser o objeto de estudo desta – a “servidão humana” –, valer-nos-emos desta para tentar analogamente definir o conceito de “liberdade humana”, objeto de estudo desta Parte V.

O filósofo abre o Prefácio da Parte IV dizendo “Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear [*in moderandis et coercendis*] os afetos”.¹⁵⁸ Traçando um paralelo, então, poderíamos dizer que chamaremos de liberdade a potência humana para regular e refrear os afetos. Aqui se faz necessário o cuidado de não identificar “potência” e “vontade” – esta última como uma “força” da faculdade da mente de mesmo nome, “Vontade”. Spinoza já registrara, na Parte IV, Axioma 8, que “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P.3), a virtude [*virtus*], enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder [*potestatem*] de

¹⁵⁴Ibidem, p. 154

¹⁵⁵SPINOZA, 2010, p. 365

¹⁵⁶Ibidem

¹⁵⁷ A nosso ver, a tradução ficou um pouco truncada, talvez mesmo por uma dubiedade original, que registra “[...] *quid mentis libertas seu beatitudo sit*”. Aparentemente, o “da mente” se refere à liberdade, e não à beatitude. É assim que W.H.White e Bernard Pautrat traduzem a passagem: “[...] what is freedom of mind or blessedness” (SPINOZA, 2001, p. 227) e “Ce qu’est la liberté de l’Esprit ou beatitude” (SPINOZA, 1999, p. 479), respectivamente

¹⁵⁸SPINOZA, 2010, p. 263

realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio de leis de sua natureza”.¹⁵⁹

Continuando na trilha proposta por Spinoza no Prefácio, vemos sua intenção de mostrar, na Parte V, “sobretudo qual é o grau e a espécie de domínio que ela [a mente ou a razão] tem para refrear [*coercendum*] e regular [*moderandum*] os afetos”.¹⁶⁰ O autor da *Ética* fala em “grau de domínio”, pois dá como certo – e indica já o ter demonstrado anteriormente – que “não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos”.¹⁶¹ Neste ponto do Prefácio, o filósofo aponta o erro dos estoicos: “Os estoicos acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade [*voluntate*] e que podemos dominá-los inteiramente”.¹⁶² Mas Spinoza teria que se explicar um pouco mais, visto que há diferenças entre os diversos “estoicos”¹⁶³ no que concerne a muitos pontos específicos, entre eles, o das paixões. E deveria se explicar ainda mais, em função de que essa primazia da “vontade” sobre a “paixão” não corresponde ao “senso comum filosófico” no que diz respeito aos estoicos, de um modo geral. Usualmente, o que se tem como interpretação “padrão” desta escola helênica é a primazia da “razão” sobre a “paixão”. O exemplo dado pelo filósofo, atribuído aos estoicos, do adestramento de dois cães, um doméstico e outro de caça, que passam a ter comportamentos opostos – o doméstico, caçando, e o de caça, deixando de perseguir presas –, parece o contrário do lema estoico, que é “agir conforme a natureza”.

De qualquer forma, parece que nosso filósofo mira o que vê mal, mas, ao atirar, acerta. Senão vejamos, se Spinoza se engana em atribuir aos estoicos a doutrina de que a vontade pode tudo contra a paixão, é certo que a noção estoica de possibilidade de extirpação completa da paixão existe e que este processo, segundo eles, tem como agente a razão. É a força da compreensão intelectual do erro dos juízos que elimina as paixões, independentemente se estas “nascem *por causa e em consequência de um juízo errôneo*, ou [... se] é possível até mesmo *identificar a paixão com o próprio juízo errôneo*”.¹⁶⁴ Isto porque

¹⁵⁹ Ibidem, p. 269

¹⁶⁰ Ibidem, p. 365

¹⁶¹ Ibidem

¹⁶² Ibidem

¹⁶³ Historicamente, o Estoicismo se divide em três períodos: o antigo, o médio e o imperial. Cada um deles guarda suas peculiaridades e tem uma ênfase diferente. O primeiro é mais sistemático, abraçando com vigor, tanto a física, quanto a lógica e a moral. O segundo, com Panécio e Posidônio, toma um rumo mais eclético, com influências platônicas e peripatéticas. Já o último período é marcadamente moral.

¹⁶⁴ REALE, G. *Estoicismo, Ceticismo e Eclétismo – História da Filosofia Grega e Romana – Volume VI*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 101

“Ambas as teses foram sustentadas no Pórtico: Zenão e muitos dos seus seguidores sustentaram a primeira, Crísipo, a segunda”.¹⁶⁵

Se “para os estoicos, *as paixões, com suas causas e seus efeitos, são a fonte de toda infelicidade* [...] se as paixões constituem a mais grave ameaça à paz e à felicidade, é necessário poder dominá-las inteiramente em todos os casos com a razão”¹⁶⁶, e não pela “vontade”, completariamos.

A confusão de Spinoza parece vir do que se segue à posição atribuída aos estoicos, quando diz que “Não é pequena a predileção de Descartes por essa opinião”.¹⁶⁷ O holandês passa, então, a descrever a doutrina cartesiana da interação corpo-mente através da glândula pineal. Em determinado momento, evoca o Artigo 50, da Parte I, de *As Paixões da Alma*, de Descartes. Lá, o francês explica que “embora cada movimento da glândula [pineal] pareça ter sido unido pela natureza a cada um de nossos pensamentos, desde o início de nossa vida, no entanto, podemos uni-los a outros por hábito”.¹⁶⁸ E o *caput* do Artigo 50 é “Que não existe alma tão fraca que, sendo bem conduzida, não possa adquirir um poder absoluto sobre suas paixões”.¹⁶⁹ Se resta alguma dúvida sobre o “agente” que conduz este processo reforçado pelo hábito ser a “vontade”, Descartes já o havia nomeado, no Artigo 48, quando escreveu: “aqueles em quem naturalmente a vontade pode vencer com mais facilidade as paixões e deter os movimentos do corpo que as acompanham têm indiscutivelmente as almas mais fortes”.¹⁷⁰

Spinoza explica a proposta cartesiana de poder absoluto da vontade sobre as paixões para, logo em seguida, reafirmar o erro desta opinião, segundo sua própria convicção, e admirar-se de ela “ter partido de homem tão ilustre”.¹⁷¹ Lança, então, uma espécie de acusação, contra o francês, que este mesmo usava para censurar os escolásticos – “explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas”¹⁷², ou, como se diria usualmente, explicar o “*obscurus per obscurius*”.

Já ao final do Prefácio da Parte V, o holandês escreve “Por último, omito tudo o que Descartes afirma sobre a vontade e a sua liberdade, pois demonstrarei sobejamente que isso é falso”¹⁷³ e que “nós determinaremos os remédios contra os afetos”.¹⁷⁴

¹⁶⁵ Ibidem

¹⁶⁶ Ibidem, p. 101-102

¹⁶⁷ SPINOZA, 2010, p. 365

¹⁶⁸ DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 64-65

¹⁶⁹ Ibidem, p. 64

¹⁷⁰ Ibidem, p. 63

¹⁷¹ SPINOZA, 2010, p. 367

¹⁷² Ibidem

¹⁷³ Ibidem

¹⁷⁴ Ibidem

Conforme dissemos, o ataque aos estoicos parece ter sido fruto de um entendimento equivocado, por parte de Spinoza, da semelhança da doutrina sobre as paixões dos helênicos e do francês. Resta, porém, o acerto do juízo spinozano quanto ao domínio absoluto sobre as paixões, postulado tanto pelos estoicos quanto por Descartes.

Nesta jornada rumo à liberdade, uma boa orientação parece ser dada por Pascal Sévérac, quando diz:

Bien s'équiper pour se lancer dans l'aventure, c'est donc savoir que la puissance de l'esprit n'est pas dans la volonté libre, mais dans la force affective de l'intellect; et que le combat pour la liberté n'est pas une lutte contre le corps, mais une lutte contre des affects, psychiques tout autant que physiques¹⁷⁵

Munidos deste conselho apresentado por Sévérac, podemos começar nossa jornada pelas proposições. Vamos nos valer, pelo menos no início, de um recurso oferecido pelo próprio Spinoza: um resumo de suas ideias.

Visto que nossa intenção, pelo menos neste momento da Dissertação, é muito mais apresentar a doutrina spinozana contida na Parte V da *Ética* do que os argumentos que a sustentam, consideramos pertinente valer-mos deste recurso. Se as Proposições 1 a 20, desta Parte V, apresentam, como já indicara no Prefácio, o esforço do autor em determinar os *affectuum remedia*, ou seja, os “remédios contra os afetos”, no escólio da Proposição 20, Spinoza escreve: “Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos”.¹⁷⁶ Logo em seguida, vem o tal resumo do qual faláramos, introduzido pela seguinte sentença: “o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste [...]”.¹⁷⁷

Don Garrett trata este sumário pelo nome de “cinco (ou seis) vias para a liberdade”.¹⁷⁸ Em realidade, Spinoza enumera apenas cinco itens; entretanto, Garrett observa ainda uma sexta maneira de a razão ter potência sobre os afetos, que é apresentada ao longo do corpo de proposições e que “está inexplicavelmente ausente desse resumo em 5p20s”.¹⁷⁹ Também Jonathan Bennett, embora utilize uma divisão diferente daquela de Garrett, e, mais ainda, de Spinoza, fala em três “técnicas” somente. A última delas, que Bennett chama de “reflecting on

¹⁷⁵ SÉVÉRAC, 2006, p. 155

¹⁷⁶ SPINOZA, 2010, p. 387

¹⁷⁷ Ibidem

¹⁷⁸ GARRETT, 2011, p. 353, Nota 21

¹⁷⁹ Ibidem, p. 352

determinism”, apresentada por Spinoza na Proposição 6, da Parte V, é “oddly omitted from the list in p10s (*sic*)”.¹⁸⁰

Qualquer que seja o número correto de “remédios” propostos por Spinoza – três, cinco ou seis –, passemos à apresentação dos mesmos, tal qual o filósofo os dispôs. Neste momento, utilizaremos a apresentação ortodoxa, de Charlie Huenemann, no item “A psicoterapia de Espinosa”, de seu livro *Racionalismo*: (1) entenda o seu sentimento; (2) separe causa e efeito; (3) medite sobre isso; (4) relacione sua compreensão com aspectos permanentes do universo; e (5) treine para manter sua compreensão.¹⁸¹

Explicando um pouco melhor esses remédios, poderíamos, seguindo Don Garrett¹⁸², dizer que:

- (1) Na medida em que conseguimos conhecer adequadamente uma paixão, ela cessa de o ser, visto que sua natureza é justamente ser uma ideia confusa;
- (2) O que se separa são os afetos – tidos como efeitos – das causas exteriores que imaginamos originar aqueles afetos, ou seja, que confusamente atribuímos como responsáveis por causarem as paixões¹⁸³;
- (3) Os afetos que são produzidos a partir de um conhecimento adequado das coisas são, em termos de duração, mais persistentes do que aqueles que se originam através de um entendimento confuso ou mutilado. Por isso, estes últimos afetos – oriundos de uma ideia inadequada – tendem a se destruir na presença dos primeiros, referentes a uma ideia adequada;
- (4) A identificação da multiplicidade de causas de um afeto reforça o mesmo. Ao se conhecer efetivamente algo, é possível perceber adequadamente suas propriedades – o conhecimento das “noções comuns”, enquanto segundo gênero de conhecimento – ou sua referência a Deus – ou seja, o conhecimento que parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas, isto é, o terceiro gênero de conhecimento; e
- (5) A ordenação e concatenação dos afetos faz com que a mente compreenda sua própria estrutura, permitindo que gere máximas para um melhor viver. Essas

¹⁸⁰ BENNETT, 1984, p. 337. (No entanto, na verdade, trata-se da lista apresentada no escólio da Proposição 20, e não da Proposição 10, como o texto indica)

¹⁸¹ Cf. HUENEMANN, Charlie. *Racionalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 147-148

¹⁸² Cf. GARRETT, 2011, p. 350-352

¹⁸³ Edwin Curley, em seu *Behind the Geometrical Method*, p. 129-132, faz uma excelente análise deste “remédio”

máximas, associadas, na imaginação, a situações comuns do cotidiano, vêm à mente quando são necessárias, produzindo um comportamento ativo.

O outro remédio, discutido pelos comentadores já apresentados – Garrett e Bennett –, também merece destaque na abordagem de Edwin Curley, quando este trata, em “The Mastery of the Passions”, do controle das paixões.

Esse “remédio”, apesar de ausente da lista-resumo apresentada por Spinoza na Proposição 20, escólio, pode ser entendido quando se retorna ao corpo de proposições anteriores e se observa a Proposição 5. A demonstração desta proposição indica que “O afeto para com uma coisa que imaginamos ser livre é maior que o afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária”.¹⁸⁴ Conclui-se que se nos interessa, diante de um afeto passivo, diminuir seu poder, devemos considerar este afeto como proveniente de algo necessário – e não mais *simpliciter*, ou seja, ignorando “as causas pelas quais ela [a coisa] foi determinada a agir”¹⁸⁵, isto é, como “livre”.

Apresentados os remédios com os quais o “terapeuta” Spinoza pretende nos livrar da doença que é a “servidão passiva”, encerra-se a primeira subparte da Parte V.

A segunda subparte tem início.

Garrett indica, assim, esse marco divisório presente no escólio da Proposição 20: “Spinoza conclui 5p20s de maneira surpreendente”.¹⁸⁶ E “surpreendente” é, talvez, o mínimo que se pode dizer da passagem em questão. Nela, que corresponde já às últimas linhas do supracitado escólio, o filósofo holandês escreve: “Cheguei, assim, ao fim de tudo aquilo que se refere à vida presente. [...] É, pois, agora, o momento de passar àquilo que se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo”.¹⁸⁷

Conforme já indicamos, este trecho é tão desconcertante que a comentadora Margaret Wilson chega a imaginar, como hipótese interpretativa, um erro de registro por parte de Spinoza. Outros comentadores enxergaram uma porta aberta para a teologia, e até para o misticismo, a partir desse fechamento do escólio da Proposição 20. Tentaremos, em nossa apresentação, nos afastar desse tipo de estratégia interpretativa. Nossa opção é por uma abordagem adotada por Don Garrett, em seu *Teoria ética de Spinoza*. No texto em questão, Garrett inicialmente reconhece a complexidade do ponto sob análise, quando diz:

¹⁸⁴ SPINOZA, 2010, p. 375

¹⁸⁵ *Ética*, Parte V, Proposição 5, Demonstração

¹⁸⁶ GARRETT, 2011, p. 353

¹⁸⁷ SPINOZA, 2010, p. 389

A eternidade da mente em Spinoza é um tópico que desafia a categorização fácil. É de uma só vez metafísico (por estar ligado às relações entre a existência e a essência, a duração e o eterno), epistemológico (por estar ligado ao caráter do segundo e, principalmente, do terceiro gênero de conhecimento), teológico (por dizer respeito à relação entre Deus e os seres humanos) e ético (por dizer respeito à beatitude, assim como à atitude apropriada para com a vida e a morte)¹⁸⁸

Nossa chave interpretativa para o que se segue ao final do escólio ora analisado será a seguinte, conforme Garrett a apresenta:

há em Deus uma ideia que “exprime” a essência [...] do corpo humano. Essa ideia, por exprimir a essência do corpo humano, pertence à essência [...] da mente humana. Ela consiste inteiramente em um conhecimento adequado que, como conhecimento adequado, é eterno em Deus; e, ao adquirir conhecimento adequado, um ser humano está sempre adquirindo conhecimento que exprime a essência do corpo humano exatamente dessa maneira. Assim, conforme se ganha uma maior parcela de conhecimento adequado, a mente se torna algo “cuja maior parte é eterna” (5p39)¹⁸⁹

Portanto, ao se tornar mais livre e mais ativo, o homem passa a conhecer mais efetivamente, o que, em última análise, é o mesmo que dizer que sua mente possui, proporcionalmente, mais ideias adequadas. Estas, estando também na mente de Deus, são eternas. De onde se conclui que esta mente que conhece mais adequadamente o mundo possui uma maior parte eterna, isto, ainda sendo ideia de um corpo.

Garrett reforça esta nossa perspectiva, desfazendo o possível imbróglio místico, quando diz:

Não se trata de alcançar a existência pessoal continuada após a morte biológica. A persistência pessoal ou individual não é possível [...]. Ao invés disso, uma pessoa traz para o escopo de sua mente o conhecimento adequado que sempre foi e sempre será eterno em Deus, e, assim, alcança para si a *perspectiva* do eterno enquanto estiver viva¹⁹⁰

Elucidado o possível “mistério” envolvendo o fim do escólio da Proposição 20, da Parte V, façamos uma breve apresentação do que a ele se segue. Para tanto, seguiremos a exposição de Pascal Sévérac, que nos parece uma das mais “sóbrias”, no que diz respeito ao segundo momento da Parte V.

Em sua análise da quinta parte da *Ética*, Sévérac tinha chamado a primeira subparte de “La puissance de la raison sur les affects (propositions 1 à 20)”, e se refere a esta segunda

¹⁸⁸ GARRETT, 2011, p. 354

¹⁸⁹ Ibidem

¹⁹⁰ Ibidem

como “La liberté humaine (propositions 21 à 42)”. Em uma nota que vale a pena ser citada, Sévérac explica algo interessante sobre esta quinta parte, em vista de seu título “A potência do intelecto ou a liberdade humana”. Escreve ele:

Spinoza use du terme «raison» lorsqu’il étudie la puissance de notre entendement en rapport avec notre imagination, et en lutte contre nos affects (que la raison soit dépassée par eux – partie IV – ou qu’elle prenne le dessus sur eux – première moitié de la partie V). Mais ce terme de «raison» disparaît dans le seconde moitié d’*Ethique* V, lorsque s’évanouit toute référence à notre imaginaire et au combat contre les passions: seul demeure l’entendement, ou «intellect»¹⁹¹

Da mesma forma que a Parte V, como um todo, esta segunda subparte também é dividida em dois momentos. O primeiro é consagrado ao terceiro gênero de conhecimento – Proposições 24 a 31 – e o segundo, ao afeto nascido dele – Proposições 32 a 37. Estes dois momentos são seguidos por uma espécie de conclusão de toda a Parte V, apresentada entre as Proposições 38 e 42.

O primeiro momento – Proposições 24 a 31 – da segunda metade da Parte V retoma algo já delineado na Parte II, quando Spinoza expôs sua epistemologia: o terceiro gênero de conhecimento, isto é, a *scientia intuitiva*. Se nas partes precedentes já havíamos atentado para a excelência de conhecer as coisas *sub specie aeternitatis*, agora é sobre a própria mente que se deseja lançar um olhar com esta perspectiva de eternidade. Assim é que a Proposição 23 informa que “A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno”.¹⁹² Embora essa parte eterna da mente seja objeto, nas proposições subsequentes, de diversas explicações de Spinoza – a maior parte delas considerada problemática –, a chave da questão parece já estar, pelo menos em alguma medida, apresentada até o fim desta Proposição 23.

Na demonstração da proposição em questão, Spinoza diz que “nós não atribuímos à mente nenhuma duração senão enquanto dura o corpo”.¹⁹³ Portanto, só se pode falar em duração da mente enquanto dura o corpo. No entanto, na Proposição 22, Spinoza abre uma porta para algo, no corpo, que ultrapassa a duração, ou seja, a relação com o tempo. Este “algo” é o conceito, em Deus, da essência de um determinado corpo. A Proposição 22 indica que: “Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou

¹⁹¹ SÉVÉRAC, 2006, p. 163, Nota 1

¹⁹² SPINOZA, 2010, p. 391

¹⁹³ Ibidem

daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade”.¹⁹⁴ Ora, se o conhecimento do terceiro gênero diz respeito somente a ideias adequadas, aparentemente é lícito admitir que a mente finita “compartilha” com Deus a ideia da essência do corpo da qual ela mesma é ideia. Desta feita, sendo eterna, em Deus, a ideia da essência do seu corpo, também assim o é na própria mente. E, se assim o é, então há algo na mente, que diz respeito a ela mesma, em função do chamado “paralelismo”, que também é eterno.

Um cuidado que deve ser observado aqui é o de não tomar simplesmente “eternidade” como “infinitude temporal” ou “duração infinita”. Só há que se falar em “tempo” no que respeita à duração. O próprio Spinoza nos adverte sobre isso na Proposição 23, escólio, ao dizer que “a eternidade não pode ser definida pelo tempo, nem ter, com este, qualquer relação”.¹⁹⁵

Vale a pena recordar uma informação que, na Parte II, usualmente é encarada com estranheza, mas que, apesar disso, é ultrapassada de modo relativamente acelerado, basicamente por parecer não fazer parte da discussão principal daquela parte. Esta informação se encontra na Proposição 8: “As ideias das coisas não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem ser compreendidas na ideia infinita de Deus”.¹⁹⁶ Voltando à Proposição 23, da Parte V, mais especificamente ao seu escólio, Spinoza nos explica que “sentimos e experimentamos que somos eternos” não porque haja no corpo algum “vestígio” – o que impressionaria também a contraparte-pensamento do corpo, isto é, a mente –, mas tão somente porque “a mente não sente menos aquelas coisas que ela concebe pela compreensão do que as que ela tem na memória”.¹⁹⁷ Logo, a eternidade que “sentimos” não precisa ser fruto de uma experiência no tempo, ou seja, de “duração eterna”. Esta eternidade que sentimos advém da exata compreensão das coisas – portanto, de ideias adequadas sobre o modo finito que somos. Aliás, Spinoza é muito feliz ao indicar a relação entre “sentir” através de uma “sensação física” e de uma “compreensão”, esta “mental”, quando afirma, numa frase famosa do mesmo escólio, que “os olhos da mente, com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações”.¹⁹⁸

Afastando ainda mais a ideia de que a eternidade da mente só se pode dar numa espécie de duração temporal continuada, já após o perecimento do corpo, vemos Spinoza indicar, na Proposição 29: “Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade

¹⁹⁴ Ibidem

¹⁹⁵ Ibidem

¹⁹⁶ Ibidem, p. 89

¹⁹⁷ Ibidem, p. 391

¹⁹⁸ Ibidem, p. 391 e 393

não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade”.¹⁹⁹

A Proposição 30 reforça o vínculo que existe entre a eternidade da mente e a perspectiva da eternidade do corpo e expõe que ambos têm a ver com o conhecimento de Deus – o que implica necessariamente o saber-se existente em Deus, e, por isto mesmo, reconhecer a própria eternidade. É assim que a Proposição 30 entrelaça essas ideias: “A nossa mente, à medida que concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus”.²⁰⁰

A Proposição 31, que fecha este primeiro momento da segunda metade da Parte V, conecta o conhecimento do terceiro gênero – objeto principal de estudo deste momento, como já indicamos – com a eternidade da alma – eternidade esta que é o próprio fundamento da existência da segunda divisão desta última parte da *Ética* – quando indica que “O terceiro gênero de conhecimento tem a mente, à medida que a própria mente é eterna, como sua causa formal [ou adequada, conforme Spinoza identifica na demonstração]”.²⁰¹ A discussão sobre uma pós-vida não corpórea, em que somente a alma “sobrevive”, poderia parecer ficar mais aquecida ao se ler, no meio da demonstração da mesma proposição, que “à medida que é eterna, a mente é capaz de conhecer [...] as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”.²⁰² Digo que a discussão “parece” ficar aquecida, e não que ela efetivamente fica, porque o escólio nos salva do engano de entender a passagem acima citada, equivocadamente, da seguinte forma: ao morrermos fisicamente – talvez até, felizmente nos livrando desta fonte de erros, que é o corpo –, a mente eterna está livre para conhecer a Deus e, a partir daí, às coisas em geral, através do terceiro gênero de conhecimento – aquele que é o modo perfeito de conhecer. Acompanhando Spinoza – que procura esclarecer alguns pontos específicos fora da “*ordine geometrico*”, nos escólios – e lembrando o que já lemos sobre os gêneros de conhecimento, percebemos que o filósofo não nos vedou, de modo algum, este tipo de saber. Na Parte II, onde se apresenta a epistemologia spinozana, o exemplo dado para os gêneros de conhecimento é bem prático e pertence ao nosso cotidiano, que é aquele da determinação do quarto número de uma proporção. Agora, nesta quinta parte, na Proposição 31, escólio, o holandês trata da gradação de acesso à *scientia intuitiva*, que se dá, como já o

¹⁹⁹ Ibidem, p. 395

²⁰⁰ Ibidem

²⁰¹ Ibidem

²⁰² Ibidem, p. 397

dissemos, ainda na duração, através de um aumento das ideias adequadas produzidas, quando escreve: “quanto mais cada um se torne forte nesse gênero de conhecimento [...]”.²⁰³

Apesar de, na divisão esquemática de Pascal Sévérac, o segundo momento da segunda metade da Parte V só ter início na Proposição 32, pensamos que este escólio que apresentamos logo acima já poderia ser tomado como uma porta de acesso formal à questão do “afeto nascido do terceiro gênero de conhecimento” – objeto deste segundo momento, de acordo com a concepção de Sévérac. Dizemos isto porque a sequência imediata da citação anterior remete ao afeto sob análise.

Repitamos, completando, então, a citação:

quanto mais cada um se torna forte nesse gênero de conhecimento [o terceiro], tanto mais está consciente de si próprio e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz [*perfectior et beatior*]; o que se verá ainda mais claramente nas proposições seguintes.²⁰⁴

Em princípio, ressaltamos nosso ponto de vista de que a porta já se abriu para a questão do afeto ligado ao conhecimento de terceiro gênero e que Spinoza indica que, daí em diante, apresentará apenas o assunto “ainda mais claramente”. Contudo, concordamos com Pascal Sévérac sobre o fato de que a apresentação formal do assunto tem início nas proposições que se seguem ao supracitado escólio.

Vale outra ressalva: a “felicidade” a que Spinoza se refere neste ponto não é simples *laetitia*, mas a mais “completa” – e salvífica – *beatitudo*.

A Proposição 32 indica que “Nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria²⁰⁵ que vem, certamente, acompanhada da ideia de Deus como sua causa”.²⁰⁶ A ideia de Deus vinculada ao terceiro gênero de conhecimento não é mais inadequada – pela própria caracterização do terceiro gênero de conhecimento como só produzindo ideias adequadas –, não é mais confusa e imaginativa. Ora, já sabemos, desde a Parte III (cf. Proposição 13, escólio), que “O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior”.²⁰⁷ Se identificamos que, ao terceiro gênero de conhecimento, acompanha uma ideia adequada de Deus, e que sentimos alegria, segue-se naturalmente que amamos Deus. Note-se, porém, que este não é

²⁰³ Ibidem

²⁰⁴ Ibidem

²⁰⁵ O equivalente à palavra “alegria” não consta originalmente no latim da Proposição 32. Aparentemente, a “ideia de Deus” se segue do “deleite” fruído. É verdade, no entanto, que a palavra aparece na demonstração, porém, apenas para explicar “*acquiescentia*” como “*laetitia*”.

²⁰⁶ SPINOZA, 2010, p. 399

²⁰⁷ Ibidem, p. 181

um amor passivo e imaginativo; é um amor ativo e intelectual, por isso Spinoza o chama de “*Amor Dei intellectualis*”, que traduzimos usualmente por “Amor intelectual de Deus”, com o cuidado de evitar a equívocidade da preposição “de”, visto que, em princípio, se trata do nosso amor por Deus, e não do dele por nós.

Aqui, vale mais uma observação interessante de Pascal Sévérac, quando este explica o que Spinoza trata um pouco mais à frente e que diz respeito ao amor do próprio Deus, por si e pelos próprios homens, mais especificamente na Proposição 36. O comentador diz: «Le génitif objectif de l’amour intellectuel *de* Dieu se comprend à partir de son génitif subjectif: nous aimons Dieu car Dieu, en s’aimant lui-même, nous aime, puisque nous sommes une partie de son essence et donc de son amour ».²⁰⁸

O escólio da Proposição 36 identifica alguns termos importantes no que diz respeito a esta questão do papel central do *Amor Dei intellectualis* no último momento da Parte V, quando diz: “Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa *salvação*, *beatitude* ou *liberdade*: no amor constante e eterno para com Deus” (grifo nosso).²⁰⁹ Fica comprovado que todo o projeto spinozano de perfeição humana encontra seu termo quando o indivíduo ama Deus ou a Natureza intelectualmente, isto é, quando compreende a totalidade, o Todo – ou, a realidade como um todo –, o que inclui ele mesmo, através do terceiro gênero de conhecimento.

Já ao final da parte mais complexa da *Ética* – a despeito da opinião contrária de Gilles Deleuze, que já registramos –, Spinoza retoma a importância do corpo, na Proposição 39, ao indicar que: “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna”.²¹⁰ Quando parte para a demonstração de tal proposição, o filósofo evoca a Proposição 38, da Parte IV, a qual parece iluminar mais um pouco a questão da parte eterna da mente, quando unida à Proposição 40, da Parte V. A acima citada proposição da quarta parte indica que “É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou o que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores”.²¹¹ Ou seja, trata do aperfeiçoamento do corpo, mas não porque este se aproxima de um *telos* preestabelecido, e sim porque ele aumenta sua capacidade de entrar em relação com o mundo. Esta maior perfeição do corpo não poderia deixar de ter uma “contraparte” mental, por conta do assim chamado “paralelismo”. É justamente isso o que a demonstração da Proposição 38, da Parte IV, apresenta, quando diz: “Quanto mais o corpo se torna capaz disso [de afetar e ser afetado

²⁰⁸ SÉVÉRAC, 2006, p. 167

²⁰⁹ SPINOZA, 2010, p. 401

²¹⁰ Ibidem, p. 405

²¹¹ Ibidem, p. 311

de muitas maneiras], tanto mais a mente se torna capaz de perceber”.²¹² Desta feita, a perfeição do indivíduo *in totum* corresponde às perfeições do corpo e da mente – e de mais quantos modos finitos nele tenham correspondência com os atributos infinitos da Substância infinita.

A Proposição 40 fecha o último momento da Parte V, indicando que “Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita”²¹³ –, numa espécie de interessante “Círculo Virtuoso”. Pelo apresentado precedentemente, esta perfeição e capacidade ativa dá-se concomitantemente no corpo e na mente. Todavia, Spinoza, agora no corolário e no escólio da supracitada proposição, volta a fazer referência exclusivamente à mente. No corolário, ele diz:

a parte eterna da mente (pelas prop. 23 e 29) é o intelecto, por meio do qual, exclusivamente, dizemos que agimos (pela prop. 3 da P. 3). Em troca, aquela parte que demonstramos perecer é a própria imaginação (pela prop. 21), por meio da qual, exclusivamente, dizemos que padecemos²¹⁴

E, no escólio, dá por encerrada a apresentação doutrinária da questão da eternidade da mente, ao dizer: “Foi isso que me propus demonstrar sobre a mente, enquanto considerada sem relação com a existência do corpo”.²¹⁵ ²¹⁶

Antes de passar às Proposições 41 e 42, que, conforme diz Pascal Sévérac, “constituent un moment à part: celui d’une conclusion rétrospective sur tout la partie V”²¹⁷, é interessante registrar uma curiosidade, principalmente em relação à Proposição 40, corolário, desta derradeira parte, no que afirma Spinoza sobre apoiar-se nas Proposições 23 e 29 para asserir que “a parte eterna da mente é o intelecto”. A Proposição 23 não identifica, em momento algum, a “parte eterna da mente” com o “intelecto”. Já a Proposição 29 fala, no máximo, que “é da natureza da razão conceber as coisas sob a perspectiva da eternidade”.²¹⁸ Contudo, quando cita a Proposição 21 para tratar de “aquela parte que demonstramos perecer”²¹⁹ e a identifica à “imaginação”, procede corretamente o filósofo, visto que a

²¹² Ibidem, p. 313

²¹³ Ibidem, p. 407

²¹⁴ Ibidem

²¹⁵ Ibidem

²¹⁶ Os estudos spinozanos sobre a questão da eternidade da mente podem ganhar em muito com a leitura do *Peri Psyché*, o *De Anima*, de Aristóteles, como o faz Harry Austryn Wolfson, em seu *The Philosophy of Spinoza – Unfolding the latent processes of his reasoning*, Volume II, Capítulo XIV

²¹⁷ SÉVÉRAC, 2006, p. 164

²¹⁸ SPINOZA, 2010, p. 395

²¹⁹ Ibidem, p. 407

proposição em questão indica claramente que “A mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo”.²²⁰

Parece-nos que a epistemologia spinozana volta à cena para opor ideias adequadas – passíveis de serem produzidas apenas pela razão ou intelecto (igualdade que se depreende da evocação da Proposição 29, empreendida pelo próprio Spinoza, para falar de “intelecto”, quando aquela só trata da “razão”), enquanto instrumentos do segundo e terceiro gêneros de conhecimento –, constitutivas da parte eterna da mente, e as ideias inadequadas – confusas e imaginativas –, produtos do primeiro gênero de conhecimento.

Sobre as duas últimas proposições, então, Sévérac diz:

Ce qui nous donne la force de combattre nos affects, c'est la puissance même de notre partie éternelle. Si nous parvenons à jouir d'elle, nous sommes sauvés (*Éthique* V, prop. 42), si nous n'y parvenons pas, encore nous reste-t-il la puissance de la raison sur les affects, la «fortitude», par laquelle nous combattons pour notre salut (*Éthique* V, prop. 41)²²¹

Concordamos parcialmente com Sévérac. Sim, as duas últimas proposições compõem um momento à parte. Concedemos também que, em certa medida, há uma retrospectiva de pontos de toda a Parte V. Contudo, parece-nos que não se trata exatamente de uma “conclusão” da Parte V. Pensamos que estes dois últimos pequenos discursos compõem, na verdade, uma exortação de Spinoza à vida ética, mormente para aqueles que ainda não conseguiram apreender a doutrina da eternidade da mente. Assim é que, na Proposição 41, Spinoza se dirige àqueles que, ainda a esta altura do livro, pudessem ignorar a eternidade da mente, para conclamá-los a considerar primordiais “tudo o que está referido à firmeza e à generosidade [*animositatem et generositatem*], tal como demonstramos na Parte 4”.²²² A Proposição 42 também acaba parecendo dirigida a alguém com “a convicção comum do vulgo”²²³, a que Spinoza se refere no escólio da proposição anterior – isto, permitindo-me um certo carregar nas tintas, visto que não serão estes os que esperarão encontrar no livro do filósofo holandês um caminho de vida, e ele bem sabe disso –; afinal, a esta altura, só como argumento retórico serviria o filósofo explicar que “não a desfrutamos [da beatitude] porque refreamos os apetites lúbricos”.²²⁴ Isto porque, na Proposição 36, escólio, desta Parte V, Spinoza indicara – conforme já mencionamos – que a beatitude consistia no *Amor Dei*

²²⁰ Ibidem, p. 389

²²¹ SÉVÉREC, 2006, p. 169

²²² SPINOZA, 2010, p. 407

²²³ *Ética*, Parte V, Proposição 41, escólio

²²⁴ SPINOZA, 2010, p. 409

intellectualis e que este seria fruto de um maior aperfeiçoamento – inclusive da mente, compreendendo adequadamente a si e a Deus –, não havendo motivos para crer que a coerção sobre as “*libidines*” – que Tomaz Tadeu traduziu por “apetites lúbricos” – é que fosse nos trazer esta felicidade suprema.

Por fim, essa exortação à vida ética nos parece confirmada quando Spinoza escreve a última frase da *Ética*: “Tudo o que é precioso é tão difícil como raro”.²²⁵

²²⁵ *Ibidem*, p. 411

2 A ÉTICA DE SPINOZA

Concluimos a apresentação da *Ética*, de Spinoza, na parte anterior. Como pôde ser visto, não se tratou de uma exposição “neutra”, meramente formal, mas de uma crítica a algumas das passagens, com apoio material de alguns comentadores reconhecidamente importantes no mundo spinozano. Nesta segunda parte, conforme nossa proposta inicial, abordamos a ética produzida pelo filósofo holandês.

Na Introdução deste nosso trabalho, identificamos a existência de um sem número de modos de se pensar em “ética”, seja no próprio sentido desta, seja nos valores tidos como fundamentais para conceituá-la. Dentro deste “universo de éticas”, propusemo-nos o estudo daquela surgida da reflexão e da pena de Spinoza. Para realizar tal empreitada, partiremos da fala de Cipião, em *Da República*, de Marco Túlio Cícero (106 – 43 a.C.), quando incitado a abordar a questão da República. Diz Cipião:

Começarei a discussão observando uma regra necessária em toda disputa, se se quer afastar o erro, que é ficar de acordo quanto à denominação do assunto discutido e explicar claramente o que significa. [...] Assim, posto que nossa indagação há de versar sobre a República, vejamos primeiramente o que é aquilo que procuramos.²²⁶

Estabelecendo uma analogia com o discurso de Cipião, diríamos “posto que nossa indagação há de versar sobre a ética de Spinoza, vejamos primeiramente o que é aquilo que procuramos”. A busca por “o que é algo” marca o princípio, como sabemos, de qualquer discussão filosófica. Nosso início natural, portanto, pareceria ser pesquisar o conceito de “ética na *Ética*”, para daí prosseguir nosso estudo. Entretanto, não é isso o que faremos.

²²⁶ CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Brasília: Kiron, 2011, p. 35

2.1 A GÊNESE

Numa espécie de recuo ao que propusemos originalmente – estudar a filosofia moral spinozana a partir de sua obra central, a *Ética* –, vamos nos permitir indagar, junto com Lee C. Rice, em seu artigo *Spinoza's Ethical Project: Onde está a ética de Spinoza?*²²⁷

Se a resposta à pergunta posta parece óbvia, correspondendo ao texto que é o nosso principal objeto de estudo, pode ser interessante, a fim mesmo de responder à questão mais fundamental – “O que é a ética spinozana?” –, pensar o projeto ético de Spinoza como um todo. Assim procedendo, ainda que sejamos obrigados a reconhecer que a forma mais bem acabada desse projeto esteja materializada na *Ética*, vislumbramos o brilho da intuição spinozana fundamental de sua concepção de ética em outros trabalhos, o que pode nos dar uma ideia mais pura do impulso primevo que o motivou durante toda sua produção filosófica. Partamos dos escritos primeiros de Spinoza, tentando identificar neles a intuição fundamental que viria a ganhar rigor formal definitivo na *Ética*.

Embora o primeiro – e único – escrito autógrafo de Spinoza publicado tenha sido o *Princípios da Filosofia Cartesiana*, com seu anexo, *Pensamentos Metafísicos*, em 1663, e o segundo texto atribuído ao filósofo holandês, o *Tratado Teológico-Político*, só apareça para o público em 1670, entre ambos há, além da produção da própria *Ética*, a de escritos como o *Tratado da Reforma do Entendimento* e o *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*.

Ao vasculharmos a primeira obra citada, *Princípios da Filosofia Cartesiana*, verificamos que seu objetivo declarado é expor o pensamento cartesiano, demonstrando-o segundo o “método geométrico”, ou seja, “aquele em que las conclusiones se demuestran a partir de definiciones, postulados y axiomas”²²⁸, conforme a definição apresentada por Lodewijk Meyer (1629-1681), no Prefácio da obra, apesar de que a essa conclusão também se chegue pelo simples conhecimento do título completo original da obra, *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae*. Tal empreitada fora sugerida por Marin Mersenne (1588-1648) ao próprio Descartes, quando este submeteu à crítica “especializada” suas *Meditações Metafísicas* (1641). Numa tentativa de atender ao anseio do padre Mersenne, Descartes apresentou, ao final das suas *Respostas às segundas objeções*, as *Rationes* – “Razões que provam a existência de Deus e a distinção que há entre o

²²⁷ Cf. RICE, Lee C. *Spinoza's Ethical Project*. In.: *AGORA* (2002), Vol. 21, nº 1: 77-92

²²⁸ SPINOZA. *Princípios de filosofia de Descartes*. Madrid: Alianza, 2006, p. 133

espírito e o corpo humano, dispostas de uma forma geométrica”.²²⁹ Todavia, estava longe de fazer uma exposição tão completa e precisa quanto a desejada pelo teólogo francês.

Spinoza toma, então, a tarefa para si – não gratuitamente, mas sim por conta de um pedido do seu círculo de amigos, cartesianos heterodoxos, em sua maioria, a partir das “aulas”, ainda que informais, ministradas ao jovem Johannes Casearius (c. 1642 – 1677), aluno da Faculdade de Teologia de Leiden, que “residía, en febrero de 1663, en la misma pensión que el filósofo”.²³⁰ Visto que sobre a metafísica cartesiana pesava uma proibição oficial desde 1656 e que deveria interessar mais a um estudante de Teologia a dos escolásticos, Spinoza dita a Casearius os *Pensamentos Metafísicos*, “un compendio [...] de los principales temas debatidos, es decir, de ‘las cuestiones más difíciles’ de la metafísica escolástica”.²³¹ Contudo, como a física de Descartes, isto é, sua filosofia natural, era mais elaborada que a da Escolástica, Spinoza também a expõe a seu eventual aluno – o que corresponde ao *Princípios da Filosofia*, Parte II, de René Descartes. Se, como explicação a um aluno privado, a exposição da física cartesiana seguida da metafísica escolástica servia bem, para um grupo desconhecedor da metafísica cartesiana, seria mais conveniente apresentá-la. É isto que o filósofo holandês faz. A obra completa para publicação é apresentada, desta forma, com as demonstrações, de acordo com o “método geométrico”, das Partes I e II, seguindo-se os *Pensamentos Metafísicos*.

Traçamos esse breve circuito apenas para mostrar que, tratando os princípios do conhecimento humano – *Princípios da Filosofia*, Parte I, de René Descartes, onde aparece a questão da dúvida, do *cogito*, de Deus, do dualismo corpo-mente, das faculdades da mente e dos seus modos, da liberdade humana e das regras do filosofar –, Spinoza passa ao largo da problemática concernente à Filosofia Moral de fato. É certo, porém, que colhe material para fazê-lo, quando apresenta itens como a liberdade, os afetos e apetites do homem.

Se não é nos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, nem nos *Pensamentos Metafísicos*, que encontramos germinar o pensamento ético spinozano, passemos à análise do *Tratado da Reforma do Entendimento* e do *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*.

Ao *Tractatus De Intellectus Emendatione (TIE)*, sempre se faz a referência de ser incompleto ou, ainda melhor, inacabado. Embora não seja o único escrito spinozano não

²²⁹ Cf. GUINSBURB, J; ROMANO, R; CUNHA, N. *Descartes – Obras Escolhidas*. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 238-247

²³⁰ DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción general. In.: SPINOZA. *Tratado de la reforma del entendimiento; Principios de la filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2006, p. 42

²³¹ *Ibidem*, p. 51

terminado – os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e o *Tratado Político* também compartilham esta incompletude –, uma certa peculiaridade marca esse inacabamento.

Se a última parte²³² da obra destinada a explicar a doutrina de Descartes, logo após a prova da Proposição 2, tem seu fim abreviado e não é retomada, aparentemente o motivo disto é que seu propósito principal fora alcançado – explicar a física cartesiana e a metafísica escolástica, comparada àquela de Descartes também, primeiramente a um estudante de Teologia com certos interesses científicos e, depois, para fazer uma divulgação da competência spinozana em lidar com tais assuntos, bem como seu domínio do método geométrico de o fazer. Já o *Tratado Político* permaneceu inconcluso por motivo da morte do filósofo holandês, que se dedicou ao escrito até os seus últimos dias de vida.

A peculiaridade do inacabamento do *De Intellectus Emendatione*, portanto, consiste no fato de que, mesmo havendo tempo e possibilidade de o fazer e de não estar seu objetivo alcançado, Spinoza abandonou propositalmente sua redação. O porquê desse abandono é muito discutido pelos especialistas. Aliás, quase tudo é passível de discussão nesse tratado – desde sua intenção, passando pela data da redação, chegando ao local exato de sua inserção no *corpus* spinozano. Visto que o tratado em si não é o objeto central de nossa discussão, vamos apenas tangenciar algumas disputas atinentes a ele.

Inicialmente, há que perguntar se um tratado que propõe um método de reforma do intelecto tem realmente algo a ver com filosofia moral. Poder-se-ia imaginar que algo como um *Tractatus De Voluntas Emendatione* pudesse satisfazer melhor ao propósito de melhorar a natureza humana, a ponto de aperfeiçoar a vida em comunidade, talvez atuando sobre a limitação dos desejos egoístas do homem. Ao ler o texto, acabaremos por entender que a sugestão de Spinoza, manifesta no *De Intellectus Emendatione*, é pertinente e atende bem ao propósito “ético” do autor. Por enquanto, fiquemos com a garantia de Herman De Dijn, que escreve: “his [de Spinoza] philosophy is peculiar [dentro do século XVII] in that the ethical aim is central. This is clear from some of the titles of his works: *Short Treatise on God, Man and His Well-Being* and *Ethics*. As we will see, his *Treatise on the Emendation of the Intellect* is also ‘ethical’ through an through”.²³³

²³² “Última parte” em relação ao que existe efetivamente. Tudo indica, porém, que Spinoza reproduziria a estrutura utilizada por René Descartes no seu escrito original, de 1644. Desta feita, a Parte III seria a penúltima, contendo uma explicação da natureza do Universo, baseada no que fora exposto nas Partes I e II, e a Parte IV, a última, apresentando as origens da Terra e vários fenômenos terrestres (cf. COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 14)

²³³ DE DIJN, Herman. *Spinoza: the way to wisdom*. West Lafayette: Purdue University Press, 2000, p. 9

Apegados provisoriamente a esta opinião, continuemos avaliando “externamente” o *TIE*.

Em resposta a uma carta de Henry Oldenburg, que escreveu ao holandês em novembro de 1661, Spinoza produz a atualmente conhecida Carta 6, que não é datada, mas que se supõe estar situada antes de março-abril de 1662.²³⁴ Spinoza dá início à epístola com uma longa análise crítica do livro de Robert Boyle sobre o nitro – conforme solicitação de Oldenburg, na Carta 5, de novembro de 1661 –, apresentando, inclusive, experimentos para comprovar suas opiniões. Somente no último parágrafo, o filósofo se põe a responder uma questão referente à sua doutrina, feita pelo correspondente inglês. Escreve, então:

With regard to your new question, namely, how things began to be and by what bond they depend on the first cause, I have written a whole booklet [*opusculum*] on this subject and also on the Improvement of the Understanding, and I have been engaged on copying it out and improving it.²³⁵

Curiosamente, a opção de tradução inglesa “improving”, do original latino “*emendatio*”, compartilha do mesmo problema que “Improvement of the Understanding” como transposição para o Inglês do título *De Intellectus Emendatione*. Isto porque a *Emendatione* admitiria formas, em Português, como: “reforma”, “correção”, “melhora”, “aperfeiçoamento”, “purificação” e outras. Neste sentido, o “copying it out and improving it”, que Wolf atribui a Spinoza, se transforma em “je suis occupé à l’écriture e à lecorriger”²³⁶, na tradução francesa de Charles Appuhn – acompanhada por Atilano Domínguez: “en cuya redacción (*descriptio*) y corrección me ocupo ahora”.²³⁷

Apesar de certa sutileza na diferenciação das diversas opções de tradução, o que todas parecem ter em comum é o fato de modificarem algo dado, pronto. Deste modo, espanta o inacabamento do tratado, diante da afirmação do próprio Spinoza de estar “à le corriger” naquele momento (“ahora”). Acalorados debates entre especialistas tentam dar conta, também, deste ponto. Alguns sugerem até que, apesar da coincidência da expressão “improvement of the understanding” – ou “reforma del entendimiento”, ou ainda “purification de l’entendement” –, o que Spinoza escreve na Carta 6 não tem a ver com aquilo que hoje conhecemos como o *Tractatus De Intellectus Emendatione*. Apesar de poder soar inicialmente

²³⁴ Cf. DOMÍNGUEZ, 2006, p. 15. Apesar de A. Wolf sugerir, mais assertivamente, “April 1662” como datação provável.

²³⁵ SPINOZA. *The Correspondence of Spinoza*. Translated by Alan Wolf. New York: The Dial Press, 1927, p.98

²³⁶ SPINOZA. *Ouvres IV: Traité Politique. Lettres*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 2003, p. 143

²³⁷ DOMÍNGUEZ, 2006, p. 143

estranha, esta hipótese possui elementos textuais – constantes da própria epístola citada – que parecem confirmá-la. Isto porque, se voltarmos ao trecho já citado da Carta 6, perceberemos que o tal “opúsculo” que teria sido escrito por Spinoza trataria não só da “reforma do entendimento” – “[...] and *also* on the Improvement of the Understanding” (Grifo nosso) –, mas principalmente daquilo a que se refere a “nova pergunta” de Oldenburg – “[...] namely, how things began and by what Bond they depend on the first cause”. Além disto, o filósofo holandês escreve, na mesma carta: “I am naturally afraid lest the theologians of our time take offence”²³⁸ e, após indicar que esperava o conselho de Oldenburg sobre uma possível publicação, indica-lhe o conteúdo da obra, dizendo:

in order that you may know what is contained in this work of mine that might be some small cause of offence to the preachers, I say that many attributes which they and all others at least who are known to me attribute to God, I regard as things created; and on the other hand, things which they, on account of their prejudices, regard as created, I contend to be attributes of God, and as misunderstood by them; and also that I could not separate God from Nature as all of whom I have any knowledge have done.^{239 240}

Indicando a possibilidade da aparente referência ao *Tractatus De Intellectus Emendatione* não passar de uma coincidência, registra Atilano Domínguez:

Pues no parece que este escrito [o *TIE*, como o conhecemos hoje] tenga por objecto los atributos de Dios ni tampoco la unión entre Dios y la Naturaleza, o sea, la conexión de las cosas con la causa primera. O al menos no parece que lo diga de forma que pudiera suscitar en su autor el temor a los predicadores y teólogos²⁴¹

Feitas essas considerações iniciais, passemos efetivamente ao conteúdo do *TIE*, buscando nele o que pode haver de ético.

A tarefa proposta não se torna tão complexa, se lembrarmos de um texto clássico desta área da Filosofia, a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. Logo em seu início, o texto do Estagirita busca investigar os fins da ação humana, encontrando como resposta os “bens” e identificando, entre eles, um “bem supremo”, que é a felicidade. Já o texto spinozano, embora seus título e subtítulo pareçam apontar para um tratado de Epistemologia – *Tratado da Reforma do Intelecto – E do caminho pelo qual ele se dirige, de modo ótimo, ao verdadeiro*

²³⁸ SPINOZA, 1927, p. 98

²³⁹ *Ibidem*, p. 98-99

²⁴⁰ Interessante perceber como, pelo menos seminalmente, a carta já contém o eterno lema spinozano, tornado famoso com a *Ética*: “*Deus sive Natura*”

²⁴¹ DOMÍNGUEZ, 2006, p.14

conhecimento das coisas –, se mostra de um modo diferente logo que se lê o parágrafo de abertura, quando Spinoza diz “decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro [...]; algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade”.²⁴² Ou seja, a não ser que se torne claro, ao longo do texto – e é isso o que efetivamente acontece – que “o verdadeiro conhecimento das coisas” conduz à “suprema felicidade”, estaríamos diante de uma incongruência.

Spinoza afirma que não há nada de bom ou mau em si mesmo, de modo absoluto. Estas qualidades são sempre relativas ao nosso “ânimo”/ “estado de espírito”. Ainda assim, o filósofo se propõe a investigar a existência de um “bem verdadeiro”, isto é, de um bem que não compartilhe da mesma relatividade frente ao sujeito. Entretanto, a investigação a que ele se dedica não é apenas teórica, sua pretensão diz respeito à conquista de um “novo modo de proceder” e a uma mudança na “conduta ordinária de minha [do próprio Spinoza] vida”.

O holandês explicita qual a essência do “bem verdadeiro”: ele é capaz de ser comunicado; é capaz de, mesmo afastados todos os outros “bens”, permanecer afetando a alma e, uma vez adquirido, garante, “para sempre”, uma “contínua e suprema felicidade”.

Spinoza especula sobre a possibilidade de a “suprema / suma felicidade” se identificar com honras e riquezas e, no parágrafo seguinte, indica que as coisas “estimadas como o supremo bem pelos homens, a julgar pelo que eles praticam, reduzem-se, efetivamente, a estas três, a saber, a riqueza; as honras e o prazer dos sentidos”.²⁴³

Há um pequeno deslocamento terminológico do parágrafo nº 2 para o de nº 3. As coisas citadas como usualmente valorizadas pelos homens comuns passam de “suma felicidade” (*summa felicitas*) para “sumo bem” (*summum bonum*), aparentemente indicando que Spinoza identifica ambos, isto é, que “suma felicidade” e “sumo bem” são dois signos para o mesmo referente.

Spinoza continua descrevendo seu percurso reflexivo e indica que “embora vendo estas coisas com clareza em meu espírito (*mens*) não podia, contudo, livrar-me da sensualidade, da avareza e do amor da glória”.²⁴⁴ Portanto, o mero conhecimento de algo não é suficiente para, num condão de mágica, modificar os hábitos de alguém.

O filósofo comunica que percebeu que “a busca das riquezas ou prazer dos sentidos e o amor da glória eram nocivos só na medida em que procurados por si mesmos, e não como

²⁴² ESPINOSA, Baruch de. *Tratado da Reforma da Inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 5

²⁴³ *Ibidem*, p. 6

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 9

meios para alcançar outros fins; em verdade, procurados só como meios serão moderados”.²⁴⁵ E mais, indica que “até, pelo contrário, conduzirão ao fim pelo qual são procurados”.²⁴⁶

No parágrafo nº 12, estabelece uma distinção entre “bem verdadeiro” e “sumo bem”, que terá desdobramentos importantes. Ainda no mesmo parágrafo, universaliza a perspectiva de que “‘bom’ e ‘mau’ só se dizem em sentido relativo”.²⁴⁷ Não há, portanto, nenhuma limitação referente a um determinado afeto apenas, como havia logo no primeiro parágrafo, onde era relativo ao medo – “tudo que era [...] objeto ou causa de medo”. O trecho continua e indica que “o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar aquela ordem [eterna, de leis naturais, segundo a qual as coisas acontecem], e, entretanto, concebe uma certa natureza humana muito superior à sua”.²⁴⁸ Ao buscar os meios capazes de levar a esta perfeição, o homem está à procura do “bem verdadeiro” – ou melhor, dos “bens verdadeiros”, visto que, apesar de Spinoza não deixar claro, há diversos “meios” no caminho que leva ao fim último.

E o que seria, então, o “sumo bem”? Spinoza responde: “É gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior [...] [que] é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira”.²⁴⁹

O parágrafo nº 14 começa com uma declaração um tanto inquietante para os spinozanos. Diz o filósofo: “Eis, pois, o fim a que tendo [...]”.²⁵⁰ Depois de tanto falar em fins e meios, indicar que há uma tendência a um determinado fim parece o registro da existência de um *telos* no interior da doutrina spinozana, pelo menos dentro do *Tractatus*.

Mas, qual seria o tal fim? Spinoza não nos deixa incertos quanto a ele, pois completa: “[...] adquirir essa natureza [superior]”.²⁵¹

Seria suficiente, para o homem, gozar solitariamente desta “natureza superior”? O filósofo holandês, acusado de promover o egoísmo racional por alguns que não compreenderam sua filosofia, dirá que seu fim é alcançar esta natureza e “esforçar-me para que, comigo, muitos outros a adquiram”.²⁵²

²⁴⁵ Ibidem, p. 10

²⁴⁶ Ibidem

²⁴⁷ Ibidem

²⁴⁸ Ibidem

²⁴⁹ Ibidem, p. 10-11

²⁵⁰ Ibidem, p. 11

²⁵¹ Ibidem

²⁵² Ibidem

A fim de tornar esse projeto uma realidade, Spinoza indica ser “necessário compreender a Natureza”.²⁵³ Contudo, para compreender qualquer coisa que seja, é necessário garantir que o instrumento humano que promove essa compreensão esteja suficientemente acurado para tal tarefa. Deve-se, então, inicialmente, “corrigir a inteligência [ou intelecto]”, isto é, há a necessidade de *medendi intellectus*.

No parágrafo nº 17, somos apresentados a uma espécie de “Moral Provisória”. Na versão do texto com o qual trabalhamos, há uma nota do professor Lívio Teixeira remetendo-nos às regras da moral provisória de Descartes, conforme são apresentadas tanto no *Discurso do Método* (1637), quanto nos *Princípios da Filosofia* (1644). Parece-nos, todavia, que há uma grande diferença entre as duas “morais provisórias”. Enquanto a de Spinoza serve de guia no interregno que vai do estado irrefletido de conduzir a própria vida até aquele em que já se deu a reforma do intelecto, a de Descartes esperava o desenvolvimento, pelo próprio filósofo, de uma “moral definitiva”, isto é, de uma teoria formal sobre o tema.

Das três regras apresentadas, duas concernem a pontos que Spinoza já havia abordado – as de número dois e três –, enquanto uma apresenta certa novidade. Esta, que é a primeira, diz respeito a falar e agir em conformidade com a comunidade – a não ser quando isso traz embaraço à obtenção do fim proposto pelo tratado. As outras duas tratam dos prazeres e do dinheiro – “ou qualquer outra coisa”²⁵⁴, também escreve o filósofo. Nestas, salta aos olhos a preocupação de Spinoza com as coisas serem desejadas e usufruídas “só na medida suficiente para as necessidades da vida”.²⁵⁵

O último parágrafo do tratado que ainda diz respeito ao projeto ético, em vez do necessário percurso epistemológico para atingi-lo, é o de número 18. Nele, Spinoza justifica o vínculo entre sua pretensão de uma vida comunitária feliz, o “nosso fim”, e a necessidade de uma reforma do intelecto. Diz o filósofo que irá resumir os modos de percepção que, até aquele momento, vinha utilizando para afirmar ou negar alguma coisa, a fim de escolher o melhor. A partir desta escolha, afirma ele que poderá começar a conhecer suas forças (*vires*, do mesmo radical de *virtus*) e sua natureza, que deseja levar à perfeição.

Antes de fazer uma abordagem mais crítica do *TIE*, quanto ao seu aspecto ético, apresentaremos o outro texto de que falamos antes, o *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar* – usualmente chamado resumidamente de *Breve Tratado*, por isto, *BT*, ou mesmo, na literatura estrangeira, de *KV*, representando o título holandês do mesmo, *Korte*

²⁵³ Ibidem

²⁵⁴ Ibidem, p. 13

²⁵⁵ Ibidem

Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand –, no qual apontamos a presença, também, do projeto ético de Spinoza.

Antes de efetivamente confirmar essa presença “ética” intrinsecamente, indo buscar diretamente no texto, apresentemos alguns elementos extrínsecos, atinentes à sua história. Na verdade, fazendo isto já estaremos estabelecendo um vínculo temático com a *Ética*, o que, por si só, confirmará a pertinência do tratamento do *BT* como obra “ética” também. Além disto, ilustrará quão tortuosos e aventurecos podem ser os caminhos que nos conduzem ao conhecimento da doutrina spinozana.

Inicialmente, há que se dizer que este escrito teve, durante algum tempo, sua autenticidade como obra spinozana muito discutida. Vejamos o porquê disto.

Tudo começa com uma viagem empreendida por dois alemães, Gottlieb Stolle (1673-1744) e um certo Dr. Hallman, à cidade de Amsterdã, em 1703. Em conversa com o filho de Rieuwertsz, editor da obra póstuma de Spinoza – a *Opera Posthuma*, em latim, e a *Nagelate Schriften*, versão em holandês –, os alemães tomam conhecimento de que Spinoza houvera escrito uma versão inicial da *Ética*, a qual não estava apresentada em ordem geométrica e que teria sido manuscrita em holandês, pelo próprio Spinoza. Ainda segundo o filho do antigo editor e amigo de Spinoza, recontando o que ouvira do pai, os amigos mais próximos do filósofo, Jarig Jelles e Lodewijk Meijer, que organizaram as edições da *Opera Posthuma* e da *Nagelate Schriften*, houveram por bem excluir do produto final a “*Ética holandesa*”, visto que esta seria apenas um esboço do que Spinoza pretendia transmitir e que acabara se materializando na “*Ética latina*”.²⁵⁶

O mistério sobre a “*Ética holandesa*”, bem como a desconfiança sobre sua existência real, atravessam quase um século e meio, até que outro alemão visitante de Amsterdã, Eduard Bochmer (1827-1906), em 1851, encontra na livraria de Frederik Muller (1817-1881) uma cópia manuscrita da biografia de Spinoza feita por Colerus (1647-1707). Porém, estavam encartados com a cópia da biografia dois escritos interessantes: o primeiro era uma *Nota* que confirmava a existência de um manuscrito de uma obra spinozana não publicada e a segunda, e talvez mais importante, era um *Compêndio*, ou seja, um sumário do conteúdo de tal obra – atualmente chamado pelos estudiosos de *Compêndio X*.

²⁵⁶ Ainda segundo os relatos iniciais do filho de Rieuwertsz, a “*Ética holandesa*” teria apenas um conteúdo a mais que a “*Ética latina*”, que seria um capítulo tratando do diabo.

A *Nota* dizia:

Nas mãos de alguns amantes da filosofia, conserva-se um *Tratado manuscrito* de Espinosa, que, embora não esteja composto em forma geométrica como sua *Ética* impressa, entretanto contém os mesmos pensamentos e argumentos. Por seu estilo e por sua construção, é fácil ver que se trata de uma das primeiríssimas obras do autor, que dela se serviu como um esboço de seu pensamento para compor sua *Ética*²⁵⁷

Pensamos ser suficiente esta apresentação a fim de demonstrar que, se reconhecemos na *Ética*, tal como esta se nos apresenta hodiernamente, os elementos da filosofia moral de Spinoza, o mesmo tem que valer para o *Breve Tratado*, apontado, pelo que foi exposto até aqui, como um esboço não geométrico daquela mesma obra. Contudo, imaginamos também que o dever de expor categoricamente isto neste nosso texto se impõe. Para tal, pensamos ser interessante prosseguir na apresentação da história daquele escrito – que, aliás, até esse momento de nossa narrativa, paralisada em 1851, não existe materialmente, mas tão somente por “ouvir dizer”.

Prossigamos, então, a fim de que possamos trabalhar com algo factual, e não apenas, quiçá, com produtos da fantasia de alguns.

No ano seguinte, em 1852, Bochmer publica a *Nota* e o *Compêndio* (X), na sua versão original holandesa, bem como uma tradução para o latim. Logo após essa publicação, o livreiro Frederik Muller arremata uma encadernação do “primeiro volume da *Nagelate Schriften* de 1677, mas, agora, contendo em manuscrito [...] um novo *Compêndio* ou sumário do *Tratado manuscrito*”²⁵⁸, que atualmente é chamado pelos estudiosos de *Compêndio* σ . Mas, como destaca a professora Marilena Chauí: “mais importante, ali se encontrava finalmente uma cópia em holandês do texto completo desse tratado”²⁵⁹.

O mundo spinozano do século XIX deve ter se regozijado com tal descoberta. Mas, para que a satisfação fosse completa, havia a necessidade de publicar o texto. O grande especialista em Spinoza, Johannes van Vloten (1818-1883) prepara-se, então, para a realização de tal feito, na forma de um *Supplementum à Opera Posthuma*. No meio dos preparativos, eis que surge outro manuscrito do KV, igualmente em holandês, com diferenças sutis em relação ao outro. Este último se encontrava em posse do poeta e jurista de Roterdã Adriaan Bogaers (1795-1870). Atualmente, o texto arrematado por Muller é conhecido como

²⁵⁷ AUTOR DESCONHECIDO. *Nota apud* CHAÚÍ, Marilena. Prefácio. In.: ESPINOSA. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 9

²⁵⁸ CHAÚÍ, 2012, p. 10

²⁵⁹ *Ibidem*

Manuscrito B – o primeiro a ser encontrado – e aquele possuído por Bogaers, como *Manuscrito A*. O *Supplementum* de Vloten só foi efetivamente impresso em 1862, com o *Manuscrito B*, em holandês, mas com uma tradução sua para o latim. Já o *Manuscrito A* “fue editado por Carl Schaarschmidt (1869), incluído en la edición completa de Vloten/Land (1882-3) y generalmente aceptado por los editores posteriores”.²⁶⁰ Estudos detalhados do texto foram sendo realizados ao longo do tempo e, no estado atual de coisas, as maiores contribuições estabelecidas parecem ficar por conta das edições de Carl Gebhardt, de 1925, e de Filippo Mignini, de 1986.

Embora o título pareça indicar que a obra teria três partes – uma sobre Deus, outra sobre o homem e uma última sobre o bem-estar deste –, na verdade, são só duas: (I) de Deus e de quanto lhe pertence²⁶¹ e (II) do homem e de quanto lhe pertence. Bipartição semelhante existe em um pequeno *Apêndice* que utiliza a forma geométrica de exposição. Nele, a primeira parte, apesar de não apresentar, de modo claro, um título, introduz a questão de Deus, nos seus sete axiomas e quatro proposições. Já a segunda parte, que recebe a indicação clara do título, “Da mente humana”, não segue o mesmo rigor geométrico da primeira, contendo dezessete parágrafos.

Ocorre é que o tratamento do “bem-estar” do homem se apresenta subsumido à questão maior, que é o próprio homem.

Apesar de o paralelismo, sugerido por tantos comentadores²⁶², entre a “*Ética holandesa*” – o *Breve Tratado* – e a “*Ética latina*” – a *Ética* propriamente dita –, conter já as garantias de que precisamos para validar a pertença do *BT* ao Projeto Ético spinozano, seguiremos os mesmos passos trilhados com o *TIE*, esmiuçando um pouco mais o próprio texto.

Apenas a título de rigor expositivo, comecemos pela Parte I – embora nosso objetivo e objeto só apareçam efetivamente na Parte II do *Breve Tratado*.

Mesmo reconhecendo que Johannes Monnikhoff (1707-1787), copista do *Manuscrito B* e de ambos os compêndios (σ e X) – senão mesmo autor destes –, conforme “ya en 1865, demostró Antonius van der Linde”²⁶³, poderia ajudar muito nossa tarefa, caso simplesmente

²⁶⁰ DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción. In.: SPINOZA. *Tratado Breve*. Madrid: Aliança, 1990, p. 11

²⁶¹ Atilano Domínguez explica que “el título de la primera parte falta en los manuscritos A y B. Gebhardt lo ha restituido, por analogía con el de la segunda parte, a partir del *Korte Schetz (Breve Compêndio)* del tratado, compuesto por Monnikhoff” (DOMÍNGUEZ, 1990, p. 215, Nota 4)

²⁶² Atilano Domínguez, por exemplo, diz que “el KV es como una primera *Etica* en pequeño. Basta recorrer sus temas principales para que el especialista los vaya asociando con los paralelos de la obra cumbre” (DOMÍNGUEZ, 1990, p. 24)

²⁶³ DOMÍNGUEZ, 1990, p.11-12

transcrevêsemos o que diz o *Compêndio*, em função de esta apresentação ficar por demais longa, optamos por registrar uma “brevíssima síntese” que basta para “desvelar el espíritu spinoziano”²⁶⁴, segundo seu autor, Atilano Domínguez, que escreve:

En la primera parte, se prueba *a priori* y *a posteriori* la existencia de Dios, y se prefiere lo primero; se demuestra que es la substancia única, que consta de infinitos atributos, aunque sólo conocemos el pensamiento y la extensión; que su causalidad es necesaria e inmediata y que, por tanto, forma una sola cosa con la naturaleza naturante, de ahí que tanto los atributos tradicionales como la providencia y la predestinación, el bien y el mal deben ser reinterpretados.²⁶⁵

A segunda parte do *BT* mereceria uma ida às minúcias, visto que, apesar de curta, possui bastante material relevante. Nosso propósito declarado, porém, é apenas expor sucintamente seu conteúdo, a fim de prosseguir até a Filosofia Moral da *Ética*. Supomos, portanto, que a “brevíssima síntese” de Atilano Domínguez sirva a este propósito.

Vejamos, então, como Domínguez resume a outra parte do *BT*:

En la segunda parte, se arranca de la idea de que el hombre es un modo, definido como idea de un cuerpo existente, para distinguir dos géneros de conocimiento (II, cap. 1-2); a continuación se deriva de la opinión (simple fe o experiencia) las pasiones fundamentales y se las valora mediante la razón o verdadera fe (cap. 3-14), se examina entonces más a fondo la naturaleza de la razón y su relación con las pasiones a fin de precisar hasta qué punto es capaz de liberarnos de ellas y conducimos a la felicidad (cap. 15-21). Dado que la razón no es el conocimiento supremo ni alcanza plenamente la felicidad, se analiza, por fin, de qué forma la intuición, como conocimiento directo de Dios, es capaz de hacer surgir un amor a Dios comparable al del cuerpo, tal que suponga la superación de las pasiones y, con ella, un auténtico renacimiento y la verdadera libertad (cap. 22-26)²⁶⁶

Lida a primeira parte desta nossa Dissertação, é impossível deixar de reconhecer a estreita ligação, não só da temática, mas inclusive do tipo de argumentação das duas “*Éticas*”, por assim dizer – a “holandesa” e a “latina”.

Apresentados os dois “tratados” – o da *Reforma do Entendimento* e o *Breve* –, devemos perguntar que vínculo os une e, especialmente, em que medida, sendo anteriores à *Ética*, estabelecem o solo filosófico no qual foram lançadas ideias, ainda em forma seminal, que germinariam e apareceriam frondosas somente na obra madura de Spinoza.

²⁶⁴ Ibidem, p. 24

²⁶⁵ Ibidem

²⁶⁶ Ibidem

Neste ponto, devemos retornar um pouco em nosso trabalho e lançar novo olhar sobre a já citada *Carta 6*, de Spinoza para Oldenburg.

Já disséramos que Spinoza respondeu a Oldenburg que estaria praticamente pronto um *integrum opusculum* sobre a nova questão feita – como as coisas vêm a ser e por que vínculo elas dependem da causa primeira –, bem como sobre a reforma do entendimento. Se comentadores clássicos, como Meinsma, Freudenthal e Delbos ²⁶⁷, não tiveram dúvidas em atribuir ao *opusculum* a referência ao *TIE*, essa situação se modifica a partir de Carl Gebhardt. Isso é o que nos informa Atilano Domínguez, quando diz:

Un cambio decisivo imprimió al asunto C. Gebhardt, al intentar reconstruir la cronología y génesis de las *Opera* de Spinoza [...]. En su opinión, la carta insinuaría que el *Tratado de la reforma* sería en un principio la introducción o primera parte de una obra sistemática, la “*Philosophia*” [...], mientras que el *Tratado breve* sería la segunda parte ²⁶⁸

Sem nos aprofundarmos muito nesta questão, pois um tratamento exaustivo da mesma fugiria ao escopo do nosso trabalho, registramos nossa discordância com relação à opinião de C. Gebhardt. Isto porque é patente que os temas do *Tractatus De Intellectus Emendatione* estão subsumidos no *Korte Verhandeling*. São exemplos disso os “modos de percepção” do *TIE* § 18, desenvolvidos como “modos de conhecimento”, no *BT*, Parte II, Capítulo I, § 2. Ou ainda a necessidade de abandono da busca de bens tomados como superiores – a riqueza, as honras e o prazer dos sentidos –, em favor da procura do “amor das coisas eternas e infinitas”, como consta do *TIE* §§ 3-10, que aparece no *BT*, Parte II, Capítulo V (do amor). A questão de conceber uma “natureza humana superior” e considerar “bem verdadeiro” aquilo “que pode ser meio de alcançá-la”, presente no *TIE* § 12, e a “ideia de um homem perfeito”, sendo “bom o que nos aproxima dessa perfeição”, que consta do *BT*, Parte II, Capítulo IV, §§ 5-6.

Os exemplos se manifestam, em profusão, em qualquer leitura minimamente atenta dos dois tratados, confirmando nossa oposição à opinião de Gebhardt, segundo entendemos. Mais do que uma tomada de decisão isolada, nosso ponto de vista parece confirmado pelos estudos, posteriores ao de Gebhardt, de Filippo Mignini. Vejamos o que diz Atilano Domínguez sobre isso:

F. Mignini, editor y comentarista ya clásico del *Tratado breve* [...], ha sometido a minuciosos y sucesivos análisis ciertos conceptos de esos dos tratados juveniles – como los géneros de conocimiento y la imaginación, su carácter activo o pasivo, las ideas de género y de atributo –, llegando a

²⁶⁷cf. DOMÍNGUEZ, 2006, p. 15

²⁶⁸DOMÍNGUEZ, 2006, p. 15-16

sostener que el *Tratado de la reforma* es anterior y menos spinoziano que el *Tratado breve* y que Ep. 6 se referiría más bien a las dos partes de éste ²⁶⁹

Embora esta possa parecer uma discussão estéril e mesmo digressiva, dentro do contexto de nosso trabalho, achamos que se mostra pertinente e enriquecedora, se bem avaliada. Afinal, se buscamos o *impetus* inicial da ética de Spinoza, faz todo sentido descobrir que movimento ocorre mais próximo a este impulso inicial e identificar suas características.

Adotando a opinião que nos parece mais bem justificada, alinhamo-nos com Filippo Mignini – que também tem a adesão declarada de Atilano Domínguez –, considerando que Spinoza escreve o *TIE*, de modo menos spinozano – mais próximo ao espírito cartesiano – e que, posteriormente, produz o *BT*. Imaginamos, portanto, que, numa espécie de hierarquização conceitual, o *Breve Tratado* estaria mais próximo do acabamento perfeito da *Ética* – bem como mais livre de injunções externas à doutrina spinozana “pura”, como ela viria a se desenhar ao fim da breve vida do nosso filósofo – do que o *De Intellectus Emendatione*.

Feitas essas considerações, julgamo-nos prontos para tratar da ética de Spinoza a partir da sua gênese, o *Tractatus De Intellectus Emendatione*.

No texto, um filósofo – alguém que necessariamente ultrapassa, em profundidade e força argumentativa, o senso comum – reflete valorativamente acerca de eventos da vida do homem e apresenta, já na primeira frase, sua conclusão: há uma relatividade do bem e do mal, em função tão somente do modo como as coisas nos afetam. Todavia, decide questionar se há alguma coisa que fosse um bem verdadeiro, que provocasse uma suprema felicidade, quando adquirido.

A investigação do filósofo se produz, inicialmente, sobre o estofado das suas próprias vivências ordinárias. Não se trata de um campo meramente teórico, apartado do âmbito prático – e existencial, mesmo. Onde se vê que se está diante de uma Filosofia Prática. Conforme a lição deixada por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, Livro I, Capítulo 3, “a finalidade dessa ciência é a ação e não o conhecimento”.²⁷⁰ Se a investigação de qualquer “ciência” – enquanto saber mais excelente – não dispensa o rigor argumentativo e comprobatório, na Filosofia Prática, o fim último ultrapassa o âmbito raciocinativo, instalando-se em plena vida, no que ela tem de mais relevante, pelo menos no que concerne ao homem, a ação e o comportamento humanos.

²⁶⁹ Ibidem, p. 16

²⁷⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2009, p. 40

Ao rejeitar o bem e o mal absolutos, o filósofo do *Tractatus* já se aparta da simples valoração de determinados atos segundo uma Moral que se apresenta dada. Neste lance, estão postas em xeque todas as morais que entronizam Bem e Mal como entidades reais, às quais se deve perseguir e evitar, respectivamente, no agir humano. Dá-se por estabelecido que não há nada de bom ou mau em si mesmo (*nihil neque boni, neque mali in se habere*), mas tão somente no que as coisas, como realidades concretas, interagem conosco, produzindo afecções em nosso *animus*.²⁷¹ Ou, como explica Chantal Jaquet:

O bem e o mal, portanto, não nos informam sobre a essência das coisas, mas apenas sobre nós mesmos e sobre a maneira pela qual nosso corpo é afetado. Os julgamentos axiológicos são julgamentos mais afetivos que cognitivos, pois eles refletem o estado do nosso corpo e são produtos da nossa imaginação²⁷²

Mas, apesar do reconhecimento dessa relatividade – embora, a esta altura, pareça tratar-se, ainda, de uma mera “subjetividade” –, o filósofo indica sua decisão de indagar se existe algum *verum bonum* que, uma vez adquirido, “desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade”.²⁷³ Mas há uma condição a mais para esse *verum bonum*, que é ser “capaz de comunicar-se”.²⁷⁴ Vê-se que o projeto ético spinozano, já em seu estágio mais primitivo, não implica apenas uma *summa laetitia* conquistada por um eu isolado de um “eu social” maior.

Vale ressaltar que, ainda bem no início da obra, em seu segundo parágrafo, o filósofo reforça a ideia de uma “decisão” como aparente ponto de partida desse processo emancipatório, o que, como veremos mais adiante, será impossível de manter, em vista da coerência do seu sistema ético como um todo.

Outro ponto que chama atenção neste primeiro momento de desenvolvimento do projeto de Spinoza é uma certa indecisão no uso de *anima*, *animus* e *mens*. Por exemplo, após indicar três coisas que os homens tomam como o *summum bonum* – riquezas, honras e os prazeres dos sentidos –, afirma que *divitias, honorem e libidinem* distraem a *mens*, dizendo

²⁷¹ “O *animus* (s.m) não é somente o lugar da razão, mas também o das paixões, transpassado por movimentos (*motus*) e impulsos (*impetus*) que cabe à *mens*, ou seja, essa parte principal (*princeps*) da alma-*animus*, na qual residem não apenas as faculdades intelectuais naturais, como o dom da memória ou a aptidão para aprender, mas também essas virtudes ditas ‘voluntárias’, que são a prudência, a temperança, a força interior e a justiça. Com efeito, *animus* corresponde aproximadamente ao que os gregos chamavam θυμος, esse órgão da interioridade, de onde nascem os pensamentos, os sentimentos e as paixões do indivíduo.” (FONTAINER, 2007, p. 22-ss)

²⁷² JAQUET, 2005, p. 68

²⁷³ SPINOZA, 2004, p. 5

²⁷⁴ Ibidem

que esta não consegue cogitar sobre outro bem. No entanto, curiosamente, para explicar algo específico sobre a *libidinem* – que estranhamente Lívio Teixeira traduz por “volúpia”, quando imediatamente antes optara por “prazeres dos sentidos”²⁷⁵ –, Spinoza indica que, em se entregando a ela, o ânimo – e não mais a mente – tem dificuldade de pensar em outra coisa. Mas, logo no mesmo parágrafo, quando trata de *honores* e de *divitias*, já se refere, novamente, à distração da *mens*.

Esta não deixa de ser uma questão interessante de observar, visto que Spinoza, escrevendo um tratado sob influência cartesiana ainda bastante sensível, poderia ter, como seu “mentor” já o fizera, optado definitivamente por *mens*. A respeito dessa escolha do filósofo francês, Jean-Michel Fontanier explica que “[Descartes] substituirá *anima* por *mens*. Justificará essa substituição nas *Secundae Responsiones* pelo ‘equivoco’ [melhor, talvez, fosse optar por ‘equivocidade’] da palavra *anima*, frequentemente empregada para designar algo corporal”.²⁷⁶ Entretanto, não podemos deixar de recordar que a última obra publicada pelo francês, o *Traité des Passions de l’âme* (1649), parece voltar a se ressentir dessa equivocidade. Será que podemos pensar, diante desta aparente indecisão de Spinoza entre uma terminologia da Antiguidade e outra da Modernidade, em uma certa tensão entre o projeto ético clássico e o do seu próprio tempo? A resposta desta pergunta também surge mais adiante, neste nosso trabalho.

Superada a argumentação contra a percepção comum de riquezas, honras e prazeres sensuais, aparece uma referência à reflexão sobre “o que era o mais útil”²⁷⁷ – a bem da verdade, é “*quid mihi esset utilius*”²⁷⁸, ou seja, “o que me era o mais útil”.

A questão da “utilidade” parece ter desdobramentos interessantes para nossa abordagem sobre a gênese do projeto ético spinozano, quando, ao final do sétimo parágrafo, Spinoza escreve “Em verdade, todas estas coisas que o vulgo segue não só não trazem remédio à conservação de nosso ser, como até são nocivas”.²⁷⁹ Isto porque, embora os termos latinos não antecipem claramente o que o filósofo holandês virá a registrar na fase mais

²⁷⁵ As opções de tradução variam muito nesse ponto. O que se espera, no entanto, é uma certa regularidade, a menos que alguma questão pontual se interponha, forçando a utilização de outro termo. A mais recente tradução brasileira, de 2014, organizada por Guinsburg, Cunha e Romano também compartilha desse vício, ao usar “concupiscência” e “libido” para o substantivo latino *libido*. Mais coerentes são as traduções de Atilano Domínguez – utilizando “placer” o tempo todo – e de Herman De Dijn – fazendo uso de “sensual pleasure”. A propósito disso, Domínguez explica, em nota, que “En Spinoza, el término ‘libido’ significa placer sexual (E, III, def. af. 48; KV, II, 19, § 15), mas también deseo en general (E, IV, 17, esc.)” (DOMÍNGUEZ, 2006, p. 316, Nota 6)

²⁷⁶ FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino de filosofia*. WMF – Martins Fontes, 2007, p. 22-ss

²⁷⁷ SPINOZA, 2004, p. 7

²⁷⁸ DE DIJN, 2000, p. 22

²⁷⁹ SPINOZA, 2004, p. 8

madura do seu pensamento, a essência dos conceitos parece estar, em alguma medida, próximos. A tradução de Herman De Dijn – talvez, reconhecemos, tomando da *Ética* certa terminologia e remetendo-a retrospectivamente ao *Tractatus* –, da mesma passagem é: “But all those things men ordinarily *strive for*, not only provide no remedy to *preserve our being*, but in fact hinder that preservation” (Grifo nosso).²⁸⁰ Vemos aparecer a noção de um “esforço” para “preservar nosso ser”, e inexoravelmente, após a breve apresentação da *Ética*, constante deste nosso trabalho, virá à nossa mente o conceito – é certo que não forjado, ainda, a essa altura, por Spinoza - de *conatus*.

Repitamos, no entanto, que reconhecemos um certo *tour de force* de De Dijn na tradução de “*vulgus sequitur*” por “men [...] *strive for*”, quando não aparece o verbo *conari*. Mas a nossa busca é genética, e, talvez, esse “*vulgus sequitur*”, bem como o “*nostrum esse conservandum*”, corresponda justamente à origem de um conceito que se mostrará fundante na Filosofia Moral madura de Spinoza.

Mais adiante, no nono parágrafo, o filósofo chega a uma aparente conclusão sobre a origem dos sofrimentos humanos: “toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor”.²⁸¹ Ora, a insegurança em relação ao objeto amado traz *commotiones animi*, ou seja, comoção/agitação da alma/ânimo(*animus*). Tal agitação – ou “perturbação”, como o traduz Lívio Teixeira – da alma só seria evitada, e, como decorrência disso, só se eliminaria a tristeza humana caso o objeto de amor fosse eterno e infinito.

Aparentemente está dado o passo definitivo para o comportamento que resulta em *summa laetitia*, a qual pode ser comungada por todos aqueles que ingressem na mesma senda do filósofo. Percebemos que o caminho trilhado até agora demandou, em certo sentido, apenas bom senso daquele que refletiu acerca da questão inicialmente apresentada – ou, pelo menos, é assim que Spinoza parece querer nos convencer que ocorre. Poderíamos dizer que se o entendimento não foi exigido em seu grau máximo, o aspecto afetivo ganhou relevo, tanto assim que o fulcro da felicidade humana repousou sobre o “amor” – ou, mais especificamente, sobre o tipo de objeto ao qual devotamos nosso amor.

Os parágrafos 12 a 16 marcam uma inflexão neste primeiro caminho afetivo, apelando a outro, esse sim, cognitivo – que, aliás, justifica o título do tratado. Apresentado o fato de o homem, em sua fraqueza, conceber “uma certa natureza muito superior à sua”,²⁸² um “bem

²⁸⁰ DE DIJN, 2000, p. 23

²⁸¹ SPINOZA, 2004, p. 8

²⁸² *Ibidem*, p. 10

verdadeiro” (*verum bonum*) é definido como qualquer meio para alcançar essa tal natureza superior. O final deste processo é o desfrute do *summum bonum*, identificado ao “gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior”.²⁸³ Mas, segundo Spinoza, para tal “*naturam acquirere [...] necesse est tantum de Natura intelligere*”.²⁸⁴ Ora, obviamente, para “compreender a Natureza” é necessário “emendar/aperfeiçoar o entendimento”, a fim de evitar os erros que podem advir de um intelecto pouco adequado à sua principal tarefa, qual seja, a compreensão. É por isso que o filósofo diz: “*Sed ante omnia excogitandus est modus medendi intellectus, ipsumque, quantum initio licet, expurgandi, ut feliciter res absque errore, & quam optime intelligat*”.^{285 286}

Enquanto essa “emenda”, isto é, esse aperfeiçoamento não acontece, é preciso uma espécie de “moral provisória”, que não interessa ao escopo de nosso trabalho, visto que estamos no encaixe da abordagem cognitiva da Filosofia Moral que se afigura nesta obra do jovem Spinoza, e não de um “paliativo” que dê conta da situação concreta do homem cujo entendimento ainda não foi – e, talvez, nunca venha a ser – emendado. E essa abordagem prossegue a partir do parágrafo 18, onde Spinoza indica que, para “reformular a inteligência, tornando-a apta a compreender as coisas [... é necessário] que resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora me servi ingenuamente para afirmar e negar alguma coisa”.²⁸⁷ Está aberta, oficialmente, a via de investigação cognitivista, digamos assim, de acesso à felicidade.

Já tratamos do desenvolvimento dessa investigação anteriormente, quando apresentamos, de modo breve, o conteúdo geral do *Tractatus de Intellectus Emendatione*. Agora, só nos resta pontuar algumas coisas pertinentes ao conteúdo ético do mesmo.

No parágrafo 38, no bojo da discussão sobre seu “Método”, Spinoza indica que “o conhecimento reflexivo que é a ideia do Ser Perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das outras ideias”.²⁸⁸ Logo no parágrafo seguinte, o de número 39, o filósofo diz:

E como é claro em si mesmo que a mente tanto melhor se entende, quanto mais entende a Natureza, disso resulta que esta parte do Método será tanto mais perfeita quanto mais coisas a mente compreende, e será perfeitíssima quando a mente se aplica ao conhecimento do Ser Perfeitíssimo.²⁸⁹

²⁸³ Ibidem

²⁸⁴ DE DIJN, 2000, p. 26

²⁸⁵ Ibidem

²⁸⁶ “Antes de tudo, porém, é preciso excogitar o modo de curar e purificar o entendimento, tanto quanto se possa, no início, de modo que tudo entenda felizmente, sem erro e da melhor maneira” (SPINOZA – Vol. I, 2014, p. 331)

²⁸⁷ SPINOZA, 2004, p. 13

²⁸⁸ Ibidem, p. 24

²⁸⁹ Ibidem

Vemos que, se no momento afetivo do método, Deus é o objeto ao qual o amor se direciona de modo privilegiado, agora, neste instante cognitivo, o Ser Perfeitíssimo também é o objeto tomado como foco de atenção, só que como aquilo a ser conhecido.

A importância da compreensão correta de Deus fica clara quando Spinoza, no parágrafo 42, diz: “para que nossa mente reproduza exatamente o modelo da Natureza, deve apresentar todas as suas ideias a partir daquela que se refere à origem e fonte de toda a Natureza, a fim de que seja também fonte das demais ideias”.²⁹⁰

Uma discussão sobre os tipos de ideias – fictícias, verdadeiras, claras e distintas, confusas, falsas, dúbias, etc. – é feita ao longo de vários parágrafos. Até que, no parágrafo 84, há a indicação de que “as ideias fictícias, falsas e outras têm sua origem na imaginação”.²⁹¹ Esta conexão do que não são ideias verdadeiras com a imaginação abre caminho para a associação das ideias verdadeiras com o entendimento – já emendado, diríamos. E esse par “imaginação-entendimento”, acompanhado de outro, “ideias não verdadeiras-ideias verdadeiras”, será ainda ligado a outro mais, “passividade-atividade da alma”. E será justamente a atividade da alma que garantirá a liberdade do indivíduo. Vejamos como estes pares vão desfilando encadeadamente, ainda no parágrafo 84, quando Spinoza, referindo-se à nossa última citação, pretende precisar o conceito de “imaginação”. Diz ele:

que se entenda por imaginação [...] algo diferente da inteligência [ou “entendimento”], algo em que a alma faça o papel de paciente; [...] a imaginação é uma coisa vaga em que a alma é passiva, e que ao mesmo tempo sabemos como libertar-nos dela pela atividade de nossa inteligência²⁹²

No parágrafo seguinte, o de número 85, Spinoza reforça sutilmente a necessidade de Deus ser o objeto de conhecimento primeiro, quando explica que “a ideia verdadeira [...] é a que mostrar como e por que uma coisa existe ou é feita”²⁹³ e que “a verdadeira ciência procede da causa para o efeito”.²⁹⁴ Lido isto, e acrescentada uma nota do próprio Spinoza, feita à passagem “Pois na verdade o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa”²⁹⁵, do parágrafo 92, em que ele escreve, “Note-se que desde agora fica claro que não podemos entender nada da Natureza, sem que ao mesmo tempo

²⁹⁰ Ibidem, p. 25

²⁹¹ Ibidem, p. 51-52

²⁹² Ibidem, p. 52

²⁹³ Ibidem

²⁹⁴ Ibidem

²⁹⁵ Ibidem, p. 55

tornemos mais amplo o conhecimento da *Causa primeira*, isto é, *Deus*” (Grifo nosso) ²⁹⁶, compreende-se plenamente por que é necessário ter o conhecimento da “*primae causae, sive Dei*” ²⁹⁷ para ser feliz. Afinal, basta lembrar que, lá no parágrafo 13, Spinoza dissera que o *summum bonum* era “gozar [...] dessa natureza superior”²⁹⁸ e, no parágrafo 14, que a felicidade, fruto do “adquirir essa natureza”²⁹⁹, dependia de “compreender a Natureza”.³⁰⁰

Está concluído, portanto, o caminho cognitivo. É bem verdade que o “Tratado inacabado” não encontra seu “fim provisório” neste ponto em que nos detivemos. Mas o que apresentamos é suficiente para a nossa análise.

Antecipando-nos um pouco, o que só é possível diante do fato de que já fizemos, ao longo deste trabalho, uma exposição da *Ética*, não há como deixar de pensar que os dois caminhos que trilhamos no *Tractatus De Intellectus Emendatione* – o afetivo e o cognitivo –, tendo igualmente por objeto Deus, culminaram num conceito de *amor intellectualis Dei* como seu acabamento perfeito. Obviamente, isto está fora dos limites do *TIE*, mas, penso, tem aí sua gênese.

O que muda do *TIE* para o *BT*? Quais são os itens e os conceitos que são aprofundados e melhor esclarecidos na “*Ética holandesa*”, em relação ao “*Tratado inacabado*”, no que concerne à Filosofia Moral?

A essas questões, pretendemos responder, a partir de agora.

Lancemos, então, nosso olhar em direção ao *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem-estar*.

Se Spinoza chegou à conclusão de que o conhecimento de Deus era *conditio sine qua non* da felicidade e se, com o *Breve Tratado*, ele pretende chegar a abordar a questão do bem-estar do homem, nada mais coerente do que iniciar sua reflexão pela compreensão correta do Ser Perfeitíssimo. Desta forma, a primeira diferença entre o *TIE* e o *BT* é o ponto de partida. Se, no primeiro, a reflexão de um homem aparentemente angustiado existencialmente é utilizada como marco inicial, no último, o conceito de Deus e a correta compreensão deste abrem a reflexão rumo à dimensão da felicidade, embora este objetivo não seja declarado abertamente logo no início do *Korte Verhandeling*.

O Capítulo III, da Parte I, do *Breve Tratado*, que tem como título “Que Deus é causa de tudo”, apresenta, no item 6, do parágrafo segundo, a afirmação de que “Só Deus é a causa

²⁹⁶ Ibidem

²⁹⁷ DE DIJN, 2000, p. 14

²⁹⁸ SPINOZA, 2004, p. 10

²⁹⁹ Ibidem, p. 11

³⁰⁰ Ibidem

primeira e iniciante”.³⁰¹ Pode-se perceber, portanto, que, em relação ao *TIE*, parece se desenhar uma inversão entre as vias cognitiva e afetiva – o que apareceu posteriormente, no *TIE*, é exibido logo de início no *BT*.

Antes de prosseguir explorando diferenças e similitudes conceituais, vale a pena registrar uma questão terminológica, que chamamos atenção também em relação ao *TIE*, e que, por motivos diversos reaparece no *BT*. Trata-se do uso indistinto de *anima* e *mens*. Sobre essa questão, os tradutores Emanuel A. R. Fragoso e Luís César G. Oliva, de nossa versão brasileira, registram em nota:

Nas obras latinas, Espinosa utiliza o termo “mens”, cuja tradução mais direta em português, “mente”, é preferida pelos especialistas para garantir a distinção entre “mens” e “anima” (“mente” e “alma”). O holandês não possui, porém, termos diferentes para estes dois conceitos, mas apenas “ziel”.³⁰²

Por caminhos diversos do *TIE*, o *BT* também mostra que bem e mal não são noções absolutas. No entanto, a abordagem, aqui, neste décimo capítulo da primeira parte, se debruça sobre a ontologia, para identificar que: “posto que o bem e o mal não são outra coisa senão relações, então está fora de dúvida que devem ser colocados entre os *ENTIA Rationis* [e não entre os *entia realia*]”.³⁰³

A segunda parte do *Breve Tratado*, “Do homem e de quanto lhe pertence”, tem início com a questão sobre o que é o homem. O viés ontológico, que dominara a primeira parte, prossegue em voga nesta, sendo o homem definido como algo que “consiste em alguns modos (contidos nos dois atributos que observamos em Deus)”.³⁰⁴ Para nós, que já temos conhecimento da *Ética*, basta olhar retroativamente para identificar o corpo como o modo do atributo Extensão e a mente como o equivalente, no Pensamento. No entanto, algo de diferente se desenha com a escolha dos termos da passagem “consiste em alguns modos (contidos nos dois atributos[...])”³⁰⁵, isto porque, daí se depreende que o ser humano é um “agregado” de modos, ou seja, o resultado do somatório de um modo existente, e contido, no

³⁰¹ ESPINOSA, 2012, p. 71

³⁰² Ibidem, p. 85

³⁰³ Ibidem, p. 86

³⁰⁴ Ibidem, p.89

³⁰⁵ A versão espanhola não modifica muito as coisas, visto que indica que “[el hombre] consta de algunos modos comprendidos en los dos atributos que hemos hallado en Dios” (SPINOZA, 1990, p.97). O mesmo ocorre com a mais recente tradução brasileira, que registra “[o homem] se compõe de certos modos comprendidos nos dois atributos que encontramos em Deus”. (SPINOZA, 2014, p. 85)

atributo Pensamento, com outro, no atributo Extensão – quando não será exatamente assim que o homem virá a ser definido na *Ética*.

De qualquer forma, a esta altura, o que nos interessa é focar a questão da ética de Spinoza. Desta feita, só deve nos preocupar aquilo que diz respeito a esta. O problema é que o desdobramento deste certo “descompasso” tem a ver com nosso assunto principal.

Pela citação do Prefácio da Parte II, conforme registrado acima, temos a apresentação de corpo e mente como modos finitos dos atributos infinitos Extensão e Pensamento – atualizando, de certa forma, a terminologia conforme esta aparece na *Ética* –, implicando isto que se está no meio de uma discussão ontológica. O mesmo ocorre, ainda neste mesmo Prefácio, quando, em uma nota aposta pelo próprio Spinoza, lemos: “I – Nossa mente é uma *substância* ou um *modo*. Não é uma *substância*, porque já demonstramos que não pode haver na Natureza substância limitada; logo é um *modo*”.³⁰⁶

Quando o filósofo começa a tratar efetivamente “dos modos em que o homem consiste”³⁰⁷, no Capítulo I, Parte II, apõe ele outra nota, em que diz: “Os modos em que consiste o homem são conceitos que se dividem em *opinião, verdadeira crença e conhecimento claro e distinto*”.³⁰⁸ Percebe-se que, aqui, ao contrário do que ocorrera no Prefácio, Spinoza se desloca no campo epistêmico. Confirma-o Atilano Domínguez, quando escreve, em relação à passagem citada, que “Por modos del hombre y sus efectos Spinoza parece entender de forma directa, los modos de conocimiento (cap. 1-2, § 2) y las pasiones (cap. 2, § 3 – cap. 14)”.³⁰⁹ Aliás, Domínguez faz mais do que reconhecer nossa opinião sobre o deslocamento conceitual spinozano, do campo ontológico para o epistemológico, mas também acrescenta a perspectiva afetiva à questão ora analisada. Mas não nos apressemos, adiantando o que não consta do texto até onde o percorremos.

Aqui, ao contrário do que acontece no *TIE*, Spinoza não propugna diretamente por uma reforma da mente, como forma de empreender um correto entendimento de tudo. O filósofo começa a apresentação dos três modos de conhecimento, o que representa o momento cognitivista da sua doutrina. Vale ressaltar que, embora o próprio título do Capítulo I nos indique a existência de apenas três modos de conhecimento – “Capítulo I: da opinião, da crença e do saber” –, quando o holandês efetivamente descreve estes modos – logo após o já conhecido e recorrente exemplo da Quarta Proporcional –, ele utiliza uma divisão quaternária, como aquela do *TIE*, ao indicar a maneira pela qual uma quarta pessoa que enfrentasse a

³⁰⁶ ESPINOSA, 2012, Nota da p. 89

³⁰⁷ Ibidem, p. 90

³⁰⁸ Ibidem, Nota 70 da p. 92

³⁰⁹ SPINOZA, 1990, Nota 119 da p. 233

questão matemática exemplificada agiria. Narra-nos Spinoza: “Mas um quarto, que tem o conhecimento mais claro, não precisa do ouvir dizer, nem da experiência, nem da arte de raciocinar, porque sua intuição vê imediatamente a proporcionalidade e todos os cálculos”.³¹⁰

De qualquer modo, mantenhamos em mente que o autor subsume os modos de conhecimento “por ouvir dizer” e “pela experiência” naquele que ele rotula como “opinião” – o que, aliás, antecipa a sua postura na *Ética*.

Não resta nenhuma dúvida de que passamos do campo ontológico, da Parte I, e em certa medida, mesmo do início da Parte II, pelo menos aquela que consta do Prefácio, para o epistemológico. Também é certo que se desenha uma abordagem meramente cognitivista, onde o caminho que levaria ao bem-estar do homem – objetivo do *BT* – passaria por uma transposição do estágio opinativo àquele intuitivo. Se este é o esboço, o retrato acabado não concorda com ele.

Spinoza explicara o que faria no Capítulo I, desta segunda parte, já no seu primeiro parágrafo. Indicara ele, sobre os “modos em que consiste o homem”, que diria: “1. O que são; 2. Seus efeitos; 3. Sua causa”.³¹¹ O primeiro objetivo parece satisfatoriamente cumprido, pelo menos em termos gerais, com o prosseguimento do próprio Capítulo I. A explicação adentra pelo Capítulo II, mas o terceiro parágrafo deste parece demonstrar que Spinoza esgotou o que precisava conceituar, visto que ele aí indica: “Depois desse preâmbulo, ocupemo-nos dos seus efeitos”.³¹² Ou seja, inicia-se a análise do segundo item do programa spinozano – “2. Seus efeitos”. E é agora que aquela aparente abordagem exclusivamente cognitivista esboçada anteriormente parece ser negada. A continuação do terceiro parágrafo citado é a seguinte: “Diremos que do primeiro [modo] surgem todas as *paixões* (*passien*) que são contrárias à boa razão. Do segundo, os bons *desejos*, e do terceiro, o verdadeiro e sincero *amor*, com todos os seus frutos”.³¹³

A partir deste momento, não pairam mais dúvidas de que a doutrina spinozana integra as dimensões cognitiva e afetiva. Prova disso é que são os modos de conhecimento que produzem paixões, desejos e amor.

Percebemos que o “amor” resulta da espécie mais perfeita de conhecer, o “conhecimento claro”, mas Spinoza ainda não trata da questão do objeto alvo deste afeto dever ser o Ser Perfeitíssimo, a fim de que se garanta o bem-estar do homem.

³¹⁰ ESPINOSA, 2012, p. 93

³¹¹ Ibidem, p. 92

³¹² Ibidem, p. 94

³¹³ Ibidem

Além desta tripla relação – opinião-paixões; crença-desejos e conhecimento claro-amor -, absolutamente evidente na própria leitura, há outra que, embora não salte aos olhos, não está totalmente oculta. Trata-se de que as paixões, os desejos e o amor são qualificados: as paixões ligadas à opinião são somente aquelas “contrárias à boa razão”; os desejos relacionados à crença são apenas os “bons” e o amor que faz par com o conhecimento claro é unicamente aquele “verdadeiro e sincero”.

Neste momento, em função do nosso objetivo final, foquemos na questão das “paixões que são contrárias à razão”.

O Capítulo III, do *BT*, tem por título “Origem da paixão. Da paixão vinda da opinião”. Daí já se percebe que, se há uma paixão “vinda da opinião”, deve haver também algum outro tipo que desta última não venha. Porém, o primeiro parágrafo do supracitado capítulo aparentemente não deixa isso claro, visto que assim o diz: “Vejam agora [...] de que maneira as *paixões* (*passien*) vêm a nascer da opinião”.³¹⁴ Isto porque o artigo definido “as”, que acompanha “paixões”, parece deixar transparecer que todo o tipo de indivíduos nomeados pelo substantivo – “paixão” – a que ele se refere estão abarcados – ao contrário do que ocorreria se Spinoza tivesse registrado “algumas paixões”. No entanto, ao longo do próprio capítulo, vamos identificando a parcialidade do alcance da fonte geradora – a opinião – a apenas algumas paixões. Inclusive, no que concerne ao “amor” – a respeito do qual já dissemos que trataremos posteriormente –, o filósofo explica que há o “amor que nasce de conceitos verdadeiros”³¹⁵ e aquele que nasce de opiniões. Aliás, quando aborda essa múltipla origem do amor, Spinoza explica que “Do amor que nasce de conceitos verdadeiros, aqui não é o lugar de falar”.³¹⁶ Ou seja, apesar de reconhecer que há diferentes espécies do gênero “amor”, neste capítulo, ele só trata daquele tipo que vem da opinião. Por analogia, depreendemos, com certa facilidade, a existência, igualmente, de diferentes espécies do gênero “paixão”. E é exatamente o que se confirma, no Parágrafo 11 – o último do terceiro capítulo –, quando o filósofo indica que “na sequência começaremos a investigar quais são as *paixões racionais* e quais são as *irracionais*” (Grifo nosso).³¹⁷

Realmente, o capítulo seguinte, o de número quatro, avança sobre a questão dessa diferenciação existente no gênero da “paixão” e, no Parágrafo 4, registra “consideremo-las [as paixões] de perto, para poder reconhecer as que devemos eleger e as que devemos

³¹⁴ Ibidem, p. 95

³¹⁵ ESPINOSA, 2012, p. 96, § 7

³¹⁶ Ibidem

³¹⁷ Ibidem, p. 97, § 11

rechaçar”.³¹⁸ Obviamente, as primeiras se referem às “paixões racionais”, enquanto as últimas, às “paixões irracionais”.

Dito isto, Spinoza lança mão, no Parágrafo 5, de um instrumento do qual, por tudo o que vimos ao longo deste nosso trabalho, já temos conhecimento: a “ideia de um homem perfeito”.³¹⁹ É importante ressaltar que o filósofo lhe dá o estatuto ontológico apropriado, ao dizer que “[esta ideia] não é senão um *ente da razão*”.³²⁰ E, um pouco adiante, no Parágrafo 7, que este “ente da razão” é propositalmente concebido – logo, produzido artificialmente – com um fim.

A utilização da referência a este “modelo” possibilita a Spinoza estabelecer os conceitos de “bom” e “mau”, dando-lhes certo caráter de objetividade. Assim é que lemos, no Parágrafo 6, que se chama “bom tudo que nos aproxima dessa perfeição [do modelo de ‘homem perfeito’] e mau o que, pelo contrário, nos impede de alcançá-la ou não nos aproxima dela”.³²¹

Se, nos parágrafos anteriores do Capítulo IV, Spinoza tratara de paixões irracionais e racionais, no Parágrafo 9, ele apresenta um novo par – “paixões e ações na mente”³²² –, que é vinculado aos modos de conhecer – ouvir dizer, experiência vaga e conhecimento claro.

Após dizer que o fim a ser alcançado é o conhecimento verdadeiro, o filósofo dá o passo definitivo para estabelecer qual o conhecimento absoluto, digamos assim, ou seja, aquele de que desfruta o tal “homem perfeito”. Isso é feito no Parágrafo 10, do mesmo Capítulo IV, onde está registrado: “esse *conhecimento verdadeiro* difere [...] de acordo com os objetos que se lhe oferecem, de modo que quanto melhor seja o objeto a que se une, melhor será o conhecimento; por conseguinte, o homem mais perfeito se une a Deus, o ser sumamente perfeito e, assim, goza Dele”.³²³

Um laço indissolúvel, então, une os aspectos cognitivo e afetivo do homem, com o ponto comum se dando em Deus. E o “homem perfeito”, concebido para ser paradigma do que é bom ou mau, enquanto ente da razão, é aquele que disfruta – e “goza”, conforme expressão utilizada pelo filósofo – da presença de Deus e de um conhecimento absolutamente verdadeiro, e, por isso, alcança o fim esperado, a felicidade.

³¹⁸ Ibidem, p. 99

³¹⁹ Ibidem

³²⁰ Ibidem

³²¹ Ibidem

³²² Ibidem, p. 100

³²³ Ibidem

Há que se destacar que Spinoza aprofunda um pouco mais o aspecto afetivo em relação a Deus, logo na abertura do Capítulo V, quando indica que “O amor, que não é senão gozar uma coisa e unir-se com ela, nós o dividiremos segundo as qualidades do objeto que o homem procura gozar e ao qual quer unir-se”.³²⁴ Explica, logo em seguida, que há três tipos de objeto: (1) os perecíveis, (2) os não-perecíveis devido à sua causa e (3) o eterno e imperecível só por sua própria força e potência – este último correspondendo a Deus.

Ao indicar que “a *razão* nos aconselha a nos separar das coisas perecíveis”, no Parágrafo 7, Spinoza nos prepara para a confirmação de que o amor mais perfeito é aquele que toma como objeto de gozo aquilo que é “eterno e imperecível só por sua própria força e potência”, isto é, Deus.

Há que ressaltar que o *Tractatus De Intellectus Emendatione*, no seu Parágrafo 10, já destacara essa relevância do amor por algo eterno, mas que, aqui, ao contrário do que lá ocorrera, a abordagem cognitiva já foi introduzida. Portanto, como veremos mais adiante, este tratamento já se aproxima mais àquele que será utilizado na *Ética*.

Outro aspecto que merece destaque, ainda neste Capítulo V, da Parte II, do *Breve Tratado*, agora no seu Parágrafo 5, é uma referência que aparecera também no *TIE*, no Parágrafo 6, mas que só ganhará explicitação conceitual na *Ética*: a questão da “utilidade”.

No *TIE*, Spinoza, após refletir sobre as honras, riqueza e prazer, chega à conclusão de que estas o impedem de “empreender algum novo propósito de vida”³²⁵, e resolve perguntar-se “o que era o mais útil”.³²⁶ Aqui, no *Breve Tratado*, o filósofo, após descrever os tipos de coisa que podem ser objeto do amor, fala do “bem e da utilidade que vemos no objeto”.³²⁷

Embora ambas sejam referências muito breves, que parecem, inclusive, não caracterizar uma precisão conceitual rigorosa do que se deve entender por “útil”, vale apontar para o surgimento do uso deste termo, que ganhará força, como conceito, na *Ética*, conforme ainda veremos.

Por falar em honras, riquezas e prazeres, o *BT*, justamente à altura em que estamos discutindo, trata deles, referindo-se aos três como objetos que, além de pertencerem ao primeiro tipo daqueles a que o amor pode se ligar, isto é, objetos perecíveis, ainda têm a característica de que “carecem totalmente de essência”.³²⁸ Portanto, aqui no *BT*, como lá no

³²⁴ Ibidem, p. 101

³²⁵ SPINOZA, 2004, p. 7, § 6º

³²⁶ Ibidem

³²⁷ ESPINOSA, 2012, p. 101, § 5º

³²⁸ Ibidem, p. 102

TIE, não são o “bem magnífico e excelente”.³²⁹ A diferença é que, aqui no *BT*, já se deu a abordagem cognitiva, o que corresponde a uma avaliação mais rica do que parece ao vulgo merecer o título de “bem”, como ocorre com as honras, as riquezas e os prazeres.

O Capítulo VII do *BT* contém duas coisas que merecem destaque nessa nossa investigação genética da ética de Spinoza.

A primeira delas. Ao final do Capítulo IV, nosso filósofo explicou que “Para descobrir o que é bom e mau nas paixões, nós as consideraremos uma após a outra e começaremos com a *admiração*”.³³⁰ Conclui, então, o supracitado capítulo fazendo uma breve consideração sobre esta paixão – a admiração –, para, nos próximos, tratar de outras “paixões” – amor (Capítulo V) e ódio (Capítulo VI). O capítulo de que ora tratamos tem por título “da alegria e da tristeza”. No Parágrafo 1, Spinoza indica que, depois de termos visto “ódio” e “admiração”, “continuaremos [...] a falar das restantes paixões. Para começar, as primeiras serão o desejo e a alegria [...]. A essas paixões acrescentaremos a *tristeza*”.³³¹ Pelo que observamos, alegria, tristeza e desejo estão no rol das paixões, como todas as outras que compõem este gênero, ou seja, não apresentam nenhum relevo diante das demais. Mas, como já vimos na nossa breve apresentação da *Ética*, nesta, alegria, tristeza e desejo são os afetos primitivos, a partir dos quais todos os outros são derivados. Aliás, no Capítulo VI do *BT*, Spinoza indica que “do ódio nasce a tristeza”, eliminando a primazia ontológica desta última.

A segunda, agora. Se chamamos atenção para uma diferença entre o *BT* e a *Ética*, sabendo que esta é posterior àquele, também há modificações em relação à visão passada, aquela que correspondia ao *TIE*. Afinal, enquanto no *TIE*, o “sumo bem” não era, ao contrário da visão escolástica, Deus, mas sim “gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior [aquela que serviria de ‘modelo’]”³³², no *BT*, parece que o escolasticismo se impõe, tanto assim que Spinoza indica que “Deus [...] é o sumo bem e todo o bem”.³³³

Segue o estudo spinozano das “paixões”, com algumas observações.

No Capítulo VIII, Spinoza diz que “tanto quanto a nobreza e a verdadeira humildade são boas e saudáveis, inversamente a soberba e a auto-humilhação são más e corruptoras”.³³⁴ Apesar da tentativa de diversas versões de caracterizar os dois tipos de “humildade” –

³²⁹ Ibidem

³³⁰ Ibidem, p. 100

³³¹ Ibidem, p. 106

³³² SPINOZA, 2004, p. 10

³³³ ESPINOSA, 2012, p. 106, § 3º

³³⁴ Ibidem, p. 108

“verdadeira humildade” e “auto-humilhação” (Emanuel Fragoso e Luís César Oliva)³³⁵; “véritable Humilité” e “Humilité vicieuse” (Charles Appuhn)³³⁶; “verdadera humildad” e “falsa humildad” (Atilano Domínguez)³³⁷ –, correspondendo à primeira delas algo intrinsecamente bom, a *Ética* será menos condescendente com esse tipo de afeto, classificando-o como algo que deprime a potência do homem, e, portanto, derivando-a da tristeza.

O Capítulo XIV encerra o tratamento das paixões, já no primeiro parágrafo, com a avaliação do “pesar”.

Dá-se, então, uma transição, que já se inicia no próprio Capítulo XIV. No Parágrafo 2, Spinoza escreve “creo haber mostrado y demostrado suficientemente que es tan sólo la fe verdadera o la razón que nos conduce al conocimiento del bien y del mal”³³⁸ ³³⁹. No Capítulo XV, vemos a explicação sobre a ideia verdadeira e a ideia falsa. E a apontada “transição” é concluída, abrindo-se o que é a promessa da última parte do título do *Breve Tratado*, qual seja, “o bem-estar do homem”. Isto se dá da seguinte forma: “Sabendo o que são o bem e o mal [Capítulo XIV], a verdade e a falsidade [Capítulo XV], e também em que consiste o bem-estar da mente de um homem perfeito [Capítulo IV, Parágrafo 10], agora é tempo de iniciar o exame de nós mesmos, e ver se chegamos a um tal bem-estar livremente ou necessariamente”.³⁴⁰

A questão sobre a forma como se chega ao bem-estar, livre ou necessariamente, só pode ser respondida, segundo o filósofo, a partir de uma investigação acerca de “o que é a vontade – para quem a admite – e em que se distingue do desejo”.³⁴¹ Uma conclusão grave é a de que “a vontade não é uma coisa na Natureza, mas uma simples ficção, e não é preciso perguntar se a vontade é livre ou não”.³⁴²

Apesar do esvaziamento da questão sobre a quiddidade da vontade, o Capítulo XVII continua a investigar a possível relação entre ela e o desejo. E a intenção de Spinoza é demonstrar que “o desejo não é livre”, o que pretensamente faz no próprio capítulo citado, no Parágrafo 4.

³³⁵ SPINOZA, 2014, p. 110

³³⁶ SPINOZA, 1964, p. 118

³³⁷ SPINOZA, 1990, p. 126

³³⁸ Ibidem

³³⁹ Utilizamos a versão espanhola, e não a brasileira, da qual vínhamos costumeiramente nos valendo, em função de um erro que imaginamos esta última conter, quando a cotejamos com outras versões.

³⁴⁰ SPINOZA, 2012, p. 121

³⁴¹ Ibidem

³⁴² Ibidem, p. 123

Dito isto, no Capítulo XVIII, Spinoza conclui: “Assim vemos que o homem, como parte da Natureza inteira, da qual depende e pela qual também é governado, não pode fazer nada por si mesmo para sua salvação e seu bem-estar”.³⁴³

Aparentemente, não cabe ao homem nenhuma ação em prol da sua felicidade, o que torna bastante problemático qualquer projeto ético que tenha por base a conquista daquela. Aliás, esta perspectiva passa de “problemática” para “desanimadora” quando Spinoza afirma, no Capítulo XVIII, Parágrafo 8, que “a perfeição única e o fim último de um escravo e de um instrumento consiste em cumprir devidamente o serviço que se lhes impõe”.³⁴⁴ A questão, no entanto, parece ganhar um colorido diverso quando entendemos que, no caso do homem, há uma ressalva: ele tem que conhecer o “serviço” e se tornar adequado à sua função de “instrumento”. Esse “colorido” do quadro humano parece ser colocado por Spinoza quando, ao final do mesmo capítulo, diz “o homem, enquanto é uma parte da Natureza, deve seguir as leis da Natureza [...]; e enquanto o faz, ele permanece em seu bem-estar”.³⁴⁵

O Capítulo XX continua tratando “da nossa felicidade”, que, inclusive, diz respeito ao título do mesmo. Logo no primeiro parágrafo, dá-se por confirmada a equação “nosso bem-estar” = “o amor a Deus” = “nossa suma felicidade”.³⁴⁶ Apresentada a questão a respeito de “como nos podemos livrar das paixões que julgamos más”³⁴⁷, Spinoza indica que “se fazemos bom uso do nosso intelecto [...], visto que possuímos uma medida da verdade e da falsidade – jamais sucumbiremos às paixões”.³⁴⁸ Após uma, até certo ponto, estranha discussão sobre a interação entre corpo e mente, que inclui os “espíritos animais”, Spinoza postula que “Se, portanto, a mente pode chegar a conhecer o sumamente magnífico, será impossível que alguma dessas paixões cause nela a menor perturbação”.³⁴⁹

O Capítulo XX pretende confirmar o anterior quanto à interação corpo-mente. No entanto, talvez mais importante do que a própria discussão sejam duas notas escritas pelo punho do filósofo, que têm o poder de repercutir nas discussões das últimas partes da *Ética*, anulando algumas interpretações esdrúxulas ao sistema spinozano como um todo.

Na primeira, o holandês, tratando da interação corpo-mente, indica que “Não há nenhuma dificuldade em que este modo [a mente], que se distingue infinitamente do outro [o corpo], atue sobre o outro, porque o faz como parte do todo, já que *a mente nunca foi sem*

³⁴³ Ibidem, p. 127

³⁴⁴ Ibidem, p. 128

³⁴⁵ Ibidem

³⁴⁶ Ibidem, p. 129

³⁴⁷ Ibidem

³⁴⁸ Ibidem

³⁴⁹ Ibidem, p. 134

corpo nem o corpo sem mente”(Grifo nosso).³⁵⁰ E, na segunda, confirma essa necessidade de existência simultânea entre corpo e mente, dizendo: “entre a ideia e o objeto deve haver necessariamente uma união, pois um não pode existir sem o outro”.³⁵¹

O Capítulo XXI parece dar conta, sem grande esforço, da questão da *akrasia* – ver algo bom, reconhecê-lo como tal, mas não encontrar poder suficiente para fazer o bem ou evitar o mal. Segundo o exposto, o que produz isso é o fato de as opiniões só produzirem paixões, o que implica as forças das coisas serem maiores que nossa potência.

O Capítulo XXII reflete sobre o fato de que “como a razão [ou seja, a verdadeira crença] não tem nenhum poder para nos conduzir a nosso bem-estar, resta examinar se podemos alcançá-lo pelo quarto e último modo de conhecimento”.³⁵² Spinoza explica melhor essa questão em uma nota em que afirma que “o que nelas [nas paixões] é bom ou mau nos é indicado pela verdadeira crença, porém nenhum desses dois modos [opinião e verdadeira crença] tem o poder de nos livrar delas. Somente o terceiro modo, o conhecimento verdadeiro, pode nos livrar delas”.³⁵³ A conclusão de Spinoza ratifica o vínculo cognitivo-afetivo do homem, tendo como elo de ligação Deus, do qual o conhecimento e o amor levam à felicidade. Ou, nas palavras do próprio filósofo:

Daí segue irrefutavelmente *que o conhecimento [verdadeiro] é o que causa o amor*, de sorte que, se chegamos a conhecer Deus desse modo, necessariamente devemos nos unir a Ele [...]. E somente nessa união consiste a felicidade³⁵⁴

O “conhecimento verdadeiro” absoluto, digamos assim, pertenceria somente àquele “homem perfeito”. Se só a ele coubesse a felicidade, o projeto beatífico spinozano teria falhado. Mas ressalva, logo em seguida, o autor: “Não digo que devamos conhecê-lo como é, porém nos basta, para estarmos unidos a Ele, que o conheçamos de alguma maneira”.³⁵⁵ Desta feita, a graus de conhecimento/amor diversos correspondem igualmente felicidades em graus diversos.

O Capítulo XXIII expõe uma estranha tese spinozana, que se repete na *Ética*: a imortalidade da mente. Esta é uma questão espinhosa que constantemente evitamos, em função das dificuldades interpretativas que ela impõe. Já registramos isso, inclusive na nossa

³⁵⁰ Ibidem, p. 136, Nota 90, caput

³⁵¹ Ibidem, p. 136. Nota 90, item 10

³⁵² Ibidem, p. 140

³⁵³ Ibidem, p. 140, Nota 93

³⁵⁴ Ibidem, p. 140

³⁵⁵ Ibidem

breve exposição da Parte V da *Ética* – onde, ainda assim, esboçamos algumas reflexões críticas acerca da questão. Aqui no *BT* pensamos que Spinoza dá um encaminhamento parecido com o que propusemos anteriormente – quando tratamos da *Ética* –, mas de uma maneira menos explícita, isto porque as peças do quebra-cabeça que compõem o quadro final da solução se encontram dispersas, e não reunidas apenas no próprio Capítulo XXIII. Nosso entendimento é que a longa nota 90³⁵⁶, aposta por Spinoza ao Capítulo XX; acompanhada de outras menores (Notas 91 e 95); passando pelo último parágrafo do Capítulo XXII, somada ao início do próprio Capítulo XXIII, resolve essa estranheza. Isto porque o filósofo explica, na Nota 90, que há dois tipos de ideias. Diz ele: “cumpro observar que falamos de ideias [1] que nascem necessariamente em Deus da existência das coisas junto com a essência, e não das ideias [2] que as coisas agora existentes nos mostram e produzem em nós”.³⁵⁷

No Capítulo XXIII, Spinoza explica que “a mente é *uma ideia* que está na coisa pensante e que nasce da existência de uma coisa que está na Natureza”.³⁵⁸ Deve ser tomado certo cuidado com a terminologia, aqui. Aparentemente, “coisa pensante” e “Natureza” estão respondendo por “Modo Infinito Imediato do Pensamento” e “Modo Infinito Imediato da Extensão”, respectivamente.

Quando o filósofo indica que “a mente pode estar unida ou *ao corpo* do qual é a ideia, ou *a Deus*”³⁵⁹, abre-se o espaço para a conclusão sobre a eternidade da mente, com que Spinoza se ocupa como o último parágrafo do capítulo em questão, ao dizer:

A partir disso, pode-se ver facilmente que: (1) se a mente está unida unicamente ao corpo e esse corpo vem a perecer, ela também deve perecer [...]. Porém, (2) se a mente está unida a outra coisa que é e permanece imutável, então deverá, ao contrário também permanecer imutável.³⁶⁰

Este “permanecer imutável” é explicado no capítulo anterior como uma “estabilidade interna e inalterável”, que é produto de uma espécie de “renascimento” fruto “desse amor e dessa união” nossa com Deus. A ideia é retomada também no Capítulo XXIV, quando Spinoza indica “ter mostrado suficientemente o que é nosso amor por Deus e seu efeito, a saber, nossa duração eterna”.³⁶¹ É verdade que na *Ética* a “eternidade” não será caracterizada

³⁵⁶ O número é o que consta da nossa edição de referência (ESPINOSA, 2012). Porém, como indicação geral, é a nota que Spinoza faz quando refuta a segunda objeção, que consta no *Breve Tratado*, Parte II, Capítulo XX

³⁵⁷ ESPINOSA, 2012, p. 136

³⁵⁸ *Ibidem*, p. 143

³⁵⁹ *Ibidem*

³⁶⁰ *Ibidem*

³⁶¹ *Ibidem*, p. 144

como “duração eterna”. Aliás, “eternidade” será tomado, inclusive, como um conceito que não pode ter a ver com “duração”.

O Capítulo XXVI terá ecos mais importantes na terceira parte deste nosso trabalho, quando trataremos mais especificamente da liberdade humana. Mas, apenas para fechar nossa análise atual, indicamos que o capítulo reúne algumas ideias que foram sendo obtidas ao longo do livro todo, numa espécie de fechamento ou conclusão – ainda que haja uma “Conclusão” formal antes do Apêndice. Neste momento, talvez baste registrar o início do nono parágrafo, o último deste capítulo. Lá, Spinoza escreve:

Por tudo que foi dito se pode conceber facilmente o que é a liberdade humana, que eu assim defino: *é uma existência firme que nosso intelecto obtém por sua união imediata com Deus para produzir em si mesmo ideia e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas pelas quais eles possam ser alterados ou transformados*³⁶²

2.2 O PRODUTO FINAL

Nossa percepção de trabalhos anteriores à *Ética* já conterem a gênese do que iria se tornar efetivamente a ética spinozana contida na *opus majus* do autor é compartilhada por alguns comentadores. É assim que Don Garrett, por exemplo, diz:

Spinoza toca em tópicos éticos em muitos de seus trabalhos, bem como em sua correspondência. A segunda parte do *Curto Tratado sobre Deus, o Homem e seu Bem-Estar* trata dos tópicos do bem e do mal, da beatitude e da liberdade, além também de discutir vários afetos. [...] Mas a discussão da teoria ética que é de longe a mais completa, sistemática e amadurecida feita por Spinoza está contida na Parte 4 (“A servidão humana”) e na Parte 5 (“A potência do intelecto”) de sua *Ética*³⁶³

Mas se Garrett cita apenas o *Breve Tratado*, Lee Rice estabelece também o vínculo que apontamos com o *Tratado do Aperfeiçoamento do Intelecto*, dizendo:

Spinoza had already developed the basis of a moral theory prior to his work on the PPC [*Princípios da Filosofia Cartesiana*] in the *Korte Verhandeling* [...]. I would suggest [...] that the KV would better be approached as a first effort on Spinoza’s part at clarifying and developing philosophical questions.
[...]

³⁶² Ibidem, p. 152

³⁶³ GARRETT, 2011, p. 337

A close relation [...] exists between the opening paragraphs of the *Tractatus de intellectus emendatione* (*DIE*) and parts 4 and 5 of the *Ethica* ³⁶⁴

E, mais do que uma simples semelhança entre os primeiros trabalhos – *KV* e *TIE* – e a *Ética*, Rice aponta, como também o fizemos com nossa investigação genética, uma evolução daqueles primeiros textos até o último. Assim, ele diz:

As with the *KV*, I would like to again suggest that the *DIE* [o *Tratado do Aperfeiçoamento do Intelecto*] represents a developmental stage in Spinoza's moral philosophy, rather than simply an unfinished preface to a later work whose systematic teachings do not differ except by way of more rigorous development. ³⁶⁵

Desta forma, àquela pergunta que fizemos, “Onde está a ética de Spinoza?”, agora responderíamos, com grande segurança, que ela vinha sendo desenvolvida ao longo de diversos escritos – principalmente, o *Breve Tratado* e o *Tratado do Aperfeiçoamento do Intelecto* –, mas que ganha sua forma definitiva nas Partes IV e V da *Ética*.

Antes de passar, enfim, às últimas partes da *opus majus* spinozana, talvez valha à pena listar os pontos principais já apresentados nos trabalhos anteriores, a fim de que tenhamos a suficiente clareza de sua evolução até a forma definitiva.

Diríamos, então, que observamos, até o momento que:

- 1) a investigação a que nos propomos não é exclusivamente teórica, mas faz parte da preocupação do indivíduo com seu modo ordinário de viver;
- 2) não existem “bem” e “mal” *simpliciter*, eles são sempre relativos a como as coisas nos afetam;
- 3) apesar da relatividade de “bem” e “mal”, há algo objetivo a ser buscado como “bem supremo”;
- 4) o fim a ser alcançado é a “suprema felicidade”;
- 5) o caminho rumo à felicidade passa pelo conhecimento do que é verdadeiramente útil;
- 6) a motivação mais fundamental do homem – aliás, melhor dizendo, de qualquer ente, porém, como a ética se refere basicamente ao ser humano, utilizemos esta restrição – corresponde ao seu esforço por autoconservar-se
- 7) a possibilidade de obtenção da felicidade depende da qualidade do objeto pelo qual se sente amor;

³⁶⁴ RICE, 2002, p. 79

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 80

- 8) é necessário aperfeiçoar, na mente, a “ferramenta” da compreensão – o intelecto –, a fim de possuir um entendimento mais adequado da realidade;
- 9) deve-se criar um modelo de ser humano que seja um paradigma de compreensão desta realidade, e procurar compartilhar da natureza desse ideal humano; e
- 10) esse tal modelo de ser humano compreende a realidade, como um todo, desde suas causas primeiras – mais originais, no sentido de mais fundamentais, e, por isso mesmo, mais afastadas no tempo. E, ao fazê-lo, percebendo a constância do que é eterno, afeta-se positivamente por essa serenidade do eterno, tomando-o como objeto de amor perfeito

Embora, à altura da redação do *TIE*, a identidade da Natureza com Deus não seja formalmente estabelecida, quando Spinoza, entre os parágrafos 10 e 13 daquele texto, fala do “*amor erga rem aeternam, & infinitam*”³⁶⁶, da “*aeternum ordinem, & [...] certas Naturae leges*”³⁶⁷ e da “*tota Natura*”³⁶⁸, vemos que se impõe um vínculo entre a Natureza e algo eterno – a ordem e as leis –, o que sugere a tal identidade que virá a ser apresentada, de modo indubitável, no *Breve Tratado*, Parte I, Capítulo II, Parágrafo 12 – “a Natureza consiste em infinitos atributos, cada um dos quais é perfeito em seu gênero. O que concorda perfeitamente com a definição de Deus”³⁶⁹, embora ainda não com a precisão do “*Deus seu Natura*”³⁷⁰, do Prefácio da Parte IV, da *Ética*.

De toda maneira, Deus é objeto supremo de amor e de compreensão.

Esta nossa lista foi construída sobre a organização imposta pelo *TIE*. Como já citamos antes, uma das principais diferenças do *BT* em relação ao *TIE* é o ponto de partida – Deus, naquele, e não o homem, como neste último. Porém, os conteúdos vão praticamente sendo repetidos em ambos os textos – conforme já registramos anteriormente. Logo, procura-se o que corresponde ao bem-estar do homem, isto é, à sua felicidade; o bem e o mal são confirmados como não tendo existência absoluta; há que se ter um entendimento correto da realidade, visto que é somente através do gênero mais “aprimorado” de conhecimento que surge o verdadeiro amor – aqui, ao contrário, do *TIE* surge a importante noção de que a “passividade” advém de um modo de percepção inadequado, o que faz surgirem as paixões –; faz-se apelo à “ideia de um homem perfeito”, homem este que é tomado como modelo de

³⁶⁶ DE DIJN, 1996, p. 24

³⁶⁷ Ibidem

³⁶⁸ Ibidem

³⁶⁹ ESPINOSA, 2012, p. 57

³⁷⁰ SPINOZA, 2010, p. 264

vida; reconhece-se que esse paradigma se une, através do mais alto grau de conhecimento, a Deus, gozando dele – o que, diz Spinoza, é o mesmo que amá-lo –; e se aborda a questão da utilidade do objeto amado.

As reflexões a respeito das “paixões” e da “liberdade” surgem de forma clara e direta no *BT* – o que não ocorrera no “tratado inacabado” –, servindo de base ao que virá a seguir na *Ética*.

Em relação a estas reflexões, teremos a indicação da influência do modo de conhecer a realidade sobre os afetos humanos e a apresentação do desejo como não livre.

Esse conjunto de discussões será levado ao seu ponto de elaboração mais bem acabada na *Ética*.

Mesmo reconhecendo que a *Ética* apresenta um sistema de pensamento, sigamos os comentadores para identificar nas Partes IV e V a essência da Filosofia Moral de Spinoza, e passemos a apontar os itens da lista que formulamos anteriormente como pilares daquela Filosofia Moral.

A referência às “paixões” – conceito construído de modo definitivo apenas no *BT*, e não ainda no *TIE* – já se faz logo no início do Prefácio da Parte IV. A “servidão” do título desta quarta parte é definida justamente como a impotência de lidar com os “afetos” – aqui, lembrando o que já dissemos, referindo-se apenas aos “afetos passivos”, isto é, às “paixões”.

Nesta quarta parte, basta a menção às paixões, visto que foi feito exaustivo estudo das mesmas na parte anterior – “Sobre a origem e a natureza dos afetos”. Não é novidade, também, que as paixões impedem nosso acesso ao bem-estar/felicidade, pois isto já fora afirmado no *BT*. Mas Spinoza, neste Prefácio, indica que sua intenção, na Parte IV, é demonstrar a causa disso.

Antes de se dedicar especificamente a essa investigação etiológica porém, Spinoza diz “Mas antes de começar, gostaria de dizer algumas breves e preliminares palavras sobre a perfeição e a imperfeição, sobre o bem e o mal”.³⁷¹ O filósofo holandês poderia estar apenas retoricamente indicando que explicitará o significado desses conceitos dentro de sua teoria – como já o fez diversas vezes ao longo da *Ética*, com tantos outros termos. Afinal, como diz John Mizzoni: “Ethical concepts are the most basic building blocks of ethics. An introduction to ethics will involve becoming familiar with a range of concepts”.³⁷² Mas o que se apresenta, em seguida, é uma profunda discussão sobre a gênese – fundamentalmente psicológica –

³⁷¹ SPINOZA, 2010, p. 263

³⁷² MIZZONI, John. *Ethics – The Basics*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010, p. 4

desses conceitos. Edwin Curley chega a afirmar que “The basic text for Spinoza’s methaetics is the Preface to Part IV of the *Ethics*”.³⁷³ Não custa lembrar que a Metaética, “entendida como disciplina filosófica autônoma é um típico produto da cultura do século XX, com notável sucesso sobretudo nos filósofos analíticos de língua inglesa”.³⁷⁴ Estritamente falando, a preocupação da Metaética não é com as questões clássicas da Ética Normativa, mas com “o discurso sobre os discursos éticos”³⁷⁵, interrogando, por exemplo, como vemos Spinoza fazer, no Prefácio da Parte IV, sobre o significado de termos ou conceitos éticos.

Queremos chamar atenção, então, para o aprofundamento da complexidade em responder àquela nossa pergunta sobre a filosofia moral spinozana, considerando que ainda temos que dar conta de uma avaliação Metaética envolvida no seu trabalho.

Porém, mesmo discutindo Metaética, as considerações spinozanas vão redesenhando os itens que compõem a lista que elaboramos, a partir dos outros escritos seus analisados. Assim, vemos o exemplo da música como algo bom, ruim ou indiferente, dependendo de a quem ela afeta – um homem triste, ou alguém de luto ou ainda a um surdo, respectivamente –, implicando esse fato que não há “bem” e “mal” *tout court*. Evoca-se o “modelo de natureza humana”, para indicar que “bom” ou “mau” são atributos relativos das coisas, e que a referência objetiva destas diz respeito a elas permitirem que nos aproximemos daquele tal “modelo” ou impedirem esta aproximação, respectivamente. Aparece, já além do Prefácio, no campo das Definições, a ideia de “bom” ser algo a respeito do que se tem um conhecimento verdadeiro de representar algo útil. Mais à frente, já entre as proposições, aparece a relação, no homem, do estado passivo deste com o fato de ele ser apenas causa parcial dos eventos de que participa. O afeto pelas coisas imaginadas como necessárias é mais forte do que por aquelas que imaginamos serem apenas possíveis, contingentes ou mesmo não-necessárias. Os ditames da razão (*rationis dictamina*) são listados como: (1) amar a si próprio; (2) buscar o que seja efetivamente útil; (3) desejar o que conduza a uma maior perfeição e, de modo mais geral, (4) esforçar-se por conservar seu ser. A virtude ou potência do homem é apresentada como correspondendo a agir de acordo com as leis da própria natureza, e o fundamento da virtude, como o esforço de autoconservação, o qual é identificado à felicidade. O *summum bonum* da mente é conhecer realmente Deus, isto é, conhecê-lo adequadamente. E, já no Apêndice, Spinoza, ao tratar da vida concreta, diz que “é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema

³⁷³ CURLEY, Edwin M. Spinoza’s Moral Philosophy. In: GRENE, Marjorie (ed.). *Spinoza – A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1973, p. 356, Nota 3

³⁷⁴ ABBAGNANO, Nicola. Metaética. In.: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 766

³⁷⁵ *Ibidem*, p. 765

felicidade ou beatitude do homem”.³⁷⁶ Na sequência, o filósofo afirma que “aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus”³⁷⁷, e, um pouco antes, fala da beatitude provir do “conhecimento intuitivo de Deus”³⁷⁸, ou seja, daquele terceiro gênero de conhecimento.

Se estas nossas referências ao conteúdo da lista inicialmente apresentada parecem ter ficado um tanto embaralhadas, não nos afetamos negativamente em excesso, afinal o próprio filósofo deixa transparecer certa decepção com seu modo de apresentação da “*recta vivendi ratione*”, ou seja, do “modo correto de vida”. Tanto que propõe um apêndice à quarta parte que é aberto assim: “As coisas que expus, nesta parte, sobre a norma reta de viver, não foram organizadas de maneira que possam ser apreendidas por uma visão de conjunto. [...] Propus-me, portanto, reuni-las, aqui [no Apêndice], e resumi-las em seus capítulos principais”.³⁷⁹

Ainda que padecendo de certa má organização, iremos seguir adiante, demonstrando uma maior preocupação com a reunião coerente do que com a ordem de exposição.

2.3 UM DIÁLOGO ENTRE AS “ÉTICAS”

A partir de nossos conhecimentos sobre o campo da Filosofia chamado Ética – talvez, o mais rico em subdivisões e “rótulos” –, iniciamos uma tentativa de designação taxonômica da filosofia moral spinozana.

Sabemos que a Ética cobre, basicamente, três campos de estudo: (1) a ética normativa; (2) a metaética e (3) a ética aplicada.

A ética aplicada dificilmente pode caber integralmente na doutrina de um pensador, visto que os problemas que a ela são postos muitas vezes estão fora do escopo em que aquela determinada doutrina originalmente foi concebida. É óbvio que analogias e expansões cuidadosas podem estender os limites teóricos originais, permitindo que aquela reflexão filosófica moral alcance os casos – usualmente “*borderlines*” – que se apresentam. Desta forma, com os devidos cuidados, podemos pretender que a doutrina ética spinozana possa participar das discussões sobre testes científicos com animais; desenvolvimento de embriões para a retirada de órgãos para transplantes; eutanásia; etc. Ainda assim, isso poderia representar não só uma exagerada pretensão nossa, mas também exigiria determinações mais precisas daquilo que seria discutido. Pensamos, porém, que o grande desafio seria um

³⁷⁶ SPINOZA, 2010, p. 351

³⁷⁷ Ibidem

³⁷⁸ Ibidem

³⁷⁹ Ibidem

aprofundamento suficiente nas questões sem evocar outros pensadores e conhecimentos específicos de cada uma das áreas discutidas.

No que concerne à metaética, como já vimos brevemente, Spinoza acrescenta algo. Temos que investigar, ainda nos ligando à multiplicidade de rótulos disponíveis na metaética, como se encaixa a posição spinozana diante dos temas abordados por essa área da Ética. Segundo o professor James Fieser, em seu artigo sobre o assunto, duas questões são proeminentes: “(1) *metaphysical* issues concerning whether morality exists independently of humans, and (2) *psychological* issues concerning the underlying basis of our moral judgements and conduct”.³⁸⁰

Em relação às “questões metafísicas”, basicamente duas posições seriam possíveis: (1) o objetivismo e (2) o relativismo. Na primeira delas, os valores morais são considerados objetivos, existindo de modo absoluto e eterno, em algum “reino” além deste nosso humano. Na segunda, os valores morais são considerados invenções estritamente humanas, e por isso mesmo são convenções subjetivas, que podem mudar de sociedade para sociedade, ao longo do tempo e do espaço.

Cada uma dessas posições traria consigo subdivisões. O objetivismo pode, por exemplo, conceber os valores como entidades imateriais eternas, numa espécie de “Mundo das Formas/Ideias”, aos moldes da doutrina de Platão, ou simplesmente tê-los como produtos de uma vontade divina. Da mesma forma, o relativismo poderia propor diferentes abordagens para o “criador” de valores, fosse ele apenas um único indivíduo – relativismo individual –, fosse uma sociedade – relativismo cultural.

Vemos que uma classificação simplória da posição spinozana não é fácil. Se é verdade que o filósofo destaca que “bem” e “mal” – os quais poderiam, talvez, ser considerados os referenciais mais básicos para a construção de uma tábua completa de valores – são, eles mesmos, relativos, certamente não concordaria com a posição objetivista. Por outro lado, um subjetivismo puro, onde os valores seriam simplesmente convencioneados, não pode ser aceito por Spinoza, tanto que ele insiste numa certa objetividade dos ditames da razão – ainda que estes não ofereçam valores com conteúdos prontos.

Em relação às “questões psicológicas”, Fieser nos explica que está em jogo, particularmente, a compreensão do que nos motiva a sermos morais, ou seja, a atuar segundo

³⁸⁰ FIESER, James. Ethics. In: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/ethics/>>. Acesso em: 14 de agosto 2014

determinados preceitos morais. Ainda o mesmo autor diz: “We might explore this subject by asking the simple question ‘Why be moral?’”.³⁸¹

Tentando responder àquela “simples questão”, desenvolveram-se diversas concepções. A primeira delas diz respeito ao “egoísmo” humano – aqui, significando a preocupação consigo mesmo, mais do que se referindo propriamente a uma qualificação pejorativa, embora, em certa medida, esta também vá fazer parte da avaliação em questão. Em jogo estariam duas posições opostas: (1) o egoísmo e (2) o altruísmo.

Enquanto no “egoísmo psicológico” se afirma que, em última instância, todas as ações humanas são motivadas por interesses auto-orientados, no “altruísmo psicológico”, pelo menos algumas ações são motivadas por uma benevolência instintiva.

Aqui, também, simplesmente selecionar um espaço, entre os dois apresentados, e pensar que a doutrina spinozana se deixa encaixar perfeitamente nele, significa uma estultice.

É verdade que, sob certo ponto de vista, Spinoza tem sua teoria do *conatus*, se considerada apenas como esforço de autopreservação, aproximada ao pensamento de Hobbes – este, sim, tomado como paradigma do chamado “egoísmo psicológico”. No entanto, ao contrário de Hobbes, Spinoza não pensa no outro somente como ameaça. Isto só pode ser afirmado de sua doutrina no caso dos homens que são escravos das paixões. Diferentemente do que pensa Hobbes, Spinoza vê a possibilidade de alguns homens se elevarem acima desse estado de subordinação às paixões, ganhando autonomia e independência em relação a estas, o que faria com que eles percebessem que a sociedade é também um “indivíduo”, porém, de maior complexidade, e que sua multiplicidade aumenta seu poder de ação, o que, no final das contas, é um dos objetivos de qualquer ente.

Muito mais inverossímil seria tentar rotular Spinoza como altruísta, no sentido metaético que estamos a abordar. Não que seja impossível reconhecer que o filósofo admitiria atos realizados em benefício de outras pessoas que aparentemente não trouxessem vantagens para o próprio agente. O que talvez desmobilizasse a pretensão daqueles que identificam Spinoza como altruísta, ao confirmar essa possibilidade de ação aparentemente voltada apenas para o benefício de outrem, seria uma análise psicológica mais profunda do agente em questão. Sob uma lente de aumento, perceberíamos que o indivíduo que empreende o ato “altruísta”, tendo este sido fruto de um ditame da razão, está, em última instância, elevando seu grau de perfeição, de potência existencial, ou seja, de atividade e, em assim agindo – no sentido spinozano estrito deste termo –, aumentando sua felicidade.

³⁸¹ Ibidem, p. 2

Prova dessa interpretação nos dá a *Ética*, que, no escólio da Proposição 59, da Parte III, explica:

Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende [ou seja, que ela é ativa] à fortaleza [*fortitudinem*], que divido em firmeza [*animositatem*] e generosidade [*generositatem*]. Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade.³⁸²

Uma segunda área da Psicologia Moral, na metaética, envolve a disputa sobre o papel da razão na motivação das ações morais. De um modo geral, os “adversários”, aqui, são a razão e a emoção. O apoio ao primeiro ou ao segundo “adversário”, nesta contenda, formaria o grupo dos assim chamados, respectivamente, “cognitivistas” ou “emotivistas” – ou ainda, “não-cognitivistas”.

Apenas como marcos teóricos esquemáticos destas posições antagônicas citaríamos as doutrinas de Descartes e Hobbes – os quais têm a vantagem de estarem inseridos no mesmo período histórico-filosófico de Spinoza, a Modernidade –, embora haja pensadores mais contemporâneos trabalhando com as variáveis pertinentes a esta questão. Aliás, para ser um tanto mais precisos, teríamos que registrar que o termo “emotivismo”, significando uma teoria filosófica a ser aplicada dentro do estudo da *Ética*, foi cunhado somente no século XX, a partir de *The Meaning of Meaning* (1923), de C.K. Ogden e I.A. Richards.³⁸³

É certo, também, que estamos nos aproveitando de discussões que tratam mais da lógica do discurso ético do que da essência da própria filosofia moral, quando abordamos a metaética. Ainda assim, tentaremos captar o nicho do que está em jogo nesta disputa “razão vs. emoção” no período histórico que nos interessa, a Modernidade.

Analisando a correspondência de Descartes com a princesa Elisabeth, Edwin Curley explica que, para o filósofo francês, “the fundamental task of the moral philosopher is to teach the control of passions by reason”.³⁸⁴ A arguta princesa, após a leitura, recomendada pelo próprio Descartes, de *De vita beata*, do estoico Sêneca, inquire ao seu correspondente por uma definição precisa do termo “paixões”, querendo saber se elas poderiam ser algo mais do

³⁸² SPINOZA, 2010, p. 235

³⁸³ Cf. BLACKBURN, Simon. Emotion. In.: *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 113

³⁸⁴ CURLEY, Edwin. *Behind the Geometrical Method*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 89

que “perturbações da alma [... que] ofuscam e controlam a razão”.³⁸⁵ Dessa troca de missivas resultou o famoso *As paixões da alma*, também conhecido como *Tratado das Paixões*, de 1649, último grande trabalho de René Descartes.

Para resumir imensamente a ideia de Descartes – o que fatalmente implica alguma perda de riqueza e precisão da sua exposição –, indicaríamos que “a paixão é um fenômeno somático de repercussão psíquica”³⁸⁶, um tipo de fenômeno que vem “perturbar a tranquilidade do reino do *cogito*”.³⁸⁷ É importante destacar que “paixão” e “emoção”, aqui, têm o mesmo significado, correspondendo a um estado de passividade da alma. Esta – a alma – só pode ser considerada ativa, para Descartes, “em suas vontades, imaginações e intelecções”.³⁸⁸ Credo firmemente no livre-arbítrio, basta ao filósofo francês alinhar intelecção e vontade para produzir um correto agir moral, submetendo, para isso, as emoções que agitavam a alma, tirando-as do caminho da escolha baseada na clareza e distinção do objeto de desejo.

Idêntica glosa à realizada com a doutrina cartesiana, faremos com o pensamento de Hobbes, que, conforme apontamos, é o paradigma da posição não-cognitivista.

Embora, num primeiro momento, a famosa citação de Hume – “A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas”³⁸⁹ – pareça ser a mais adequada para identificar a pura posição não-cognitivista, vamos apenas explorá-la brevemente, antes de passar àquela do, também britânico, embora inglês, ao invés de escocês, Thomas Hobbes. Isto, não exatamente por algum problema com o ponto de vista humeano, mas tão somente por uma maior proximidade intelectual de Spinoza para com Hobbes, já que o holandês teve oportunidade de ler o inglês, e, inclusive, de refletir sobre as ideias deste último, a ponto de algumas posições suas poderem ser admitidas como desenvolvimentos e adequações de concepções originalmente hobbesianas.

Ainda assim, pela força da posição não-cognitivista humeana no mundo acadêmico, passemos em revista seu pensamento.

Hume classifica as paixões como um tipo de emoção. Para ele, as paixões são os únicos motivadores da vontade. Não é possível, desta forma, nem que a razão defina um desejo, nem que crie resistência àquele originado pela paixão. Segundo Hume, a razão tem um

³⁸⁵ Carta da princesa Elisabeth para Descartes, de 13 de setembro de 1645 *apud* CURLEY, 1988, p. 89

³⁸⁶ SALES, Benes Alencar. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo/Recife: Loyola/Univ. Católica de Pernambuco, 2013, p. 139

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 133

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 143

³⁸⁹ HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2009, p. 451

papel meramente instrumental, limitando-se a determinar os meios necessários para que aqueles desejos oriundos das paixões possam vir a ser efetivamente materializados.

Esta é, conforme já o dissemos, uma boa explicação do não-cognitivismo ético. No entanto, reconhecendo, como diz Don Garrett, que “Embora a metafísica, a epistemologia e a física de Spinoza sejam cartesianas, seus propósitos éticos são hobbesianos em muitos aspectos”³⁹⁰, passaremos à breve descrição da posição de Hobbes.

Inicialmente, há que destacar que discordamos profundamente de Alasdair MacIntyre, quando este afirma que “Hobbes is at every point a contrast to his only peer as a moral philosopher in his own century, Spinoza”.³⁹¹ Obviamente, há diferenças de entendimento entre ambos, mas a nós parece que as semelhanças, pelo menos na intuição que move suas distintas reflexões, são maiores e mais relevantes do que aquilo que os afasta. Se o pensamento de Spinoza não segue, simplesmente, o de Hobbes – e é isso o que efetivamente ocorre –, há um “diálogo” do racionalista com o empirista, que produz frutos bastante interessantes, do ponto de vista filosófico. Compartilhamos, a respeito disso, a opinião de Edwin Curley. Este, ao tratar da relação entre Spinoza e Descartes – ainda que esta seja de oposição –, diz:

The further we get into the latter parts of the *Ethics*, however, the more important other influences become. [...] My contention is that Descartes' unsatisfactory and programmatic ventures in this area [Psicologia e Filosofia Moral] posed problems for Spinoza, problems to which he found some solution in Hobbes. But what Spinoza found in Hobbes he transformed radically.³⁹²

Agora, mais especificamente sobre a doutrina hobbesiana, Curley indica que:

If Descartes' moral philosophy centers on the problem of the individual's control of his passions [...], the reverse is true of Hobbes. Hobbes is certainly acutely aware of human irrationality, of the extent to which men are subservient to their passions.³⁹³

E essa subserviência dos homens às paixões, em detrimento da maestria da razão, fica patente quando Hobbes afirma, no *Leviatã*, Parte II, Capítulo 19, Parágrafo 4º, que “the Passions of men, are commonly more potent than their Reason”.³⁹⁴

³⁹⁰ GARRETT, 2011, p. 334

³⁹¹ MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. Oxon: Routledge, 2002, p.

³⁹² CURLEY, 1988, p. 87

³⁹³ Ibidem, p. 98

³⁹⁴ HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985, p. 241

Tentemos, agora, enquadrar a filosofia spinozana nesses estreitos limites paradigmáticos estabelecidos antes e simplesmente verificaremos que o pensamento do holandês transborda essas linhas demarcadas.

Ora, como já vimos, Spinoza postula que todas as modificações do modo finito do atributo Pensamento, que são as ideias na mente humana, caso não sejam mutiladas e confusas, isto é, se são ideias adequadas, têm relação com afetos ativos.

O desmembramento de afetos – ou emoções – em ativos e passivos elimina, ainda que parcialmente, a carga perturbadora atrelada às emoções. Falando de modo absolutamente preciso, não são exatamente as paixões que devem ser controladas pela razão – embora o próprio texto spinozano, por vezes, dê margem a uma interpretação errônea, pelos termos que utiliza –, mas é o aperfeiçoamento do entendimento, ou seja, do instrumento cognitivo do homem, da razão, em última instância, que, favorecendo a produção de ideias adequadas, aumenta o grau de atividade do homem, o que diretamente implica a diminuição dos afetos passivos, isto é, de paixões. Desta forma, o homem efetivamente age mais do que simplesmente reage, ou seja, comanda mais suas reais ações do que é constrangido passivamente por coisas que não pertencem à sua natureza – o que, simplificadamente, poderíamos nomear como “paixões”.

Reforçando o que dissemos: Spinoza não identifica dois entes se opondo através de suas respectivas ações – estejam estes entes presentes no corpo e na alma; sejam partes de uma alma complexa, ou ainda faculdades de uma alma simples. Portanto, não há que perguntar, de modo apropriado e correto, qual dos tais entes teria precedência sobre o outro como *mobile* da ação humana. Desta feita, tanto seria inapropriada a alcunha de cognitivista, quando a de não-cognitivista, para a filosofia moral spinozana.

Por último, agora valendo-nos da divisão que Nigel Warburton traça da metaética, há a questão da aceitabilidade das teorias éticas naturalistas. Segundo Warburton, “a naturalistic ethical theory is one which is based on the assumption that ethical judgements follow directly from scientifically discoverable facts – often facts about human nature”.³⁹⁵

A definição de Warburton, ainda que seja clara, deixa margem a que muitas teorias sejam abrigadas sob o rótulo de “ética naturalista”. Pesquisando um pouco mais, encontramos outras definições igualmente carentes de uma limitação precisa, como, por exemplo: “[‘Naturalismo’, em Ética] Doutrina segundo a qual a vida moral é apenas o prolongamento da vida biológica, e o ideal moral, a expressão das necessidades e dos instintos que constituem

³⁹⁵ WARBURTON, 2010, p. 59-60

a vontade-de-viver”.³⁹⁶ Ou: “[‘Naturalismo’ (4º sentido)] Teoria ética que eleva a natureza (ou alguma entidade ontológica dada) a princípio do bem e norma do bom comportamento”.³⁹⁷ Ou ainda: “[‘Éticas naturalistas e não-naturalistas’] Essa classificação foi proposta por G.E. Moore em seu anseio de mostrar que a moral não pode ser identificada com nenhum dos fenômenos naturais que afetam a vida humana. Em consequência, as éticas que reduzem a moral ao prazeroso, ou ao que as pessoas desejam, ou o que traz felicidade etc. seriam consideradas naturalistas, enquanto as que concebem a moral como um âmbito autônomo e, portanto, irreduzível a outros fenômenos seriam éticas não-naturalistas”.³⁹⁸

O que pretendemos mostrar é que não se dá, de modo simples, uma definição absolutamente inequívoca do que represente o “naturalismo” na metaética. Talvez isso ocorra por que, como nos explica John Mizzoni:

In metaethics today, there are multiple varieties of both naturalism and non-naturalism. Both of these metaethical traditions attempt to answer the metaethical question about the correct way to conceive of how moral values relate to non-moral facts about the world.³⁹⁹

Essa “múltipla variedade” acaba por criar dificuldades para tentar encaixar nosso filósofo em algum dos lados da querela. É assim, por exemplo, que Edwin Curley fala de uma “unhelpful classification of Spinoza as an ethical naturalist – a classification which Broad makes at the end of his *Five Types of Ethical Theory*”⁴⁰⁰, para, logo em sequência, definir o tipo de “naturalismo” ao qual Spinoza não pertenceria, mas declarar que o holandês, sob outra perspectiva, é naturalista, em Ética.

Diz, então, Curley:

If we understand by an ethical naturalist someone who thinks that there is some property common and peculiar to all good things and who thinks that this common property may be identified with some empirical property which they have, then Spinoza is not in that sense an ethical naturalist. He may be an ethical naturalist in some other equally legitimate sense of that notoriously ambiguous term. I think he is.⁴⁰¹

³⁹⁶ LALANDE, André. Naturalismo. In.: *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 719

³⁹⁷ ABBAGNANO, 2007, p. 813 (Verbete: Naturalismo)

³⁹⁸ CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, p. 105

³⁹⁹ MIZZONI, 2010, p. 196-197

⁴⁰⁰ CURLEY, 1973, p. 362

⁴⁰¹ *ibidem*

Vemos que, de acordo com a citação, o termo “naturalismo” é “notoriamente ambíguo”. Além disso, o “tipo de naturalismo” ao qual Curley se refere, para dizer que a ele Spinoza não pertence, nem figura entre aqueles que registramos. De qualquer modo, Curley confirma pensar que Spinoza é um teórico do naturalismo ético – mesmo que, no texto original, não descreva que tipo de naturalismo o filósofo desposa.

Para esse momento de nosso trabalho, em que estamos preocupados tão somente em verificar se a filosofia moral spinozana encontra uma classificação imediata e clara dentro da taxonomia das éticas vigentes, basta o que discutimos, bem como se impõe o reconhecimento de que essa posição clara, dentre as duas possibilidades disponíveis – naturalismo e não-naturalismo –, não logrou êxito em ser identificada.

Nossa análise, até o presente momento, teve como alvo a identificação da filosofia moral spinozana segundo a perspectiva da metaética. Mas, como já dissemos anteriormente, ao lado deste campo de estudo, no interior das preocupações teóricas que concernem à Ética, há também a questão da ética normativa. Não custa lembrar que, logo no começo da nossa discussão, indicamos que, como a ética aplicada lida com problemas mais específicos de cada sociedade, dificilmente uma doutrina de determinado pensador poderia resolver diretamente as questões suscitadas, pelo menos sem um tratamento interpretativo cuidadoso. Nossa intenção, ao indicar esse fato, foi, evitando discutir a filosofia moral spinozana artificialmente, sobre problemas que ela mesma não se pôs, limitar o volume de reflexões àquelas que ela obrigatoriamente tem que responder, caso pretenda se apresentar como uma ética de fato. Ao contrário do que pode parecer, não perdemos com esta nossa posição, ganhamos agilidade, e abrimos espaço para que, devidamente compreendida, a filosofia moral spinozana possa ser sabatinada quanto às suas posições diante de problemas reais da ética aplicada, num outro trabalho com enfoque diferente do nosso.

Afastado esse conjunto de possibilidades de discussões sobre questões éticas limítrofes, que se apresentam em nosso cotidiano, ou seja, suspensa a análise em que a ferramenta teórica atinente à ética aplicada poderia ser utilizada, vejamos como poderíamos tentar “enquadrar” o pensamento do filósofo holandês no campo da ética normativa.

Do mesmo modo que operamos anteriormente, quando da nossa avaliação da metaética, primeiro registraremos as subdivisões da ética normativa.

De um modo geral, é aqui que se encontra a famosa discussão “Ética Antiga vs. Moral Moderna” – tema, inclusive, de diversos artigos, sendo, talvez, o mais conhecido e citado dentre eles o *Ancient Ethics and Modern Morality* (1992), de Julia Annas. É conveniente registrar que não se trata exatamente de uma periodização precisa dos temas discutidos, e sim

de certo “espírito”, que serve como pano de fundo mantenedor de uma espécie de atmosfera para o surgimento de determinadas ideias. Assim é que assistimos, ainda hoje, a discussões sobre um tipo de ética que vicejou na Grécia Clássica, bem como houve personagens que apresentaram ideias, em larga medida, rejeitadas àquela época, que poderiam se identificar com teorias éticas hodiernas.

Antes de explorar os diversos escaninhos disso que chamamos “ética normativa”, é interessante, no mínimo para trazer à memória dos leitores, transcrever de modo sucinto à que aludimos com esta expressão.

James Rachels, em *Os Elementos da Filosofia da Moral*, bastante brevemente define: “**ética normativa**: área da ética que busca respostas para as questões de qual ação deveria ser defendida e qual deveria ser proibida”.⁴⁰² James Fisiier diz que “Normative ethics involves arriving at moral standards that regulate right and wrong conduct”.⁴⁰³ Ainda segundo este último autor: “The key assumption in normative ethics is that there is only one ultimate criterion of moral conduct whether it is a single rule or a set of principles [or a set of good character traits]”.⁴⁰⁴

Em certo sentido, só se pode falar em “ética normativa” em oposição à metaética e à ética aplicada, pois, de um ponto de vista menos relativizante, o que este campo da Ética faz é o que se entende propriamente que esta última – a própria Ética – faça: investigar as teorias morais existentes, avaliando seus conceitos, princípios e justificativas.

A ética normativa, grosso modo, se subdivide em três “estratégias” diferentes no que respeita ao critério, que poderíamos chamar de (1) ética da virtude; (2) ética deontológica e (3) ética consequencialista.

Tendo como base essa divisão tripartite é que aparece a discussão sobre a suposta diferença entre uma “ética antiga” e uma “moral moderna”. Sob o primeiro título encontraríamos a ética da virtude e sob o segundo, as éticas deontológica e consequencialista. Embora, indo às minúcias, a questão não seja tão simples⁴⁰⁵, a cada uma das referidas “éticas” usualmente é atribuído o nome de um filósofo seu representante. Assim, Aristóteles, Emmanuel Kant e Jeremy Bentham (1748-1832) – neste último caso, também John Stuart

⁴⁰²RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia da Moral*. Barueri: Manole, 2006, p. 251

⁴⁰³FISIIER, p. 4

⁴⁰⁴Ibidem

⁴⁰⁵No já citado artigo de Julia Annas, esta defende que os pontos destacados para apoiar a diferença entre a chamada “Ética Antiga” e a “Moral Moderna” são menos antagônicos do que realmente se afirma sobre eles. Desta forma, a caracterização de tal diferença seria, em certo sentido, mais imaginada do que efetivamente constatada.

Mill (1806-1873) – responderiam pelas ideias das éticas da virtude, deontológica e consequencialista, respectivamente.

Em verdade, a ética da virtude poderia ser considerada compartilhada por grande número de pensadores da Grécia Antiga, pois havia culturalmente uma preocupação pedagógica com a assimilação, por parte dos jovens, de determinadas qualidades, chamadas “virtudes cardinais”. Especificamente dentro da Filosofia da Antiguidade, James Rachels explica:

Ainda que essa forma de pensar sobre a ética esteja proximamente identificada com Aristóteles, não foi exclusiva dele. Sócrates, Platão e muitos outros pensadores antigos aproximaram-se da ética perguntando: *Quais traços do caráter fazem de alguém uma pessoa boa?* Como resultado, “a virtude” ocupou uma posição central em suas discussões.⁴⁰⁶

Antes de esmiuçar um pouco mais as outras duas estratégias da ética normativa, vale ressaltar a imperfeição da concepção de toda a Ética Antiga estar ligada à figura de Aristóteles, visto que o Helenismo deu ensejo ao aparecimento de duas escolas com concepções éticas bem estabelecidas – o Epicurismo e o Estoicismo –, isso, sem falar em escolas menores.

Em relação à ética deontológica ou ética do dever, ou ainda, ética não-consequencialista, embora Kant seja figura proeminente, há que reconhecer que as éticas de fundo religioso, como a cristã, por exemplo, também têm suas determinações de deveres e interdições, com base exclusivamente na obrigatoriedade de cumpri-los ou evitá-los. Conforme explica Nigel Warburton, sobre a ética cristã: “The Ten Commandments list various duties and forbidden activities. These duties apply regardless of the consequences of carrying them out: they are absolute duties”.⁴⁰⁷

Além das éticas religiosas, há também a ética do dever de Samuel von Pufendorf (1632-1694), que preconiza deveres em relação a Deus, a si mesmo e aos outros. Segundo James Fieser, Kant teria sido influenciado pelo trabalho daquele pensador.

Por último, aumentemos a precisão da relação entre a ética consequencialista ou teleológica e as figuras de Bentham e Stuart Mill. Na realidade, estes dois pensadores ingleses só estariam ligados à principal corrente consequencialista – o Utilitarismo. Há, no entanto, pelo menos mais duas outras: o egoísmo ético e o altruísmo ético. E mesmo o Utilitarismo é um nome geral para uma teoria que tem como subdivisões: o Utilitarismo de Ação (Bentham),

⁴⁰⁶RACHELS, 2006, p. 175

⁴⁰⁷WARBURTON, 2010, p. 40

o Utilitarismo de Regra (Stuart Mill), o Utilitarismo Ideal (G.E. Moore) e o Utilitarismo de Preferência (R. M. Hare).⁴⁰⁸

Verifiquemos superficialmente cada uma das três divisões principais, a fim de analisar em qual dessas teorias Spinoza encontraria melhor acolhida.

Iniciemos nossa análise pela ética da virtude. Decerto não nos propomos, aqui, a fazer uma análise extensa, mas tão somente uma que possa servir de ponte às nossas necessidades “spinozanas”, digamos assim.

Conforme indica James Rachels, “Na obra *Ética a Nicômaco* [...], as questões centrais estão relacionadas ao *caráter*. Aristóteles começa perguntando ‘O que é ser bom para o homem?’, e sua resposta é: ‘uma atividade da alma em conformidade com a virtude’. Para entender a ética, devemos compreender o que torna alguém uma pessoa virtuosa”.⁴⁰⁹

É importante destacar algumas coisas desta citação. Talvez a mais importante seja que o foco da atenção da análise ética não é nem a ação empreendida pelo indivíduo, nem o resultado desta, mas sim o próprio agente. É a condição de ele ser virtuoso que importa na ética da virtude. Obviamente, de um indivíduo virtuoso, só há que se esperar uma ação igualmente “virtuosa”, com consequências, em princípio, boas. Esse foco no agente, e não na ação ou na consequência desta, acaba por fazer com que a análise incida sobre as características específicas de cada indivíduo, ou seja, sobre o seu “caráter”.

Stan Van Hooft explica, sobre essa questão:

Quando um agente moral, tal como concebido por uma ética do dever, encontra-se em uma situação moralmente complexa, ele [...] considerará quais normas morais ou princípios aplicam-se à situação e procurará aplicá-las. A ética da virtude, ao contrário, irá considerar que tipo de pessoa o agente deve ser e que tipo de vida deve levar.⁴¹⁰

Sendo a noção de “caráter” central para a ética da virtude, há que se saber do que trata exatamente este termo quando o utilizamos. Hooft estabelece uma comparação com “o termo psicológico ‘personalidade’”⁴¹¹, indicando que este termo resume o comportamento das pessoas a que se refere.

No entanto, parece haver mais aqui do que apenas uma descrição de comportamento tomada por si mesma. [...] [P]ersonalidades podem ser moldadas por causas, e podem ter efeitos causais no comportamento. [...]

⁴⁰⁸Cf. FISIER, p. 8

⁴⁰⁹ RACHELS, 2006, p. 175

⁴¹⁰ HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 21

⁴¹¹ Ibidem, p. 24

Parece haver, portanto, algo real dentro de você, seja genético ou o resultado da experiência, que é manifestado em seu comportamento.⁴¹²

Percebamos que Hoofft está tratando inicialmente da “personalidade”, mas, logo em seguida, ele conclui sua analogia, dizendo:

Gostaria de sugerir que o conceito de “caráter” opera basicamente da mesma forma. Embora não seja uma entidade ou aspecto de nós que possamos identificar corretamente, faz sentido pensar nele como mais do que apenas um resumo daquilo que caracteristicamente fazemos. Ele é criado pela nossa formação e pelos nossos próprios esforços de autoformação, talvez com base em predisposições naturais que adquirimos geneticamente, e vem a expressar-se em muito do que fazemos.⁴¹³

Se é importantíssimo compreender o que significa “caráter”, não menos imprescindível é ter uma clara percepção do sentido de “virtude”, numa teoria ética que é nomeada justamente por este termo. A questão, aqui, talvez envolva uma tradução pouco precisa, mas que se estabeleceu tão fortemente ao longo do tempo que não pode mais ser alterada. A Grécia Antiga considerava que determinadas qualidades deveriam ser cultivadas por demonstrarem o grau de excelência (*areté*) de um homem – em realidade, o termo “*areté*” se diz da “excelência” de qualquer ente que realiza bem sua função (*ergon*). Existiam muitas qualidades/excelências; no entanto, as mais importantes – as chamadas “cardinais” – eram: a sabedoria/prudência (*sophia*); a fortaleza/coragem (*andreia*); a temperança (*sophrosyne*) e a justiça (*dikaiosyne*). A tradução do grego “*areté*” para o latim “*virtus*” – e, daí, para a nossa “virtude”, em Português – se dá através de Cícero, quando este explica o que os estoicos entendiam por “*areté*”, dizendo “uma disposição da alma coerente e concorde, que torna dignos de louvor aqueles em que se encontra”.⁴¹⁴ Desta forma, a “virtude” fica sendo uma “capacidade” ou “potência”, ou ainda “força” e “poder” – e, aqui, a etimologia latina nos esclarece muito, já que “*vir*” é “homem/varão” e “*vis*” é “força/poder” – de realizar algo. Como resumo geral, diríamos, então que a “virtude”, do ponto de vista moral, seria esta “disposição/força estável do indivíduo que o inclina a praticar o bem”.

Neste ponto, voltamos a Spinoza. No entanto, em vez de tentar verificar a pertinência deste pensador apenas no cenário filosófico da ética da virtude, pensemos de forma um pouco mais abrangente, voltando-nos para a já indicada querela “Ética Antiga vs. Moral Moderna”.

⁴¹² Ibidem, p. 24-25

⁴¹³ Ibidem, p.25

⁴¹⁴ CÍCERO, Marco Túlio. *Disputas Tusculanas*, IV, 15, 34 *apud* ABBAGNANO, 2007, p. 1199 (Verbete: Virtude)

Esse antagonismo seria posto, de forma bastante simplificada, como o faz Brent Adkins:

Ancient discourse on ethics was guided by the fundamental question “How should one live?” This question led to concerns about the whole life, which in turn led to concerns about character development (i.e., virtue). [...] In contrast to this, the ethical (or, more properly moral) theory of the Modern is dominated by the question, “How should one act?” [...] The primary emphasis is no longer on one’s whole life [...]. Rather, the emphasis is on judging particular acts⁴¹⁵

Se atentarmos apenas para a periodização histórica, certamente não teremos dúvida em apontar a modernidade de Spinoza, e, desta forma, de incluí-lo no quadro daqueles pensadores que desenvolveram “morais modernas”, e não “éticas antigas”. Porém, já vimos, ao longo deste nosso trabalho, quão preocupado Spinoza está com a felicidade, isto é, com o bem-estar do homem, e como esse é o objetivo último de sua filosofia. Desta forma, passamos a poder dizer, de acordo com o exposto acima, que sua filosofia moral se encaixaria mais adequadamente no que se resolveu chamar de “Ética Antiga”.

Interessante perceber que essa indicação é bem menos problemática do que parece, visto que alguns importantes comentadores acabam removendo Spinoza do quadro da Modernidade a que ele cronologicamente pertence.

O renomado comentador Harry Austryn Wolfson, por exemplo, no trabalho que é um marco na hermenêutica spinozana da língua inglesa – os dois volumes de *The Philosophy of Spinoza – Unfolding the Latent Process of His Reasoning* – diz:

In the case of the *Ethics* of Spinoza, there is, on the one hand, an explicit Spinoza, whom we shall call Benedictus. [...] [He] reasons according to the rigid method of the geometer. Then there is, on the other hand, the implicit Spinoza, who lurks behind these definitions, axioms, and propositions, only occasionally revealing himself in the scholia. [...] Him we shall call Baruch. Benedictus is the first of the moderns; Baruch is the last of mediaevals.⁴¹⁶

Wolfson, portanto, recua menos que nós, apresentando “um dos Spinozas” como o último medieval, ou seja, deixando-o afastado da Antiguidade.

O filósofo Michel Onfray, embora não seja um especialista em Spinoza, ao escrever sua *Contra-história da filosofia*, em que pretende tratar de pensadores importantes que acabaram sendo menosprezados pela historiografia filosófica ortodoxa, inclui o filósofo

⁴¹⁵ ADKINS, Brent. *True freedom – Spinoza’s practical philosophy*. Lanham: Lexington Books, 2009, p. 11

⁴¹⁶ WOLFSON, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Process of His Reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1983, Preface, p. vii

holandês em seu terceiro volume, dedicado aos “libertinos barrocos”, acompanhado de Pierre Charron (1541-1603), François Le Mothe Le Vayer (1588-1672), Pierre Gassendi (1592-1655), entre outros. O quadro que Onfray pinta parece um pouco carregado nas tintas. Explica o autor que o termo “libertino” surge no século XVI, e que Calvino se utiliza dele para atacar “acólitos da corrente dos Irmãos e Irmãs do Livre Espírito”⁴¹⁷ e que, etimologicamente, “o libertino – o *libertinus* dos romanos – define o emancipado”⁴¹⁸, que, em alguma medida, a raiz etimológica deixa transparecer no nosso idioma com “liberto”. Essa emancipação parece ser primordialmente da crença “no Deus dos cristãos com o fervor e a abnegação mental exigidos pela Igreja católica, apostólica e romana”.⁴¹⁹

O espírito dos libertinos vai sendo desenhado por Onfray, e Spinoza ganha um capítulo do livro, para tentar reforçar seu vínculo com esse movimento. É assim que o autor francês explica sua ideia:

A expressão [“libertinagem barroca”] poderia qualificar a constelação de filósofos e pensadores que se preocupam mais com os homens do que com Deus; mais com a vida neste mundo, preciosa, do que com a existência de um além bastante hipotético; mais com a natureza e sua leis do que com as preocupações da religião; mais com a materialidade do mundo real, com a diversidade do planeta aqui e agora do que com o povoamento do céu; mais com o *tetrafarmacon* (sic) epicurista do que com o decálogo cristão; mais com o eudemonismo ou o hedonismo antigo do que com o ideal ascético oriundo da Bíblia; mais com a ética imanente do que com a teologia transcendente; mais com Epicuro atomista do que com Aristóteles, o escolástico.⁴²⁰

Certamente, aparecem pontos em comum, mas seria difícil, segundo nossa concepção, garantir o pertencimento completo de Spinoza ao movimento libertino barroco.

Outro filósofo que, apesar de não ser um especialista em Spinoza, apresenta um deslocamento interessante do holandês em relação aos limites usuais estabelecidos pela História da Filosofia, é Michel Foucault. Brent Adkins, este sim, comentador do autor da *Ética*, a quem já fizemos alusão anteriormente, chega a dizer “Indeed, Michel Foucault argues that Spinoza is the last Ancient philosopher”.⁴²¹ No entanto, isso não é tão verdadeiro. Vejamos efetivamente qual a opinião de Foucault sobre Spinoza, e em que contexto a referência ao filósofo holandês se apresenta, dentro da obra do francês.

⁴¹⁷ ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: os libertinos barrocos*, III. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. 17

⁴¹⁸ Ibidem

⁴¹⁹ Ibidem

⁴²⁰ Ibidem, p. 21

⁴²¹ ADKINS, 2009, p. 11

O livro é *A Hermenêutica do Sujeito*. Foucault indica, logo no começo, que pretende continuar tratando do tema “sujeito e verdade”. Porém, ao contrário do que fizera antes, sem “a questão do regime de comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade”⁴²², para “extrair os termos mais gerais do problema ‘sujeito e verdade’”.⁴²³

Não entraremos, aqui, nessa problemática geral que move Foucault, visto que nosso interesse é estritamente identificar o que o francês percebeu como sendo uma característica do pensamento de Spinoza que desejamos destacar. Utilizemos o que Adkins diz ser o porquê de Foucault considerar o filósofo holandês o último antigo: “precisely because he [Spinoza] is profoundly concerned with the order and direction of a whole life, what Foucault would call ‘care of the self’, rather than isolated acts”.⁴²⁴ Logo, a característica marcante que Foucault percebe em Spinoza, a ponto de deslocá-lo da Modernidade de Descartes, por exemplo, é a questão do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). Este conceito, Foucault nos explica o que seja, da seguinte forma: “O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”.⁴²⁵ O filósofo francês apela a dois conceitos correlatos bastante interessantes, chamados por ele de “filosofia” e “espiritualidade”. Em um resumo, que a nós convém, aqui, a “filosofia” poderia ser vista como a “forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade”⁴²⁶, enquanto a “espiritualidade” seria entendida como “o conjunto de buscas, práticas e experiências [...] que constituem [...] para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”.⁴²⁷ Apresentado de maneira tão breve assim, fica parecendo que a “espiritualidade” se limita ao “antes da verdade”. Foucault, porém, explica que “a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso produz efeitos [...] que chamarei ‘de retorno’ da verdade sobre o sujeito”.⁴²⁸ E esses “efeitos de retorno”, como Foucault os chama, podem ser entendidos mais plenamente quando o francês, logo na sequência, escreve: “A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade da alma”.⁴²⁹

⁴²² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 3-4

⁴²³ *Ibidem*, p. 4

⁴²⁴ ADKINS, 2009, p. 11

⁴²⁵ FOUCAULT, 2010, p. 9

⁴²⁶ *Ibidem*, p. 15

⁴²⁷ *Ibidem*

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 16

⁴²⁹ *Ibidem*

Embora possamos falar, muito apropriadamente aliás, de uma “Filosofia Antiga”, Foucault chama atenção para o fato de que:

durante todo esse período que chamamos de Antiguidade [...], a questão filosófica de “como ter acesso à verdade” e a prática de espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados.⁴³⁰

Como contraponto a este tipo de relação com a verdade, que Foucault, em alguma medida caracteriza primordialmente como pertencendo à Antiguidade, há outro, que o filósofo explica da seguinte forma:

a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.⁴³¹

Foucault explica que esse tal “momento” de inflexão da História da Verdade, ele o nomeia “momento cartesiano”. Deixa bem claro, porém, que “não se trata, de modo algum, de situar isso em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma”⁴³², em que teria ocorrido essa mudança de paradigma do acesso à verdade com “a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo”⁴³³, para o “acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento”.⁴³⁴ Não se trata, deste modo, de uma linha fronteira, mas de uma região limítrofe. Logo, há pensamentos e pensadores que, estando nessa “região”, poderiam compartilhar traços pertinentes a um lado e a outro. E exatamente aqui entra nosso filósofo, Baruch Spinoza, segundo Foucault, que diz:

Houve múltiplas superfícies de contatos [...]. Tomemos, por exemplo, uma noção muito interessante [...]: a noção de “reforma do entendimento”. Consideremos, mais precisamente, os nove primeiros parágrafos da *Reforma do entendimento* de Espinosa. Veremos de uma maneira muito clara [...] de que modo o problema do acesso à verdade, em Espinosa, estava ligado, em sua própria formulação, a uma série de exigências que concerniam ao ser mesmo do sujeito: em que e como devo transformar meu ser mesmo de sujeito? Que condições devo lhe impor para poder ter acesso à verdade, e em

⁴³⁰ Ibidem, p. 17

⁴³¹ Ibidem, p. 18

⁴³² Ibidem, p. 25

⁴³³ Ibidem

⁴³⁴ Ibidem

que medida esse acesso à verdade me concederá o que busco, isto é, o bem soberano, o soberano bem?⁴³⁵

Ao contrário do que afirmara Adkins, vemos claramente que Foucault não rotula Spinoza como “the last Ancient philosopher”, mas que encontra nele uma figura presente nessas “múltiplas superfícies de contato”. Aliás, Foucault explica melhor ainda isso, ao dizer achar que:

o tema da reforma do entendimento no século XVII é inteiramente característico dos laços ainda muito estritos, muito estreitos, muito cerrados, entre, digamos, uma filosofia do conhecimento e uma espiritualidade da transformação do ser do sujeito por ele próprio⁴³⁶

Mais importante do que expor Spinoza em um museu com uma etiqueta “último dos medievais” ou “último dos antigos” é perceber a forte presença, neste filósofo, de um projeto existencial, que, tomando a vida como um todo, e se preocupando com suas diversas dimensões – cognitiva, afetiva, ontológica, etc. –, busca alcançar a plenitude de sua realização, em forma de beatitude, ou seja, de felicidade absoluta. Nisso, realmente, Spinoza parece estar mais ligado à Antiguidade do que à Modernidade – mormente com aquela primeira parte dela, o alvorecer da Filosofia Moderna.

Destacado esse aspecto de Spinoza no que concerne à querela “Ética Antiga vs. Moral Moderna” – imaginando que conseguimos estabelecer que, mesmo sem pretender colocar o filósofo holandês como caso limite, seu pensamento é mais afeito ao que se poderia chamar de “ética antiga” –, voltemos à questão da “Ética da Virtude”.

Como já vimos, usualmente, o estudo da Ética vinculou o período da Antiguidade à Ética da Virtude – escolhendo, ainda, Aristóteles como seu representante maior. A análise anterior, sobre a proximidade do pensamento spinozano com a Antiguidade, quase automaticamente, faria supor que vinculamos o filósofo holandês ao macedônio. Mas não é bem assim. Somos entusiastas – e já o deixamos transparecer claramente – da posição que entende que as doutrinas éticas de Spinoza e de Aristóteles comungam várias intuições, ainda que divirjam nos caminhos em que desenvolvem esses pontos comuns – como pensam Harry A. Wolfson e F. Manzini, entre outros –, no entanto, há reconhecidamente uma certa “presença”, no filósofo moderno, de outras escolas antigas, principalmente a estoica. Apesar

⁴³⁵ Ibidem, p. 27

⁴³⁶ Ibidem

do reconhecimento de certo “parentesco” com a ética do Estoicismo, enfrentamos a questão específica da proximidade de Spinoza com a Ética da Virtude.

Como já dissemos, o fundamento da Ética da Virtude pode ser tomado como sendo o “caráter” com o seu conjunto de “virtudes”, isto é, das “disposições/forças estáveis do indivíduo que o inclinam a praticar o bem” – conforme já tivemos oportunidade de estabelecer anteriormente. E mais, esse “caráter” não é como uma “essência/natureza” absolutamente dada, de forma acabada, ao indivíduo. Ao contrário, ele é passível de um aperfeiçoamento, através da aquisição de disposições que nos inclinem a agir de modo adequado – retiramos, propositalmente, a referência à prática do “bem”, pois, como está originalmente posta a definição, fica-se com a impressão de que este valor está dado *a priori*. Também já comentamos o fato de o agente moral da Ética da Virtude corresponder a um modelo que muito mais se ocupa do conjunto de sua vida do que no regramento ou princípio específico que se coaduna com o tipo de juízo ético em que está envolvido.

Diante dessa rápida lembrança, em princípio, enquadraríamos Spinoza aqui. No entanto, certamente não pelo uso frequente da palavra “virtude”, que o filósofo faz. Se no período clássico, como já indicamos, a “virtude” correspondia a uma “disposição estável do indivíduo que o inclina a fazer o bem” – e tinha suas formas específicas bem definidas, como sabedoria, coragem, temperança e justiça –, o uso que Spinoza faz da mesma palavra “virtude” é um tanto distinto. Para ele, “virtude” é a “potência de agir do homem”. É assim que ele registra na *Ética*, Parte IV: “*At vera hominis agendi potentia seu virtus*”⁴³⁷ (Proposição 52, demonstração) e “*humana virtute seu potentia, et qua via possit perfici*”⁴³⁸ (Apêndice, Capítulo 25). Percebe-se, pelo apresentado, que a virtude não é apenas uma força que inclina o homem a praticar o bem, mas é sua própria força como um todo, que só o capacita a verdadeiramente agir se for aperfeiçoada, isto é, levada a um grau maior de eficácia – não sendo, portanto, obviamente algo que possa ser capturado por um termo qualitativo, como “coragem”, por exemplo, e sim, mais precisamente, por uma quantidade. Logo, como indicamos, não é porque a “*virtus*” latina aparece no texto spinozano que sua filosofia moral corresponde à uma “ética aretaica”.

Nossa condição spinozana não deve, no entanto, obliterar a visão de que, para Aristóteles, as virtudes também não correspondiam a valores determinados de modo absoluto. Apesar de estarem mais próximas da consideração clássica do que da spinozana, as virtudes aristotélicas eram algo relativo às circunstâncias e ao agente, que precisavam ser encontradas

⁴³⁷ “A verdadeira potência de agir do homem, ou seja, sua virtude”

⁴³⁸ “a virtude ou a potência humana e sobre o meio pelo qual ela pode ser aperfeiçoada”

numa mediania dinâmica entre um excesso e uma falta, para poderem efetivamente parametrizar uma determinada ação concreta.⁴³⁹

Bem, se não é pela referência explícita ao termo “virtude”, por que a doutrina spinozana estaria sendo aproximada por nós à Ética da Virtude? A resposta tem a ver com a questão do caráter, embora este já não seja um termo corrente na doutrina do filósofo holandês.

O indivíduo – conceito mais abrangente, com o qual Spinoza prefere trabalhar, em vez de “caráter” –, enquanto origem dos juízos de valores que fundamentam as ações, é o foco da ética spinozana. Esta posição central do indivíduo faz com que as análises teóricas da filosofia moral de Spinoza privilegiem o aspecto mais “interno”, diríamos também, motivacional ou psicológico, em detrimento daquele mais “externo”, isto é, dos atos em si e de sua repercussão no mundo. Não que o indivíduo possa ser avaliado como estranho ao mundo, não guardando relação alguma com este. Certamente não é esta a concepção spinozana de “indivíduo”, conforme já vimos ao longo de toda a sua construção metafísica da realidade. Mas se trata de perceber como o ente real, uma vez minimamente individualizado pela sua própria existência como algo nomeável, pode ser, em maior ou menor grau, causa de modificação no estado das coisas.

“Mais importante o agente do que o ato” poderia ser este um axioma de Spinoza. Em sendo assim, mais importante é explorar as condições que dispõem o agente a produzir o ato. Além de simplesmente compreender essas “condições que dispõem o agente”, mais importante ainda é fazer com que essas “disposições” sejam existencialmente concordes com a natureza do agente, de modo que seu comportamento favoreça e otimize sua condição de ente real. Se considerarmos a proximidade desse conjunto de “disposições” com a ideia de “caráter” da Ética da Virtude, indicaremos que Spinoza é, sim, um representante deste tipo de pensar ético. A preocupação com o trabalho constante sobre o caráter, ou seja, sobre esse conjunto de disposições, moldando-o de uma maneira tal que os atos produzidos tenham uma qualidade esperada – seja qual for o critério utilizado para tal avaliação – está presente tanto na ética spinozana quanto na Ética da Virtude.

Por derradeiro, poderíamos apontar o fim último da Ética da Virtude, seu *telos* – pelo menos, tal como esta doutrina se apresenta em Aristóteles – como correspondendo à “felicidade” – tradução mais usual para o termo grego *eudaimonia* –, resultado do trabalho de

⁴³⁹ Cf. *Ética a Nicômaco*, Livro II, capítulo 6

uma vida ética completa, o que equivaleria, em Spinoza, à “beatitude”, também um “estado” de completude e perfeição, fruto de uma ascese⁴⁴⁰ constante.

As semelhanças são grandes, o que, em princípio, pode engendrar a tentação de simplesmente enquadrar Spinoza por completo nos limites da ética aretaica. Porém, como dissemos, dentre as escolas antigas “adversárias” de Aristóteles, o Estoicismo também apresenta traços que o aproximam de Spinoza. A preocupação com a força das paixões, por exemplo, é extremamente grande nos estoicos, e tem ecos inequívocos no filósofo holandês – aliás, não só no próprio Spinoza, mas também em Descartes e em todo o século XVIII, a ponto de este ser chamado de o “século das paixões”.⁴⁴¹ Desta forma, poderíamos tender a um certo deslocamento de Spinoza dos estreitos limites da *Ética da Virtude*, deixando espaço para uma consideração, também, sobre os afetos. Mas não é isso o que Spinoza sugere. Sua doutrina ética não é somente “também sobre os afetos”, ela tem como ponto fundamental justamente os afetos – de um modo mais abrangente do que simplesmente as paixões, como já vimos. E todo seu movimento de transformação do indivíduo opera exatamente sobre estes. Enquanto isso, em Aristóteles, são as disposições o alvo a ser transformado. Lembrando que, para o Estagirita, as disposições estão ao lado das paixões e das faculdades, como conteúdos anímicos.

Já no que diz respeito à ética estoica, embora ela dê relevo à questão das emoções – classificando-as todas como paixões –, trata-as simplesmente como o equivalente à “desrazão”. Sob a crença de que a razão é o traço característico essencial da natureza humana, entregar-se à desrazão equivale simplesmente a desumanizar-se. Logo, as emoções têm que ser extirpadas da alma, a fim de que nos mantenhamos humanos. E isto, segundo o Estoicismo, é plenamente realizável. O sábio estoico corresponderia exatamente a essa figura “desmotivada”, “desafetada”, ou, num vocabulário propriamente desta escola helênica, “apático”, isto é, desprovido de paixões. Esta “apatia” seria o caminho do Estoicismo para alcançar o objetivo maior das escolas helênicas, a “ataraxia”, isto é, a “tranquilidade da alma”.

Adkins nos informa que:

the goal of Spinoza’s practical philosophy is not Stoic indifference or lack of affect but a fruitful engagement with the affects. In this regard Spinoza writes, “An affect cannot be restrained or taken away except by an affect

⁴⁴⁰ “ascese”, aqui, não no sentido comum de “sacrifício”, e sim no sentido grego original do termo *ασκηση*, de “exercício, treino, prática”

⁴⁴¹ Cf. SALES, 2013, p. 13, *Apresentação* de Paulo Meneses

opposite to, and stronger than, the affect to be restrained” [*Ética*, Parte IV, Proposição 7]. Affectlessness is not an option.⁴⁴²

Deste modo, podemos dizer que Spinoza não reproduz nem uma pura *Ética da Virtude*; nem exatamente uma *ética estoica*; e nem mesmo que opera uma fusão planejada entre ambas. É certo que sua filosofia moral compartilha noções com ambas as éticas apresentadas, mas estas noções são trabalhadas tanto a partir de fontes diferentes, quanto com propósitos diferentes. Reiteramos, portanto, que não se trata de recolher e reunir partes de distintas concepções éticas disponíveis, a fim de obter um produto que possa tomar como seu.

Prossigamos em nosso percurso investigativo, propondo a avaliação da posição pertinente à *Ética Normativa* conhecida como *ética deontológica* ou *não-consequencialista*.

Depois da grande proximidade que encontramos entre Spinoza e a *Ética da Virtude*, centrada no indivíduo, e não no ato em si, é de se esperar que tanto a *ética deontológica* quanto a *ética utilitarista* fiquem tão afastadas da doutrina spinozana que não vale nem ao menos tentar traçar um paralelo entre elas. Mas, no mínimo, para cumprir o roteiro a que nos propusemos, no início, tentemos fazê-lo.

A primeira coisa que avaliaremos serve tanto para a *ética deontológica* quanto para a *ética utilitarista*, principalmente na versão conhecida como “*utilitarismo de regra*”. Trata-se da questão da *ética* ser *descritiva* ou *prescritiva*. Esta última não se limita a descrever e analisar os comportamentos éticos, mas orienta e exorta a determinadas ações. Essa prescrição implica uma espécie de dever – o que nos remete justamente à *ética deontológica*, embora também à *ética utilitarista de regra*.

Adkins, sobre essa questão diz:

One crucial point of differentiation between Spinoza and most ethical theories lies in the descriptive nature of Spinoza’s ethics. To be prescriptive means that a particular way of life or particular act are prescribed, or required of a person.⁴⁴³

Mas a configuração plena de Spinoza como um mero *descritivista*, no sentido ético do termo, não é tão óbvia para todos os comentadores. Se Edwin Curley, por exemplo, diz que “Spinoza is not engaged in the advocacy of a particular way of living”⁴⁴⁴, e essa “advocacy of a particular way of living” corresponde justamente ao que Adkins disse ser a “*prescriptive Ethics*” – “a particular way of life [...] [is] prescribed” –, o primeiro autor não defende

⁴⁴² ADKINS, 2009, p. 26

⁴⁴³ Ibidem, p. 9

⁴⁴⁴ CURLEY, 1973, p. 371

simplesmente que a ética spinozana seja prescritivista, mas mostra que “it cannot be denied that Spinoza uses a great deal of language which sounds prescriptive”.⁴⁴⁵ O comentador apresenta como exemplo suficientemente claro disso o escólio da *Ética*, Parte IV, Proposição 18, onde Spinoza fala de “preceitos da razão”, de “o que a razão nos prescreve” e dos “ditames da razão”.⁴⁴⁶ Haveríamos que discutir se os “preceitos da razão” têm o mesmo *status* que um imperativo categórico aos moldes kantiano – o que entendemos não ser o caso, mas a discussão de Curley é muito interessante do ponto de vista lógico.

Observemos, primeiro, o que nos diz Adkins sobre os “imperativos” spinozanos, para depois comparar com o que é posto por Curley:

Adkins explica:

In contrast to the prescriptive ethics of utilitarianism and deontology, Spinoza’s ethics is purely descriptive. While prescriptive ethics are predicated on imperatives [categóricos] – one must..., one is duty bound to..., one ought to... – Spinoza’s ethics is predicated on conditional or causal claims [imperativos hipotéticos]. *If* you follow the path of wisdom, the result will be life. *If* you follow the path of ignorance, the result will be death. It is important, though, not to see the consequent of each of these conditionals as a reward or punishment imposed externally.⁴⁴⁷

Mas Curley argumenta que os “imperativos hipotéticos” spinozanos têm mais força do que um simples “*Se quer isso, faça aquilo*”, pois eles “guardam” um tanto de necessidade em suas “entranhas”. É assim que expõe sua opinião:

His [de Spinoza] prescriptions, in Kantian language, are hypothetical imperatives with necessary antecedents, and so, in effect, categorical. If you want to “preserve your being”, strive to hate no one. Well, you do want to preserve your being, and it is not a contingent fact that you do. It is, as a law of nature, absolutely necessary. So if the connection between antecedent and consequent is well made out, the command is not in any way conditional. The important thing, then, is to provide an intellectually compelling argument that the avoidance of hatred really is a necessary means to that end. This is the main motivation for the elaborate psychological apparatus of Part III.⁴⁴⁸

A nós parece que a discussão, em termos lógicos, é muito interessante, mas seus efeitos, no campo ético, não ocorrem do modo previsto. As “prescrições da razão” são apenas uma forma de confirmar uma máxima natural, a de que todo ente se esforça para perseverar em sua existência efetiva. Uma pedra, ainda que não possua uma “razão instrumental” cumpre

⁴⁴⁵ Ibidem, p. 370

⁴⁴⁶ Cf. SPINOZA, 2010, p. 287 e 289

⁴⁴⁷ ADKINS, 2009, p. 10

⁴⁴⁸ CURLEY, 1973, p. 371

esta máxima. As prescrições não vêm do exterior, sem justificativa, ou simplesmente com a explicação de que são deveres a serem cumpridos. São, antes, reflexos do que já ocorre. Em relação aos homens, e em sua aplicação ética, a intenção de Spinoza é apenas ter uma espécie de instrumento a ser utilizado para parametrizar o que efetivamente é concorde à própria natureza do ente, não para que ele faça algo diferente do esforço de autopreservação e autoaperfeiçoamento, inscrito já em sua natureza, mas justamente para que ele tenha a possibilidade de plena efetivação desta exigência natural. Fazendo uma analogia jocosa, é como se, a partir de agora, pretendêssemos criar uma Física Deontológica, e disséssemos que é um dever das pedras caírem quando são soltas no ar. Atribuiríamos, então, ao dever que lhes foi imposto externamente, o fato de elas descerem, em queda livre, quando largadas de uma determinada altura. Porém, a verdade é que o “dever” em questão é ilusório.

Conforme indicamos, a análise lógica, além de prazerosa, é pertinente, mas talvez não se encaixe no escopo deste nosso trabalho, visto que pode ser considerada uma filigrana da discussão ética que empreendemos. Nosso real desejo é estabelecer a pertinência, ou não, da ética spinozana à abordagem deontológica. Sejam, então, mais conservadores em nossa análise, e perguntemos: Há, em Spinoza, a atribuição externa ao indivíduo de um “tu deves”? A resposta é “Não!”. Apesar de forçosamente termos que reconhecer que há algumas coisas que Spinoza trata de modo absoluto – como, por exemplo, quando diz que “O ódio nunca pode ser bom”⁴⁴⁹ ou que “Os afetos da consideração e da desconsideração são sempre maus”⁴⁵⁰ –, há que se considerar que essas coisas não implicam regras com valores intrínsecos, que devem ser cumpridas pelo simples fato de expressarem os tais valores que contêm “embutidos”. A orientação contida, por exemplo, em “O ódio nunca pode ser bom”, embora com aparência de absoluta e autorreferente, na verdade, diz respeito ao indivíduo, isto é, “para o indivíduo, o ódio nunca pode ser bom”, afinal, ele deprime a força existencial do próprio indivíduo, já que o ódio é uma tristeza.

De mais a mais, não há ações que devam ser implementadas pelo simples fato de serem deveres, não importando suas consequências. Para Spinoza, muito pelo contrário, o alvo de qualquer ação, caso o indivíduo não seja apenas um escravo passional, é o aumento da potência existencial, devendo ser esta procurada como consequência daquela.

Por último, vale ressaltar que, em conhecendo verdadeiramente as circunstâncias e sendo ativo, isto é, sendo causa adequada do que se segue, o indivíduo necessariamente empreende a ação “correta”, sem que esta lhe seja imposta como um “tu deves” inexplicado e,

⁴⁴⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição 45

⁴⁵⁰ *Ética*, Parte IV, Proposição 48

talvez até, indesejado. E não se trata apenas de uma internalização das regras da sociedade na qual o indivíduo está imerso, o que continuaria correspondendo a uma coerção do homem pelo que lhe é limítrofe. É a natureza própria de cada homem que clama por manifestar-se através de suas ações, quando o indivíduo tem potência ativa – e não “reativa” – suficiente para que esta sua natureza atue como causa eficiente do efeito produzido.

Se o “utilitarismo de regra” tem algumas semelhanças com uma ética deontológica, isso se dá porque são sugeridos princípios para governar as ações, como uma espécie de “tu deverias”. Mas, em realidade, essa prescrição, mesmo se apresentando próximo ao “tu deves”, tem raízes diversas deste último. O “tu deves” deontológico não mede as consequências da obrigação estabelecida, enquanto o “tu deverias” utilitarista se afirma justamente a partir de uma análise de caso das diversas consequências possíveis. Desta feita, continuamos, como no caso do “utilitarismo de ação”, no âmbito consequencialista. Há sempre um “*felicific calculus*” envolvido na ética utilitarista, seja imediatamente anterior a cada ação a ser empreendida (Utilitarismo de Ação), seja bastante prévio a uma determinada demanda comportamental do agente – podendo até mesmo ser apenas conjectural, e não factual –, que terá como efeito possibilitar, não a própria ação, mas um princípio que será utilizado para avaliar a futura atividade humana.

A tentação de incluir Spinoza no grupo dos utilitaristas éticos advém basicamente de dois motivos: (1) a descrição do chamado “Princípio da Utilidade”, no Utilitarismo, e (2) a insistência de Spinoza em louvar o “útil”, igualando-o ao “bom”.

Tratemos, inicialmente, do primeiro motivo. O “Princípio da Utilidade” ou “Princípio da Maior Felicidade” é aquele que define “bom” como “aquilo que traz a maior felicidade total”.⁴⁵¹ Em princípio, há acordo com Spinoza. O holandês não elenca o que é “bom” e o que é “mau” *simpliciter*, só o faz a partir de sua relação com o homem. Jeremy Bentham também reconhece a relatividade dos conceitos de “bom” e “mau” às circunstâncias, incluindo aí aqueles que são afetados pelo resultado da ação – ou seja, pelas suas consequências. Além disso, o princípio utilitarista coloca como critério último a “felicidade”, o que aparentemente seria acompanhado por Spinoza. John Stuart Mill define, assim, o Utilitarismo:

A doutrina que dá como fundamento à moral a utilidade ou o princípio da maior felicidade afirma que as ações são boas ou são más na medida em que tendam a aumentar a felicidade ou a produzir o contrário da felicidade. Por ‘felicidade’, entenda-se o prazer e a ausência da dor; por ‘infelicidade’, a dor e a privação de prazer. [...] Essa teoria da moralidade é baseada numa concepção da vida segundo a qual o prazer e a ausência de dor são as únicas

⁴⁵¹ Cf. WARBURTON, 2010, p. 48

coisas desejáveis como fins, e todas as coisas desejáveis só o são pelo prazer que elas próprias proporcionam ou como meios de proporcionar o prazer e evitar a dor.⁴⁵²

A referência aos “prazeres” não nos deve enganar. É certo que tanto Bentham quanto Mill são hedonistas⁴⁵³, porém, o hedonismo deste último é mais refinado, visto que, segundo ele, não é só a quantidade de prazer que gera felicidade, mas também sua qualidade. Desta forma, Mill respondeu ao ataque do conservador do século XIX, Thomas Carlyle (1795-1881), que dissera que “se tudo o que importa é o prazer, então as pessoas também podem viver como porcos contentes”⁴⁵⁴, introduzindo a diferença entre “prazeres superiores” e “prazeres inferiores”. E escreve uma passagem – célebre na História da Filosofia – para combater a crítica de Carlyle sobre ser o Utilitarismo “uma filosofia porca”⁴⁵⁵: “É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito”.⁴⁵⁶

Visto que a “felicidade” é calculada para cada ato, a partir das consequências que deste advêm, esvazia-se um pouco a referência à vida do indivíduo como um todo para caracterizar esse estado de prazer e consequente felicidade. Justamente aqui, a filosofia spinozana parece apartar-se inequivocamente do Utilitarismo.

Ao propor a sua “felicidade” – uma felicidade mais abrangente, que se irradia por toda a existência, como a *eudaimonia* aristotélica –, que Spinoza chamará de “*beatitudo*”, os estados momentâneos de “alegria” – conceito spinozano talvez mais próximo do utilitarista “felicidade” – perdem realce. Há até a possibilidade de a “alegria”, como já vimos, ser apenas circunstancialmente benéfica, como uma espécie de caminho para a beatitude, mas algo que só pode servir como passagem. Além desta “alegria passiva”, ainda há a “excitação” (*titillatio*), que corresponde ao aumento da potência de apenas algumas partes do ente, sem repercutir sobre a sua totalidade, o que é menos representativo ainda para o tão almejado estado de “felicidade absoluta”, a “beatitudo”.

O segundo motivo de aparente aproximação entre Spinoza e o Utilitarismo é o uso recorrente do termo “útil” pelo holandês.

A ideia de utilidade, e, portanto, do que é “útil” ao homem, aparece com força na Parte IV, da *Ética*. Na Definição 1, Spinoza identifica “bem” e “útil”, ao dizer: “Por bem

⁴⁵² MILL, John Stuart. *Utilitarismo*, capítulo 2 *apud* COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 612

⁴⁵³ Cf. MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 35

⁴⁵⁴ *Ibidem*

⁴⁵⁵ *Ibidem*

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 36

compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil”.⁴⁵⁷ Posteriormente, ao identificar “bem” àquilo que “estimula a conservação do nosso ser”, isto é, que “aumenta nossa potência de agir”, na demonstração da Proposição 8, da mesma Parte IV, da *Ética*⁴⁵⁸, deixa claro que disso também se trata o que é “útil”. O “útil” spinozano, desta forma, tem uma radicalidade maior, do ponto de vista existencial, ao aumentar nossa atividade, do que o “útil” utilitarista, enquanto mero instrumento de concretização pontual de um prazer.

Além disso, a “comunidade spinozana” é fortalecida porque cada indivíduo, sendo ativo para manifestar sua própria natureza, encontra no seu par alguém igualmente ativo – daí resulta que “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem”⁴⁵⁹ –, e esta associação multiplica a potência individual, o que faz com que a utilidade se dê pela simples presença do outro, enquanto fator de intensificação da *virtus* do novo conjunto, ainda antes mesmo de qualquer ação concreta. Já a dinâmica da “comunidade utilitarista” é diferente. Sendo consequencialista, o efeito da utilidade, na ética utilitarista, forçosamente só se dá a conhecer *a posteriori* da reunião dos indivíduos, quando estes efetivamente agem em prol da maior felicidade do grupo.

Michael Della Rocca faz ainda uma observação sobre a possível rejeição de Spinoza à ética utilitarista, dizendo:

Spinoza would ask, why should *overall* well-being or happiness be the standard of goodness, instead of, for example, the standard whereby actions are evaluate relative to the interests of all [...] Albanians, or all living beings including non-persons?⁴⁶⁰

Della Rocca aponta para o fato de o critério utilitarista ainda ser arbitrário, eleito por e para determinado grupo. A pretensão de Spinoza vai além disso. Para o filósofo holandês, o critério do bom e do útil não é determinado por ninguém, ele se dá naturalmente, a partir da essência mesma dos indivíduos.

Por último, destacamos o afastamento de Spinoza do estrito consequencialismo da ética utilitarista. Uma análise da obra *O Utilitarismo*, de John Stuart Mill, explica: “Não se julga a moralidade de um ato pela intenção do agente, insondável e contestável, mas pelas

⁴⁵⁷ SPINOZA, 2010, p. 267

⁴⁵⁸ Cf. *Ibidem*, p. 277

⁴⁵⁹ *Ética*, Parte IV, Proposição 18, escólio

⁴⁶⁰ DELLA ROCCA, 2008, p. 179

consequências do ato. Pouco importa que se tenha salvo alguém do afogamento esperando uma recompensa, o ato é moral”.⁴⁶¹

A opinião de Spinoza é completamente diversa desta. Um ato socialmente “louvável”, mas que tem como motivação fundamental o medo do indivíduo que o empreende, segundo Spinoza, é algo que deprime a potência total do indivíduo que operou como agente. Desta forma, não é um ato virtuoso, em referência aos parâmetros spinozanos do que seja “virtude”. Há, desta forma, um claro confronto e antagonismo entre as teses spinozana e utilitarista, sob mais este ponto de vista.

Depois desse passeio pelas diversas perspectivas éticas, acompanhados de Spinoza, tentemos retomar alguns pontos para caracterizar melhor do que se trata quando falamos de uma “ética spinozana”.

One famous commentator on Spinoza’s *Ethics* [Harry Austray Wolfson] went so far as to say that everything in the *Ethics* has already been said but that Spinoza puts it together into an absolutely unique system. Thus, [...] we will see numerous points of convergence between Spinoza’s ethical theory and Stoicism, Epicurianism, Aristotelianism, Cartesianism, Christianity and Judaism⁴⁶²

Realmente já verificamos inúmeros pontos de contato entre a doutrina spinozana e a de diversas outras filosofias, tanto anteriores quanto posteriores à do holandês. A questão, porém, nem é pensar se Spinoza foi influenciado em suas próprias concepções ou se teve algo a ver com a de tantos outros filósofos, mas de perceber como diversas ideias suas, estando presentes em um leque de opções éticas, representam um eco que não pode deixar de ser ouvido em nossos dias.

Curley, em seu famoso artigo *Spinoza’s Moral Philosophy*, reforça essa nossa opinião, quando diz:

My purpose in this paper is to argue that it is not a good thing to ignore Spinoza [...], that we have much to gain from trying to take a fresh look at him. [...] I think we can also make use of what Spinoza says to raise important philosophical problems which are sometimes slighted in contemporary discussions⁴⁶³

Umberto Eco alertava para o “uso” que se pode fazer de um texto, quando não nos colocamos na posição do “leitor modelo”. Nesta última condição, interpretamos o texto, em

⁴⁶¹ CAMUS, Sébastien et al. *100 obras-chave de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 179

⁴⁶² ADKINS, 2009, p. 9

⁴⁶³ CURLEY, 1973, p. 354

sua riqueza, mas sempre conectados à intenção do mesmo. O “uso” recorta o texto de acordo com as expectativas e os desejos do “leitor empírico”. Embora não se trate exatamente de uma interpretação “errada”, diríamos, em termos spinozanos, que ela é inadequada – isto é, confusa e parcial. Nossa tentativa, neste momento, é a de produzir uma “interpretação adequada”, ou, no mínimo, tão adequada quanto possível, de acordo com nosso grau de conhecimento – e, com isso, atividade e liberdade – da ética spinozana. A materialização desta nossa tentativa passa necessariamente por uma leitura dialética. Para realizar este tipo de leitura, tivemos que visualizar os diversos diálogos entre os textos spinozanos e seus possíveis leitores, ainda que de forma meramente fictícia – logo, também aqueles que viveram antes do próprio Spinoza produzir suas obras, não podendo, por conseguinte, lê-lo. Esta primeira etapa parece ter sido vencida. Desse jogo de múltiplas possibilidades dialógicas, tentemos agora efetivamente fixar – a partir de uma crença nessa possibilidade – a intenção do próprio filósofo, expondo aquilo que Spinoza chamaria de sua filosofia moral ou sua ética.

O espírito spinozano não foge àquele que norteou o Estagirita, quando este estabeleceu organizadamente o campo da ética: trata-se de uma filosofia prática, e não meramente teórica. Desta forma, ela não busca apenas um saber, mas visa um fazer. A intenção de Spinoza, seguindo esta premissa básica, não é tão somente promover uma proficiência no discurso acerca do comportamento humano e do regramento da vida social. Não espera, o filósofo, produzir um “técnico”, mas um “artista” – em que pese a etimologia grega comum destas duas palavras, *techne*, mas que, com a variaente latina *ars*, ganha novo sentido. Sendo o “técnico”, num sentido mais lato, aquele que produz algo a partir de um determinado conhecimento adquirido, mas que não se vê, existencialmente, naquela obra, entendemos que Spinoza espera um “leitor-artista”. Este, sim, produzirá algo, certamente também a partir de um tipo de conhecimento, mas ele próprio estará presente em sua obra. Esta, a obra, diz algo sobre aquele, seu autor, não só cognitivamente – como materialização de um planejamento, através de uma série de efeitos encadeados raciocinativamente –, mas também afetivamente. Poderíamos dizer que a obra do artista é-lhe imanente, enquanto a do técnico é transcendente ao próprio autor. O que está em jogo não é simplesmente o sucesso da obra, mas principalmente o do seu autor. E isto porque, na imanência do efeito-obra à causa-autor, o sucesso de um corresponde, senão até se identifica plenamente, ao sucesso do outro. Desta forma, o efeito social – obra – da ação, para Spinoza, está intrinsecamente ligado à causa individual – autor. Não há como dissociá-los. Inexiste, em Spinoza, o âmbito do privado e do público, se sua doutrina é levado a cabo. Sob este aspecto, Spinoza tem características que o enredam em uma proposta mais da Antiguidade que da Modernidade. Mas mesmo isso tem

que ser afirmado sem recorrer a clichês. Senão vejamos, nem o indivíduo é o centro focal, do qual a sociedade é apenas um aglutinado; nem a sociedade é o foco, correspondendo o indivíduo apenas a uma parte funcional e operativa daquele todo social. Da mesma forma que um indivíduo humano é composto por vários indivíduos, de diversas naturezas distintas, importando a relação harmoniosa do “conjunto” para dar-lhe unidade, o mesmo acontece com o “indivíduo” social.

A intenção de Spinoza, portanto, não é promover uma educação amestradora, que faça o indivíduo comportar-se de modo louvável no âmbito público, ainda que isto lhe custe pesar no âmbito privado. O filósofo, ao postular a imanência, pretende que o “florescimento”⁴⁶⁴ existencial advindo de uma terapia libertadora da coerção ambiente transborde seus efeitos curativos, criando um hábitat de indivíduos libertos e ativos que é, ele mesmo, um macroindivíduo liberto e ativo.

Esse “florescimento” ou aperfeiçoamento, insistimos, não diz respeito somente a uma transformação parcial – por exemplo, ao aumento da competência cognitiva –, mas à completude existencial, à elevação do grau de atividade do indivíduo diante do mundo em que este se insere.

Spinoza, como já destacamos, desde o *TIE*, insiste na importância da transformação individual como aspecto fundamental de sua filosofia. É certo que o último movimento empreendido por Spinoza, enquanto pensador, foi no sentido de uma filosofia política, com a redação do *Tratado Político*. No entanto, parece-nos que este preenchia uma necessidade pontual, enquanto o grande sistema spinozano já estava apresentado, e fixado, na *Ética*. Claro está, até pelo próprio título da obra, que a filosofia moral spinozana era o “florescimento”, ou acabamento de seu pensamento.

Se a *Ética* não começa pela análise do indivíduo, traçando já o possível caminho para a tão propalada “reforma”, é porque há que se entender antes o que é o tal indivíduo que se engajará neste processo de aperfeiçoamento. Ele não é uma criatura constituída à imagem e semelhança de uma divindade transcendente. Tampouco um ente “acima” da natureza que existe apenas para desta se servir. Também não é essencialmente uma alma, que ocupa um corpo para atuar no mundo físico. Disso tudo já sabemos, e nosso conhecimento proveio de

⁴⁶⁴ Utilizamos a palavra portuguesa “florescimento” como uma tentativa de reter o sentido do termo inglês “flourishing”. Neste último idioma, tal como vemos também nas indicações latinas de “*fl.*”, o que se pretende indicar é a chegada a uma perfeição, a um acabamento maior. Trata-se, portanto, do fim de um processo que alcança seu ápice, e, portanto, envolve necessariamente um estágio de permanência, e não um mero evento pontual reversível ou flutuante.

toda a construção metafísica que Spinoza nos apresentou, de modo mais bem acabado, na *Ética*, Partes I e II.

Entendendo ontologicamente este ente que é o homem, abre-se o caminho para atender ao desejo que Spinoza já expressara em trabalhos anteriores à *Ética*: produzir a felicidade humana. Dizemos que “abre-se o caminho” porque, embora condição necessária, não chega a ser suficiente ter esta compreensão ontológica do ente que é o homem. Há que avançar, e Spinoza o faz, analisando a psicologia humana. O par passividade-atividade atravessa as últimas três partes da *Ética*, mas culmina, no que concerne ao homem, no binômio escravidão-liberdade.

Destacando a questão da “liberdade” – não apenas no âmbito social, mas principalmente no campo individual –, como sendo aquela que merece ser resolvida prioritariamente, Spinoza foge à simples análise de valores, que devem ser previamente caracterizados como “bons” ou “maus”, em termos absolutos, e que devem obrigatoriamente ser seguidos. Se assim fosse, em larga medida, o homem seria apenas um cumpridor de obrigações. E esse estado estaria a representar simplesmente sua passividade diante da exterioridade de valores transcendentais e regras estabelecidas a partir destes. Numa analogia com Protágoras, que Spinoza não faz, mas que poderíamos *mutatis mutandis* estabelecer, diríamos que “o homem é a medida de todos os valores”. Apesar de não pensar os valores como absolutos, estabelecendo, por outro lado, uma relação dos mesmos com o homem, isto não implica, talvez inesperadamente, um relativismo ético. Spinoza continua sua busca por um “bem supremo”, que precisa ter um fundamento diferente de ser ditado prescritivamente por uma figura exterior.

Posta a centralidade do homem – não por sua posição privilegiada na Natureza, e sim por ser referência judicativa do que a ele se apresenta, dentro desta mesma Natureza –, Spinoza obviamente escapa ao grupo dos consequencialistas. Desta forma, as ações que importam ao filósofo são aquelas que expressam a natureza do agente. É de se esperar que, em sendo efeitos imanentes, as consequências das ações empreendidas por alguém com motivações “virtuosas” – falando como o senso comum – só possam corresponder a algo socialmente reconhecido como algo de valor – em especial se a comunidade do agente for tão “virtuosa” quanto ele próprio.

De modo curioso, em princípio, o filósofo não abre mão dos termos “bom” e “mau”. A retenção destes, no entanto, passa por uma análise linguística e de reflexão acerca dos juízos morais – o que corresponde, atualmente, ao estudo conhecido como Metaética. Se mantém os termos, e mesmo uma referência aparentemente semelhante à do senso comum no uso dos

mesmos de que o “bom” deve ser perseguido e aquilo que é “mau”, evitado, Spinoza recoloca a questão em outra “chave”. Deve ser assim não porque os paradigmas de “bom” e “mau” são imutáveis e eternos, devendo o homem ser capaz de indentificá-los através de alguma faculdade especial – “concedida” a ele especificamente para tal –, mas porque isto favorece algo que somos essencialmente, e que, desta forma, nos faz existir de modo melhor. Este é, então, o fator de objetivação que nos permite utilizar “bom” e “mau”, atribuindo estes termos como propriedades de ações, eventos e entes, de um modo geral.

É assim que Spinoza consegue fugir tanto do relativismo quanto do objetivismo. Mas ele o faz não através de um arguto estratagema retórico, meramente para escapar de um xeque-mate numa contenda erística com um defensor da posição contrária. Seu sistema é que conduz *more geometrico* a esta posição.

Em relação ao que citamos como o “fator de objetivação”, ou seja, o favorecimento de nossa condição existencial, com a conseqüente melhora no nosso modo de viver, Spinoza o coloca como algo pelo que todos se esforçam naturalmente, quando verdadeiramente cientes do que significam e de como operam no mundo. A lucidez desta percepção afasta as fantasias das disputas infrutíferas, que mais enfraquecem do que fortalecem o indivíduo, na sua busca por bem-estar. O “bem supremo”, almejado por todos os que compreendem de modo correto sua posição individual relativa ao todo que é a Natureza, Spinoza o identifica à “felicidade”. Mas a “felicidade”, não sendo um mero estado eufórico passageiro e pontual, isto é, ganhando contornos de estabilidade e durabilidade maiores, muda de “centro”. Se os comportamentos desejáveis são aqueles que nos fortalecem essencialmente e se nossa capacidade de ação pode ser multiplicada pela aglutinação de entes que componham conosco, por possuírem natureza similar, buscaremos essa reunião naturalmente – ainda que não simplesmente por sermos “animais políticos por natureza”, como pretendia Aristóteles.

Observamos, a partir deste ponto de vista de Spinoza, que acaba se dissolvendo o problema da relevância do eu ou do outro na motivação da ação – ou seja, da discussão entre egoístas e altruístas, no sentido ético desses termos. Isto porque, se, “Assim como Hobbes, ele [Spinoza] concebe os seres humanos como mecanismos na natureza que são motivados pela autopreservação e pela vantagem individual”⁴⁶⁵, ao contrário do inglês, o filósofo dos Países Baixos prevê que o homem “reformado” compartilha interesses com outros como ele, e que o verdadeiro objeto de desejo desse tipo de homem está mais acessível quando as potências particulares se associam. Não se trata de uma instrumentalização do outro. A associação não

⁴⁶⁵ GARRETT, 2011, p. 334

se dá com o centro em mim, com a utilização do outro como uma simples ferramenta que a mim serve para obter vantagens e alcançar objetivos. Além disso, não há, como no *Leviatã* de Hobbes, uma cessão da minha potência para constituição de “um homem artificial, embora de maior estatura e força do que o homem natural”.⁴⁶⁶ A potência do “homem natural” particular é multiplicada, aumentando – e não dividida, e diminuída individualmente –, naquele novo, também, “homem natural” – e não num “homem artificial” hobbesiano –, que é apenas mais complexo do que os que o compõem. Não penso apenas em usar o outro como meio para atingir o meu fim. Sendo o fim comum, e sendo naturalmente mais fácil obtê-lo como parte harmônica de um todo, agimos em conjunto como se este não limitasse, mas fortalecesse a ação particular.

O desafio que Spinoza tem de enfrentar na sua ética é estabelecer o que pode corresponder a esse interesse comum. Afinal, se cada um simplesmente busca o que é útil, julgando a partir do seu ponto de vista usual – não “reformado”, digamos –, uma condição próxima àquela do “estado natural” hobbesiano estaria instalada. O problema, aqui, não está tanto no desejo do que é útil, e sim na identificação do que é verdadeiramente útil. Um veneno de sabor tal que agrada imensamente ao paladar pode ser “útil” do ponto de vista do prazer inicial que provém da sua ingestão. Porém, do ponto de vista mais amplo, no que respeita à existência como um todo, o tal “veneno saboroso” não é útil.

Spinoza inscreve no próprio conceito de “útil” o de “saber com certeza” e o de “aumento de nossa potência de agir”⁴⁶⁷ – conforme já indicamos, quando tratamos do Utilitarismo. Se é necessário saber, com certeza, o que aumenta nossa potência existencial, para avaliar o que nos é útil, não basta viver uma vida irrefletida. Afinal, o “saber com certeza” depende da compreensão correta da realidade em que nos encontramos. Mesmo que o apelo do *conatus* seja pela autopreservação e aumento da perfeição do ente, só identificando de modo seguro aquilo que materialmente preenche os requisitos daquela exigência formal é que será possível efetivamente dar vazão plena e escorreita ao ímpeto que aquele esforço demanda do ente particular.

Spinoza reconhece que o impulso originário por agir “bem” – aqui, com o sentido de “obtendo o que é útil” – vem daquele esforço para manter-se na existência e aperfeiçoar-se, que é o *conatus*. Mas, o que é mais importante, não confunde *conatus* com *affectus*. Mais importante ainda, como veremos na terceira parte deste nosso trabalho, é que não confunde *conatus* com *voluntas*. Ora, se o uso de determinado grau de potência impele o ente homem a

⁴⁶⁶ HOBBS, 2014, p. 11

⁴⁶⁷ Cf. *Ética*, Parte IV, Definição 1 e Proposição 8

se manter e a se aperfeiçoar, o caminho a ser trilhado depende de um saber prévio, ou no mínimo concomitante, de que seara efetivamente cumpre esse objetivo. Mas se não há valores previamente estabelecidos, que possam nortear essa tomada de rumos, é somente a partir de uma identificação dos próprios estados existenciais que se dá vazão ao impulso na direção correta, isto é, do verdadeiramente útil. É somente a partir do real acréscimo de potência de agir que o indivíduo realiza sua “missão” enquanto modo finito da infinita Natureza, e goza da beatitude.

Ora, se o aumento da potência de agir do indivíduo, sob o ponto de vista do Atributo Pensamento, corresponde a uma melhor compreensão da realidade – tanto da Natureza quanto de nossa posição nela –, então, o *conatus* é um esforço natural no sentido dessa progressão do nosso entendimento particular. Este avanço, porém, não pode ser obra de uma decisão pontual, fruto de uma causalidade absolutamente indeterminada. Lembremos que Spinoza não crê numa vontade livre, que se autodetermina, bem como estabelece para si os próprios caminhos. A “escolha” por um caminho é determinada pelo caráter. E este não é construído livremente pelo próprio homem. É justamente pela construção de um tipo de caráter que o homem se faz livre, na medida em que isso é possível. E essa medida é determinada não apenas por aquele *quantum* de força originária que impele o homem rumo à manutenção de sua existência e aperfeiçoamento desta, mas também pela “estrutura” existencial sobre a qual ela atua, que, em certa medida, responde em conjunto com a própria força fundamental. A essa “estrutura” poderíamos chamar de “caráter”. Se a força já está inicialmente dada, a tal estrutura parece ser flexível o suficiente para admitir mudanças, e essa é a intenção de Spinoza com sua doutrina.

Falar em “caráter”, que não é um termo spinozano, poderia corresponder a falar em “natureza” ou em “essência”, se admitirmos, como Spinoza, que estas duas últimas não significam algo imutável, que define, de uma vez por todas, aquele ente a que elas se referem. Talvez, o termo “estrutura” alcance melhor o objetivo que pretendemos. De qualquer forma, que fique registrado que, para nós, “caráter”, “natureza”, “essência” e “estrutura” compõem um mesmo campo semântico.

A estrutura de cada indivíduo seria composta de diversas “partes” – também chamados “indivíduos”, por Spinoza – que guardam, entre si, uma determinada relação – não exatamente fixa, mas que varia dentro de uma certa faixa. Mais importante que falar nas peças individuais que compõem o “grande” indivíduo é observar a relação daquelas. Assim, podemos mesmo substituir partes do indivíduo sem que este deixe de ser o que efetivamente

é, bastando, para tal, que permaneça garantida a sua estrutura relacional – mais ou menos como postula a solução leibniziana para o “Dilema do navio de Teseu”.⁴⁶⁸

Porém, para Spinoza, mesmo esta estrutura possui certo grau de variabilidade. No caso da mente, essa variabilidade diz respeito à qualidade das ideias que a compõem. Observemos que não estamos falando da mente como um simples reservatório, inicialmente vazio, que vai sendo preenchido de ideias. Isto daria a impressão de que há, inicialmente, uma *res cogitans*, ou uma alma, aos moldes da “tábula rasa” lockeana, aquele papel branco que vai tendo inscrito sobre ele outros “entes” resultantes de nossas vivências. Diríamos que o modelo de mente spinozano é muito mais complexo, mas também imensamente mais interessante. Nosso entrar em relação com o mundo, ou seja, nosso afetar e ser afetado, à medida que vai sendo vivenciado, faz emergir uma complexidade maior da estrutura mental. As novas ideias não são simplesmente depositadas num invólucro, elas passam a compor aquela estrutura relacional como novos elementos da mesma. Spinoza insiste no aumento de nossa capacidade de afetar e ser afetado, justamente porque isso aperfeiçoa essa estrutura mental que é a ideia do corpo e de todas as afecções deste – cada vez mais numerosas, à medida que transcorre nossa duração.

A questão primordial para Spinoza, quando este trata do aperfeiçoamento da nossa estrutura individual, não reside apenas na quantidade de afecções, mas na sua qualidade. Assim é que, para nos reformarmos individualmente, necessitamos que a composição de nossa mente inclua ideias adequadas sobre nós mesmos e sobre a Natureza.

No final das contas, essa operação de aglutinação de ideias verdadeiras – ou mesmo de substituição das falsas, que tinham sido incorporadas anteriormente – passa por uma melhor compreensão do mundo, o que demanda uma reforma do entendimento.

A estrutura modificada possibilita uma ação com grau de potência maior sobre o mundo, ou seja, uma atividade mais efetiva – em oposição à maior passividade do estado anterior.

Spinoza, porém, é muito claro quanto à força que insere a ideia adequada na mente. Esta força não provém da simples veracidade da própria ideia, ela é fruto da afetividade

⁴⁶⁸ De acordo com lendas gregas, o navio com que Teseu retornou a Atenas, proveniente de Creta, foi preservado pelos atenienses por muito tempo. Para tanto, as partes velhas que apodreciam eram substituídas por outras novas, de modo que o navio sempre mantivesse sua forma inicial. A discussão entre os filósofos diz respeito à identidade do navio, mesmo sendo todas as suas peças diferentes daquelas com as quais foi produzido originalmente. A solução de Leibniz indica que se algo tem as mesmas propriedades e relação que outra coisa, e se tudo o que é verdadeiro para a primeira, o é também para a segunda, então elas são o mesmo ente. No nosso caso, pretendemos que a ênfase recaia sobre o aspecto relacional das partes.

presente nesta representação. Deste modo, é óbvio que a razão instrumental – aquela meramente informativa – não será o fator determinante nessa tarefa de aperfeiçoar o indivíduo, apesar de ter um papel importante. A razão que importa a Spinoza é uma razão-afetiva, aquela que, nas palavras de Nietzsche, tem o condão de “fazer do conhecimento o mais potente dos afetos”.⁴⁶⁹ Conforme indica Pascal Sévérac, “O projeto spinozista nos propõe uma ética do conhecimento [...]; mas não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes”.⁴⁷⁰ E o conhecimento que possibilita essa afecção “saudável” é aquele do terceiro gênero, que nos rende ideias adequadas. Assim é que Sévérac continua: “Conhecer adequadamente para produzir afetos úteis; [...] as dinâmicas do conhecimento e da afetividade estão estreitamente ligadas em Spinoza”.⁴⁷¹

Marchando, ainda, no campo do nosso enquadramento da filosofia moral spinozana na Metaética, conseguimos reforçar nossa opinião inicial de que o holandês consegue se pôr à parte tanto da abordagem exclusivamente cognitivista quanto da emotivista. Isto porque não isola em duas faculdades estanques, dentro do todo da mente, razão e emoção. Cada ideia que compõe a mente é uma representação cognitiva e afetiva simultaneamente, podendo ser adequada ou inadequada.

Nesse esforço de iluminar o intelecto, para que ele tenha mais força, garantindo uma incorporação de mais ideias adequadas e, como consequência, uma maior atividade e liberdade do homem, Spinoza propõe um modelo de natureza humana. Esse modelo é um paradigma de comportamento. Certamente, copiar um modelo não representará o final da tarefa do indivíduo, no seu esforço de bem-estar. Isso poderia ser perfeito para uma ética consequencialista, onde o resultado das ações é o que vale ser mencionado e louvado ou censurado. Já percebemos que o foco de Spinoza é o agente; logo, não pode ser simplesmente seguir um modelo o que Spinoza está propondo. No entanto, enquanto o indivíduo não se reformou o suficiente, um certo grau de prescrição pode lhe ser útil. Neste caso, o modelo, sendo exterior ao indivíduo, pode acabar por gerar uma ação da qual o indivíduo não é causa plena, isto é, não é causa adequada, mas que pode acabar aumentando sua potência existencial, uma “alegria passiva”, em termos spinozanos. Ora, enquanto instrumento paliativo – logo, de tempo e ação limitados –, o tal modelo de natureza humana ideal é

⁴⁶⁹ Cf. Carta de Nietzsche a Franz Overbeck, de 30 de julho de 1881 (referente a uma semelhança sua com Spinoza) *apud* MARTINS, André (org.). *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, p. X

⁴⁷⁰ SÉVÉRAC, Pascal. Conhecimento e afetividade em Spinoza. In.: MARTINS (org.), 2009, p. 17

⁴⁷¹ *Ibidem*, p. 18-19

interessante. Recordemos Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*. O caráter do homem virtuoso é moldado a partir de seu hábito, o que, pelo menos num primeiro momento, é sugerido a nós por meios externos. Explica Aristóteles que:

[...] nos compete controlar o caráter de nossas atividades, já que a qualidade destas determina a qualidade de nossas disposições. Não é, portanto, de pouca monta se somos educados desde a infância dentro de um conjunto de hábitos ou outro; é, ao contrário, de imensa, ou melhor, de suprema importância.⁴⁷²

Há, no entanto, uma grande diferença entre o ponto de vista aristotélico e o spinozano. Se é possível arguir que a proposta aristotélica acaba simplesmente por internalizar comportamentos do senso comum como virtuosos, o mesmo não se dá com o spinozano. Neste último, a “alegria passiva”, embora corresponda ao efeito do homem enquanto causa parcial, acaba por produzir um aumento no grau de atividade do indivíduo, predispondo-o a uma causação mais adequada, no futuro.

Stuart Hampshire explica, um pouco, essa característica que destacamos:

Aristotle and Spinoza’s moral philosophies [...] give very different accounts both of practical reason and of improvement of human life at which practical reason should aim. They are competitors [...]. Aristotle states clearly that moral theory must be in accord with established opinions and must explain these opinions as specifications of more general principles. An unphilosophical man of experience, who is of good character, usually reasons correctly on practical matters. [...] Acceptable [moral] theory will not undermine established moral opinions nor bring about a systematic moral conversion.

By contrast, Spinoza in the *Ethics* claims to be showing the path to a necessary moral conversion which philosophical and moral theory introduce⁴⁷³

Depois desta descrição que fizemos, acabamos por repassar a lista de características básicas da ética spinozana, bem como posicionamos a mesma no interior das discussões sobre Metaética. Embora, ao longo do texto, tenhamos feito análises que também localizavam Spinoza no interior do campo de estudo da ética normativa, julgamos interessante, a fim de completar esta etapa do nosso trabalho, estabelecer firmemente o que entendemos ser o ponto de vista spinozano nesta subárea da Ética.

Inúmeras vezes, ao longo de nosso texto, frisamos que o interesse principal de Spinoza é com o homem. Mas a abordagem do filósofo holandês não parte de uma observação

⁴⁷² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, Barueri: Edipro, 2009, p. 68-69 (Livro II, Capítulo 1)

⁴⁷³ HAMPSHIRE, Stuart. *Two Theories of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1977, p.1

fenomenológica para, a partir desta, tentar descobrir regras e leis que sirvam para explicar o que foi visto – aos moldes de uma metodologia científica padrão, pelo menos como o senso comum a entende. Sendo um racionalista, no sentido mais amplo do termo, ou seja, naquele que entende que todo fenômeno tem uma causa, uma razão, a partir da qual ele pode ser plenamente compreendido, Spinoza vai partir do que justifica a ação e o comportamento humano. E sua percepção é a de que, não sendo um império no interior de outro império (a Natureza), o homem segue leis universalmente postas para todo o âmbito da Natureza, da qual inexoravelmente ele também faz parte. Perguntar-se sobre o comportamento humano requer, antes, que se inquiria sobre “o humano”. Nas palavras de Mizzoni:

In attempting to answer questions about the origins of ethics and the seeming relativity of ethics, many thinkers have had to closely examine human nature. But what is human nature? The difficulty in answering this question ushers in yet another philosophical problem close to the heart of ethics: *the philosophical problem of human nature*. [...] Which characteristics are essential to being a human person? Rationality? Emotional intelligence? [...] Another important dimension of human nature that bears upon ethics is the question of whether human beings are selfish creatures who act only to benefit themselves. [...] Are human beings social creatures who genuinely care for the well-being of others?⁴⁷⁴

Obviamente não foi Spinoza o precursor desses “many thinkers” a que Mizzoni se refere. Mas sua tentativa de examinar a natureza humana de modo bastante próximo foi incrivelmente aguda e diferenciada.

Alasdair MacIntyre, no livro que traça uma breve História da Ética, agrupa num mesmo capítulo Lutero, Machiavelli, Hobbes e Spinoza. Se já apontamos diversas proximidades entre os dois últimos da lista, o que dizer dos primeiros?

Machiavelli and Luther mark in their different ways the break with [...] the Middle Ages, and the distinctive moves into the modern world. In both writers there appears a figure who is absent from moral theories in periods when Plato and Aristotle dominate it, the figure of “the individual”⁴⁷⁵

Nem MacIntyre nem nós pretendemos afirmar que o “indivíduo” de Lutero, Machiavelli, Hobbes e Spinoza são idênticos. Porém, desejamos registrar que, na ribalta da comunidade, as luzes devem ser postas sobre o ator – aquele que atua, isto é, que age, ou seja, o agente –, ninguém menos que o indivíduo.

⁴⁷⁴ MIZZONI, 2010, p. 2-3

⁴⁷⁵ MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. Oxon: Routledge, 2002, p. 117

Em relação à possível semelhança destes três pensadores com Spinoza, gostaríamos de destacar apenas um traço que julgamos importante para levar adiante nossa empresa da análise da ética spinozana, mas que aparece mais vívido em Machiavelli e Hobbes – além, obviamente, de no próprio Spinoza: a motivação profunda das ações.

MacIntyre escreve sobre Machiavelli: “Machiavelli treats human behavior as governed by laws, and by laws of which the agents themselves are usually unconscious”.⁴⁷⁶ E, sobre Hobbes: “Hobbes [...] [gives] desires a central place in the moral picture”.⁴⁷⁷

Spinoza também entende que os “desejos” têm fundamental importância em nosso comportamento, como o inglês, e que as “leis” que conduzem nosso curso de ação estão veladas à maioria de nós, como pensa o florentino, sendo, inclusive, tarefa do filósofo nos esclarecer acerca dessas leis naturais.

É certo que o holandês faz uso de uma terminologia um pouco diferente da do italiano e da do britânico – embora termos centrais num e noutro, como *virtus* e *conatus*, respectivamente, sejam utilizados, também –, bem como o desenvolvimento de seu pensar o encaminha a lugares diversos daqueles visitados por seu antecessor e seu contemporâneo –, mas há uma percepção comum entre os três, pelo menos nesse quesito apresentado.

Queremos confirmar, com isso, nossa proposição de que o foco de Spinoza é o indivíduo, sendo todo o esforço do filósofo dirigido sobre a possibilidade de esclarecimento dessas “leis”, enquanto mecanismos motivadores, que não aparecem de modo consciente para a maioria, tendo Spinoza a firme crença de que é possível modificar a qualidade dos objetos sobre os quais nos lançamos, em desvario, premidos por desejos equivocados.

Sob o ponto de vista da ética normativa, como já o dissemos, a classificação precisa da filosofia spinozana é problemática, pelo menos dentro do quadro taxonômico clássico. Não há que falar exatamente numa ética da virtude, embora o procedimento de Spinoza seja voltado para o indivíduo, visto que não há virtudes previamente postas como valorosas ou viciosas. A necessidade salvífica de modificação do caráter, em Spinoza, não parte de uma simples constatação cognitiva do que é bom ou mau em si, mas de uma conversão existencial que implica reconhecer verdadeiramente o que faz bem ou mal para meu estado de conservação e aperfeiçoamento.

No entanto, a filosofia moral spinozana também escorre por entre os dedos classificatórios de uma ética consequencialista-utilitarista, que pretende indicar que se, para Spinoza, útil é aquilo que me conserva e aperfeiçoa, e é justamente isto que é perseguido,

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 124

⁴⁷⁷ Ibidem, p. 130

então o holandês é um utilitarista. Não há cálculos racionais que determinem um curso de ação específico, para Spinoza. Isto porque não é a razão instrumental, pela força da simples constatação da verdade de um juízo ético, que mobiliza nosso aparato existencial rumo à determinada ação. Esta última depende de um impulso afetivo. A qualidade do objeto buscado, por depender desse impulso desejante, muda, sim, conforme o entendimento do *modus operandi* desses mecanismos afetivos, mas esta compreensão é, ela mesma, moldada pela qualidade das ideias já presentes em nossa mente. Portanto, se buscamos o que é “útil”, não o fazemos a partir do resultado de um *felicific calculus*, com parâmetros objetivantes, como quantidade, intensidade, duração e qualidade de prazer ou dor, como afirmaram os utilitaristas, mas fundamentalmente por que o ente que somos intui o que é verdadeiramente adequado à nossa manutenção e expansão existencial.

O grande destaque do indivíduo, dentro do pensamento spinozano, esvazia enormemente a questão da ação por ela mesma. Sob este ponto de vista, uma ética do dever spinozana é impensável. Não há regras tão universais que se sobreponham à necessidade do ente de existir e se completar, aperfeiçoando-se. Se algumas regras são postas em determinado momento é porque reconhecidamente não somos os “modelos de natureza humana”. Não sendo nosso grau de perfeição tão elevado, regras são impostas coercitivamente para conter os efeitos de desejos equivocados, que em vez de nos serem saudáveis, são-nos nocivos.

A descrição que fizemos, numa espécie de conclusão, da ética de Spinoza, abarcou todo o conteúdo discutido até aqui. Consideramos, desta forma, cumprida a tarefa primeira de caracterizar a ética proposta por Spinoza. Pode chamar atenção, porém, a ausência de uma abordagem mais explícita do *conatus* e de o que dele resulta, principalmente o desejo, bem como de uma lente de aumento posta sobre os afetos humanos. Qualquer estudo minimamente sério sobre a ética spinozana deve se debruçar sobre estes temas. Isto é ponto pacífico. Lembremos, porém, que nosso trabalho inclui uma terceira parte referente à liberdade, dentro do enfoque da doutrina do pensador holandês. É justamente a partir de agora que o *conatus*, o desejo e os afetos ganham relevância. Até aqui pretendemos mostrar como Spinoza se apresentaria numa caracterização formal – e mais ortodoxa – dos estudos no campo da Ética. É bem verdade que, para cumprir tal desafio, tivemos que analisar e criticar o pensamento do filósofo seiscentista. Isso nos deu segurança sobre o material disponibilizado pelo pensador, o que facilita nossa incursão neste outro tema, tão interessante quanto problemático, como o é a liberdade em Spinoza.

Podemos dizer que, até agora, gozamos de certo conforto, pois colocamos Spinoza ao lado de outras tantas escolas filosóficas sem tocar no que seja talvez sua maior singularidade e

radicalidade – a questão da liberdade. O que discutiremos, doravante, não tira a riqueza do que já debatemos antes – muito menos invalida nossa reflexão pregressa –, a não ser que tomemos o rumo de alguns críticos açodados de Spinoza. Nossa tarefa será concretizada com uma análise que, apesar de confirmar a inexistência do livre-arbítrio – traço de outras doutrinas filosóficas também, havemos de reconhecer, mas que parece ter no holandês um ícone, pelo redemoinho teórico que isto provoca na ética –, ainda permite um diálogo da ética spinozana com as demais, como pudemos comprovar até o momento.

3 A LIBERDADE

Se a ética tem relevo na doutrina spinozana, como a Cordilheira do Himalaia estendendo-se sobre as terras baixas, a questão da liberdade representa o Monte Everest filosófico do holandês. Ou seja, da mesma forma que a altíssima cordilheira tem seu cume no monte citado, o acme da portentosa ética spinozana é seu conceito de liberdade.

A grande importância da liberdade na filosofia spinozana fica clara já pelo simples acompanhamento do desenvolvimento da *Ética*, que culmina em “A potência do intelecto ou a liberdade humana” – título, como já vimos, da última parte da obra.

Pela apresentação que fizemos da *Ética*, sabemos que Spinoza não identifica o conceito de “liberdade” ao de “livre-arbítrio”. Aliás, o filósofo é um pouco mais radical até, visto que considera o livre-arbítrio inexistente – conforme indica a Proposição 48, da Parte II: “*In mente nulla est absoluta sive libera voluntas*”.⁴⁷⁸ ⁴⁷⁹ Mais ainda, sendo o livre-arbítrio a expressão da liberdade da faculdade chamada Vontade, Spinoza nega até mesmo a existência desta última, enquanto *facultas* – isso, na mesma Proposição 48, só que no escólio, quando explica:

não existe, na mente, nenhuma faculdade absoluta de compreender, de desejar, de amar, etc. Segue-se disso que essas faculdades e outras similares ou são absolutamente fictícias ou não passam de entes metafísicos ou universais, os quais costumamos formar a partir das coisas particulares. Assim, o intelecto e a vontade estão, com esta e aquela ideia, ou com esta e aquela volição, na mesma relação que a pedridade com esta e aquela pedra, ou o homem com Pedro e com Paulo.⁴⁸⁰

Contudo, não é só contra o livre-arbítrio que Spinoza investe. Até mesmo a liberdade é alcançada por alguns golpes. É assim que, em diversas ocasiões⁴⁸¹, o filósofo insiste no fato de que “por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem

⁴⁷⁸ “Na mente não há nenhuma absoluta ou livre vontade”

⁴⁷⁹ SPINOZA, 2010, p. 144

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 145

⁴⁸¹ *Ética*, Parte I, Apêndice; *Ética*, Parte II, Proposição 35, escólio; *Ética*, Parte III, Proposição 2, escólio

livres”.⁴⁸² Obviamente, essa simples crença na liberdade é fruto da ação imaginativa de um homem que ainda tem muito a se emendar. Espera Spinoza que, seguindo o percurso terapêutico proposto, principalmente nas Partes IV e V da *Ética*, este mesmo homem poderá passar da servidão à efetiva liberdade.

Há mais uma dificuldade a registrar na perspectiva spinozana da liberdade. Quando, já na Parte III, o pensador trata da relação humana com um “objeto” que imaginamos ser livre, ele o faz apelando à Parte I, Definição 7. O problema está no fato de que, conforme sabemos, essa definição é tão limitante e restritiva que só permite atribuir a Deus o rótulo de “livre”. Afinal, é assim que Spinoza trata a questão na sétima definição da primeira parte: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”.⁴⁸³

Justin Stinberg explica que:

The concept of freedom is undoubtedly central to Spinoza’s philosophy. [...] And yet, despite its centrality, Spinoza’s account of freedom and activity is still rather poorly understood, on the whole. It is perhaps not surprising that Spinoza’s readers should find his account of freedom be somewhat perplexing, not only he rejects traditional ways of conceiving of the problem of freedom, but also because his own metaphysical positions severely constrain the sort of account that he could offer.⁴⁸⁴

Passemos, então, à tentativa de compreender em Spinoza o que vem a ser a “liberdade humana”. Nosso procedimento para dar conta de tal empreitada será algo próximo àquele que utilizamos quando trabalhamos a questão da ética spinozana, qual seja, investigar a origem do tema, apresentar as propostas filosóficas disponíveis, comparando-as com a posição spinozana, para identificar o pertencimento, ou não, desta a alguma categoria já disponível, o que estabelece um diálogo necessário entre estas propostas.

3.1 AS RAÍZES DA QUESTÃO DA LIBERDADE

A primeira Teoria da Ação Humana foi apresentada formalmente por Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, no Livro III. A investigação aristotélica é por demais interessante e sutil, contudo, como não faz parte do escopo efetivo de nosso tema, faremos apenas uma apresentação breve – assumindo todos os riscos que esse tipo de ação possa acarretar.

⁴⁸² SPINOZA, 2010, p. 65

⁴⁸³ Ibidem, p. 13

⁴⁸⁴ STEINBERG, Justin. Spinoza and the Problem of Freedom. In.: NESBIT, T; STEINBERG, J. (ed.). *Freedom, Justice, and Identity*. (Vol. 18). Vienna: IWM, 2005

A intenção primeira de Aristóteles, no texto em foco, é discutir que tipo de ações merece ser alcançado pelo julgamento moral por excelência, o que vai produzir o veredicto de louvor ou de censura. Dos três tipos de ações possíveis⁴⁸⁵, segundo a doutrina peripatética, (1) voluntárias, (2) não-voluntárias e (3) involuntárias, somente as últimas estariam fora do campo de atuação de um juízo moral. Isto porque exclusivamente estas têm o princípio motor absolutamente fora do agente – seja por coação do mesmo, seja por ignorância, por parte dele, das circunstâncias envolvidas.

Apesar do qualificado tratamento, por parte de Aristóteles, da questão da efetiva capacidade de decisão do agente, isto é, daquele indivíduo que empreende a ação, quando se analisa o tema “liberdade de ação”, a gênese é usualmente identificada em período bem posterior, a Idade Média – pelo menos em relação àquele conceito de “liberdade” que Spinoza trata de enfrentar e rever. E o tema se coloca inicialmente em um âmbito teológico.

Duas questões se apresentam: (1) Deus e o mal e (2) a pré-ciência divina. A primeira diz respeito ao famoso “Problema do Mal”, que ameaça a própria existência de Deus, ao atacar uma incoerência interna do que constituem atributos seus – onisciência, onipotência, onipresença e onibenevolência/infinita bondade. Uma boa formulação do tal problema pode ser atribuída a Epicuro, ou seja, já no período helenístico. O “Paradoxo de Epicuro”, resumidamente, explica que a presença do mal no mundo, tendo este sido criado por um ser sumamente bom, e que tem o conhecimento e a potência absolutos para identificar e extinguir esse mal, é logicamente inconcebível. Algumas soluções podem ser propostas, como a do “Melhor dos Mundos Possíveis”, de Leibniz, porém a mais simples e usual é indicar que Deus concedeu aos homens a liberdade para proceder às suas próprias escolhas – inclusive incorretas –, advindo daí a existência do mal. É certo que isto não explica os males “naturais”, fora do âmbito da ação humana, como terremotos, furacões, que provocam catástrofes sem que haja uma participação da vontade humana – pelo menos, aparentemente. No entanto, visto que nosso foco são justamente as questões humanas e que o levantamento de contradições a este ponto específico não concerne ao nosso trabalho, sigamos em frente, desprezando esta possível refutação.

A segunda questão – a pré-ciência divina – interessa mais ao nosso debate, apesar de se referir apenas a este momento em que tratamos o tema de modo mais geral, e não especificamente sob a perspectiva spinozana.

⁴⁸⁵ Na realidade, haveria um quarto tipo, chamado “ato misto”, que envolve uma complexidade analítica maior, mesmo dentro da própria doutrina proposta por Aristóteles, e que, por este motivo, deixaremos de tratar aqui.

Moisés Maimônides (1135-1204) coloca assim a questão:

Does God know or does He not know that a certain individual will be good or bad? If thou sayest “He knows”, then it necessarily follows that [that] man is compelled to act as God knew beforehand he would act, otherwise God’s knowledge would be imperfect.⁴⁸⁶

Aparentemente, a pré-ciência divina implica necessariamente que qualquer evento – incluindo a ação humana – está dado desde sempre; afinal, o conhecimento de Deus é absoluto.

Apesar da formulação da questão que utilizamos ter sido produzida por um pensador judeu – como o próprio Spinoza, antes do *herem* –, que nosso filósofo certamente estudou, e de haver um debate dentro da Igreja Católica sobre o tema, podemos identificar uma maior proximidade dessa discussão na Igreja Calvinista holandesa. Lá, dois professores de Teologia da Universidade de Leiden polemizaram acerca da matéria: Franciscus Gomarus (1563-1641) e Jacobus Arminius (1560-1609). O conflito entre as teses adversárias só foi solucionado no Sínodo de Dort, em 1618-1619. A ortodoxia calvinista de Gomarus saiu vitoriosa, afirmando o predeterminismo, a partir do reconhecimento da pré-ciência divina.

Se a discussão sobre o tema “liberdade humana” começa no âmbito da Teologia, é certo que transpõe as fronteiras desta, estabelecendo-se igualmente dentro do campo filosófico – totalmente laico ou, ao menos, um tanto afastado da religião. Descartes e Hobbes, dentro da Filosofia Moderna, manifestaram suas ideias – às quais Spinoza pôde ter acesso – sobre o tema.

O filósofo francês, porém, parece menos seguro que o inglês quanto à sua própria posição. Nos *Princípios da Filosofia*, Parte I, Artigo 39, por exemplo, Descartes afirma categoricamente a existência do livre-arbítrio, quando diz “que haja liberdade em nossa vontade [...] é a tal ponto manifesto que deve ser enumerado entre as primeiras e mais comuns noções que nos são inatas”.⁴⁸⁷ Porém, na sequência, tem dificuldade em justificar essa existência diante da reconhecida pré-ciência divina. Assim é que, no Artigo 41, diz:

Delas [das dificuldades de conciliar a preordenação de Deus com a liberdade do nosso arbítrio], contudo, nos desembaraçaremos se recordarmos que nossa mente é finita; que o poder de Deus, porém, pelo qual desde toda a eternidade não somente já soube, mas também quis e preordenou todas as coisas [...], é infinito; e, por isso mesmo, que este [...] não pode ser suficientemente

⁴⁸⁶ MAIMONIDES, Moses. *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. New York: MAS Press, 1996, p. 99-100

⁴⁸⁷ DESCARTES, René. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008, p. 55

compreendido para que vejamos de que maneira deixaria indeterminadas as ações livres dos homens.⁴⁸⁸

Apesar de nas *Meditações Metafísicas* (1641) – mais especificamente na Quarta Meditação –, Descartes modificar sua concepção de liberdade humana, ao introduzir a “doutrina da irresistibilidade da luz natural”⁴⁸⁹, consideramos mais adequada a primeira formulação apresentada, visto que os *Princípios* foram planejados por seu autor como uma explicação acabada da maior parte de seu sistema filosófico – ainda mais com a publicação da versão francesa, em 1647, produzida pelo abade Picot, que teve acrescentados vários pontos esclarecedores escritos pelo próprio Descartes.⁴⁹⁰

Já Thomas Hobbes, a partir de sua concepção mecanicista do comportamento humano, recusa terminantemente a existência do livre-arbítrio. O filósofo inglês explica que “surtem alternadamente no espírito humano apetites e aversões [...], relativamente a uma mesma coisa [...], que se vão desenrolando até que a ação seja praticada [...] [Esse processo] leva o nome de deliberação”.⁴⁹¹ Contudo, conforme explica Stephen J. Finn:

Devemos notar que todo esse processo, para Hobbes, não é realmente controlado pelo nosso livre-arbítrio; é simplesmente o resultado de um processo mecânico de vários desejos lutando um contra o outro em minha mente. No fim, um dos desejos se torna o mais forte e conduz a ação.⁴⁹²

Até este ponto de nosso trabalho, pretendemos tão somente mostrar como surgiu formalmente o “Problema do Livre-arbítrio” – pelo menos, conforme ele resta estabelecido na Modernidade, dentro da qual Spinoza produz sua visão de mundo.

É preciso atentar para o fato de que se Descartes não consegue se furtar à sombra da presença de Deus em sua teoria da liberdade humana, Hobbes parece ter mais êxito nessa tarefa. Talvez, muito por conta da atmosfera renovadora que a Revolução Científica instaurara na Europa. Afinal, as contribuições, para a Filosofia Natural, de Nicolau Copérnico (1473-1543), Johannes Kepler (1571-1630), Galileu Galilei (1564-1642) – e, posteriormente, Isaac Newton (1642-1727) –, sugerindo uma Natureza regulada e ordenada por leis, descortinavam um Universo desencantado e determinístico, onde a “Vontade de Deus” parecia interferir quase nada. Aliás, se lembrarmos da alegada resposta de Pierre-Simon Laplace (1749-1827) a Napoleão Bonaparte (1769-1821), quando este último perguntou como pudera o primeiro não

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 57

⁴⁸⁹ Cf. COTTINGHAM, John. Livre-arbítrio. In.: *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

⁴⁹⁰ Cf. Ibidem (Verbete: “*Princípios da Filosofia*”)

⁴⁹¹ HOBBS, 2014, p. 54-55

⁴⁹² FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 73

ter mencionado Deus em seu livro de Astronomia, poderíamos mesmo dizer que a “Vontade de Deus” não mais interferia em nada. Assim teria respondido o astrônomo e matemático francês ao imperador: “Je n’avais pas besoin de cette hypothèse-là”.⁴⁹³

Em um Universo determinista, onde imperam as “Leis da Natureza”, como pode o homem, enraizado nesta mesma Natureza, ser exceção a elas, produzindo arbitrariamente suas próprias cadeias causais? E qual a importância de pensar sobre isso, não apenas reconhecendo que o homem é somente elo de uma cadeia causal que o perpassa completamente, privando-o do tão incrível papel de “agente”?

3.2 DETERMINISMO OU LIBERDADE?

Chapman Cohen começa assim seu *Determinism or Free-Will?*

THE QUESTION STATED

At the tail end of a lengthy series of writers, from Augustine to Martineau, and from Spinoza to William James, one might well be excused the assumption that nothing new remains to be said on so well-worn a topic as that of Free-Will. Against this, however, lies the feeling that in the case of any subject which continuously absorbs attention some service to the cause of truth is rendered by a re-statement of the problem in contemporary language, with such modifications in terminology as may be necessary, and with such illustrations from current positive knowledge as may serve to make the issue clear to a new generation.⁴⁹⁴

Vale ressaltar que estas palavras foram escritas em 1919. Será que, ainda hoje, a pergunta “Determinismo ou Livre-arbítrio?” é pertinente? Pensamos que a resposta deva ser positiva, caso o tema esteja entre aqueles que correspondem, como diz Cohen, a “any subject which continuously absorbs attention”. E, parece-nos, este é o caso desta questão. Assim é que Meghan Griffith – grande referência atual sobre o assunto – coloca que “Sometimes the problem of free will is said to be the most difficult of the major philosophical problems”.⁴⁹⁵ A atualidade do tema também é demonstrada pelo número de especialistas que se lançam sobre ele, sendo este o caso de nomes como John Martin Fischer, Robert Kane, Derk Pereboom, Manuel Vargas, além da própria Meghan Griffith, e de metafísicos ou filósofos da moral que aprofundam suas visões sobre esta questão, como Harry G. Frankfurt, Peter van

⁴⁹³ GILLISPIE, C.C. *Pierre Simon Laplace 1749-1827: A Life in Exact Science*. Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 3-4

⁴⁹⁴ COHEN, Chapman. *Determinism or Free-Will?*. London: The Pioneer Press, 1919, p. 9 (Reprinted by Literary Licensing – USA)

⁴⁹⁵ GRIFFITH, Meghan. *Free Will: the basics*. Oxon: Routledge, 2013, p. 6

Inwagen e Galen Strawson – filho do também filósofo P. F. Strawson –, entre muitos outros. Isto, dentro da Filosofia apenas, visto que, hoje, o tema é debatido também por cientistas, mormente por neurocientistas.⁴⁹⁶

Dentro da abordagem que interessa mais diretamente ao nosso trabalho, fizemos a opção de estabelecer uma modificação terminológica. Nossa discussão versa sobre a “liberdade”, que identificamos como um conceito mais amplo que “livre-arbítrio”. Significando “livre-arbítrio” o mesmo que “liberdade da Vontade”⁴⁹⁷ – como já estabelecemos antes –, limitaríamos nossa discussão à questão da liberdade apenas desta faculdade da mente chamada “Vontade”. Aliás, se chegássemos à conclusão de que não há faculdades na mente ou que essas não atuam de modo independente umas das outras, colocaríamos em xeque todo o debate posterior. Nossa opção é, então, como já o dissemos, discutir a “liberdade humana” – no início, de acordo com nossa proposta metodológica, de um modo geral, para posteriormente ir introduzindo a visão spinozana da questão. Através desta nossa opção, conseguimos escapar até de uma discussão sobre a correção da ideia dualista de que a Vontade está especificamente “na” alma – e não nesse “todo” que é o “indivíduo”, isto é, neste ente particular que é “o homem”.

3.3 INCOMPATIBILISMO OU COMPATIBILISMO

A fim de seguir o caminho proposto inicialmente, apresentamos agora a “taxonomia” que envolve a questão da liberdade.

Em linhas gerais, são duas grandes correntes que se apresentam para discutir o tema: o Incompatibilismo e o Compatibilismo.

A primeira delas tem como subdivisões mais representativas o Libertarianismo e o Determinismo (rígido). Já o Compatibilismo comporta o Determinismo brando/mitigado e outros pontos de vista compatibilistas.

⁴⁹⁶ O tema está se popularizando a tal ponto que mesmo revistas não-científicas, mas de divulgação, como *Galileu* (nº 261), *Mente&Cérebro* (Especial - nº 35) e *Scientific American – Brasil* (Edição especial Neurociência 2 - nº 58), trazem como matérias de capa “Você não decide – Cientistas dizem que livre-arbítrio não existe”, “O segredo da decisão” (com uma matéria específica indicando “Primeiro decidimos, só depois nos damos conta disso. Será que temos livre-arbítrio?”) e “Experimentos com a mente discutem possibilidade do livre arbítrio”, respectivamente.

⁴⁹⁷ Em idiomas como o inglês e o alemão, essa identificação fica mais simples, visto que os termos utilizados para significar o “livre-arbítrio” (em Português) ou “libre arbitre” (em Francês) são compostos de dois vocábulos, um indicando “liberdade” e outro “vontade”. Assim, em Inglês, temos “Free Will” e, em alemão, “Willenfreiheit”. (Cf. GARCIA, R. C. S. Livre-arbítrio vs. Free Will. In.: *Spinoza e amigos*. Disponível em: <<http://spinozaeamigos.blogspot.com.br/2011/01/libre-arbitrio-vs-free-will.html>>. Acesso em: 21 de novembro de 2014)

O quadro apresentado até agora é bem esquemático, sendo melhor desenvolvido à medida em que formos discutindo cada um dos itens. Há, ainda, outras categorias, como os fatalismos (lógico e teológico), o incompatibilismo rígido (de Gallen Strawson, por exemplo) e o semicompatibilismo (de John Martin Fischer), que apresentaremos na medida das necessidades da discussão.

A determinação exata da terminologia utilizada, mais uma vez, se impõe. Essa percepção não é só nossa. Já David Hume (1711-1776), nas suas *Investigações sobre o entendimento humano* (1748), na Seção 8, que trata da questão “Da Liberdade e Necessidade”, acredita que todas as disputas acerca da questão são fruto exclusivamente da falta de acordo sobre as definições de “liberdade” e “necessidade”.⁴⁹⁸ Não fosse esse “desacordo conceitual”, segundo o filósofo escocês, a querela estaria encerrada em favor de um compatibilismo.⁴⁹⁹

Começamos indicando que a questão brota no seio da Metafísica, mas que transborda imediatamente para o campo da Ética, quando a causa de um evento é um agente que responde moralmente pelo ato em questão, merecendo louvor ou censura.

Os conceitos fundamentais que entram em todo o conjunto de nossas discussões vindouras são o determinismo e o libertarianismo. Em uma conceituação formal, que serve de base às nossas reflexões, diríamos que:

Determinismo é a doutrina que defende que todo estado de coisas atual depende necessariamente do estado de coisas inicial e das leis naturais que comandam aquele processo.

Libertarianismo é a doutrina que defende que o ser humano é agente causador absoluto de ao menos alguns estados atuais.

O antagonismo destas duas posições, numa franca percepção de serem elas mutuamente excludentes, gera a primeira grande divisão taxonômica a que já aludimos: o Incompatibilismo.

⁴⁹⁸ Cf. HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo : Unesp, 2004, p. 119-146

⁴⁹⁹ Cabe ressaltar, aqui, que o apelo a Hume tem que ser feito com muita parcimônia, destacando especificamente o ponto que nos interessa, qual seja, o compartilhar das definições dos termos. Se não tivermos esta cautela, acabaremos enveredando por caminhos que nos encarcerarão em dilemas terríveis, como tratar de determinismo sem que haja efetivamente causalidade.

Os incompatibilistas tradicionalmente entendem que não há possibilidade de conciliar duas visões tão díspares da realidade quanto determinismo e libertarianismo. Ou bem a Natureza segue leis que aplicadas sobre um determinado estado de coisas inicial produz necessariamente um segundo estado de coisas – e assim sucessivamente ao infinito, tanto recuando quanto avançando no tempo –, ou bem o homem, em função de algum tipo peculiar de capacidade, pode alterar a seu bel prazer essa esperada cadeia causal necessária, inserindo-se, ele mesmo, como uma nova causa não causada.

O mais curioso é que, intuitivamente, as duas posições, em separado, parecem verdadeiras. Já nos acostumamos a ser convencidos a respeito de determinado assunto simplesmente pela afirmação de que a “ciência” já comprovou tal fato. Ou seja, concordamos que os métodos comprobatórios científicos acerca da Natureza – e também da “natureza humana”, pelo menos sob certos aspectos – são válidos, e reconhecemos que sua força está justamente associada à inelutabilidade de uma condição primeira vir a gerar uma segunda, em função das inexoráveis “leis naturais” envolvidas naquela transformação.

Por outro lado, também nos sentimos completamente desimpedidos, na maior parte das vezes, para efetuar escolhas que, através de nossa ação, produzem modificações no *status* do mundo.

O problema aparece quando tentamos unir essas duas posições, que individualizadas parecem fazer todo o sentido.

Quando escolho – pretensamente de modo autônomo – o que quero fazer, em primeiro lugar, conto com o determinismo para que o efeito de minha ação, enquanto causa eficiente, seja algo específico que planejei e desejei. Ora, se cada ação minha tivesse um efeito inesperado e imponderável, por que motivo eu agiria com o intuito de realizar algo desejado? Decerto, algumas ações minhas reconhecidamente não têm a capacidade de garantir a obtenção do efeito inicialmente desejado – como no caso de apostar nos chamados “jogos de azar”, por exemplo –, mas, isto, muito mais pelas próprias características do processo de ocorrência desses eventos, do que por uma invalidação de um determinismo natural.

Esse “compatibilismo mínimo”, entretanto, que reconhece o homem como causa indeterminada, mas valida a aplicação dos sucessivos instantes deterministas após aquele primeiro momento “livre”, ainda é atacado pelos incompatibilistas. Estes querem saber como, estando o homem “mergulhado” na Natureza, correspondendo seus estados psíquicos a reações bioquímicas regidas por leis naturais – estas, inicialmente, reconhecidas como acarretando eventos de modo necessário –, pode este indivíduo ser considerado causa primeira. Não há dúvida, por exemplo, que um homem não pode, sem a utilização de recursos

externos, saltar um obstáculo de quinze metros de altura, apesar de desejar fazê-lo. Limitações mecânicas do seu corpo impedem a realização de seu desejo. Essas limitações são fatos naturais, os quais, combinados a leis, também da Natureza, criam embargos à satisfação plena da vontade deste homem. A resposta a este aparente dilema aparece na afirmação de que a liberdade sempre se dá sob certas circunstâncias, ou, como é mais comum na linguagem filosófica, que a liberdade se dá sempre “em situação”. Em relação a estas, não há que se falar em liberdade. Esta só é possível nos interstícios lacunares dessas pré-determinações. Assim é que um homem não pode agir para impedir sua morte indefinidamente, visto que a finitude é uma condição necessária de todo ser vivo. Porém, é plenamente realizável um homem usar um medicamento, pretendendo livrar-se da morte em um dado momento. Este seria um espaço onde a sua liberdade seria, em princípio, exequível.

Um exemplo tão banal quanto o apresentado pode nos fazer, de pronto, perceber que as escolhas não podem se dar de modo absolutamente independente das circunstâncias. Mas como identificar as coerções aos nossos desejos? Uma resposta óbvia parece ser: “Através da reflexão acerca dos limites impostos a nós pelo ambiente que nos envolve, durante nossa relação com ele”. Esse tipo de solução evoca uma questão epistemológica. Tal viés parece indicar que para poder pretender ser livre, ao homem não basta um querer incausado, mas uma capacidade simultânea de reconhecer quais querereres são viáveis para se materializarem em ações.

Essas reflexões nos enredaram mais ainda na querela incompatibilista. Mas, em meio a esta confusão, poderíamos perguntar: Por que motivo os libertarianistas têm tanta resistência em aceitar que somos determinados por causas que são, inclusive, anteriores à nossa própria existência individual?

Duas respostas podem ser rapidamente acolhidas como válidas: (1) porque, sem a consideração da liberdade humana individual, todas as ações empreendidas ficariam esvaziadas de conteúdo moral – já que não seriam passíveis do juízo de louvor ou censura –, sendo impossível a saúde social em qualquer comunidade e/ou (2) porque, se considerarmos que nosso processo de individualização diz respeito justamente à modelagem de um caráter que parece indicar o tipo de causa que seremos, diante da situação em que estamos colocados, as sucessivas etapas desse processo de individualização estariam todas determinadas, acarretando um esvaziamento da importância tanto do processo quanto do resultado efetivo, que é o “eu” produzido.

Desta forma, podemos dizer que o determinismo rígido/duro ameaçaria tanto o campo ético quanto o existencial. Isto porque, ao tornar o sujeito mero elo da cadeia causal

determinística, privar-se-ia tal indivíduo tanto da condição de agente moral quanto de sua própria condição de agente de um projeto de construção existencial.

Cabe apelar – novamente com certa cautela – ao filósofo David Hume, observando sua coragem ao dizer que “não é correcto considerar falsa uma opinião em virtude do que ela contenha de perigoso nas suas consequências”.⁵⁰⁰ Desta forma, ainda que o determinismo rígido possa ser “incômodo”, ética e existencialmente, não é tão somente por esse motivo que deve ser rejeitado. Vale dizer que é justamente quando discute a questão da liberdade que Hume escreve o que citamos acima.⁵⁰¹

Aqui surge a oportunidade de introduzir nosso filósofo na discussão. Sabemos que coragem e compromisso com a verdade são traços relevantes do caráter de Spinoza. Disso nos dá conhecimento sua biografia, quando, por exemplo, na ocasião do seu *herem* – a excomunhão da religião judaica –, o jovem Spinoza se recusou a rejeitar suas ideias, e mesmo a tão somente parar de divulgá-las em troca de uma pensão oferecida pelos rabinos, aferrando-se ao que entendia como opiniões corretas, mesmo à custa do isolamento e perda de tudo o que possuía – na verdade, forçando-o ao efetivo banimento de sua comunidade natal de Amsterdã.

Começemos avaliando se Spinoza poderia ser simplesmente classificado como um incompatibilista. E, se sim, em qual categoria: determinista ou libertarianista.

Partamos da posição aparentemente mais simples de ser refutada, perguntando: Spinoza é um libertarianista?

Lembremos, inicialmente, que o libertarianismo já é uma posição instalada no seio da discussão ética. Como Spinoza reserva esta abordagem para o final de sua obra maior, fundamentando-a em uma discussão metafísica, talvez fosse mais pertinente inquirirmos, primeiramente, se Spinoza pode ser considerado um “não-determinista” – com o cuidado, apenas, de, caso seja rejeitada essa posição, não tomar a negação da negação, isto é, o “não não-determinismo”, como a afirmação do ponto de vista determinista, e, com isso, incluir o holandês no rol dos incompatibilistas deterministas.

A *Ética*, como já vimos, ao ter suas cortinas abertas, apresenta as oito definições que permitirão o pleno entendimento da construção da realidade a partir do monismo substancial spinozano.

⁵⁰⁰ HUME, David *apud* VERGEZ, André. *David Hume*. Lisboa: Edições 70, 1984, p. 17

⁵⁰¹ Cf. *Ibidem*

A sétima definição indica:

Diz-se livre a coisa [*res libera*] que existe exclusivamente pela necessidade [*necessitate*] de sua natureza e que por si só é determinada [*determinatur*] a agir. E diz-se necessária [*necessaria*], ou melhor, coagida [*coacta*], aquela coisa [*res*] que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.⁵⁰²

Analisemos com um pouco mais de vagar esta que é uma definição tida como fundamental sempre que se discute o tema “liberdade” em Spinoza.

Em primeiro lugar, vemos que a definição diz respeito à “*res libera*”, mas que “*res*” não se limita ainda a um ente finito. O sentido de “*res*” é mais geral, e dizemos isto porque, se é verdade que a definição 2, que trata dos modos finitos, utiliza esta palavra – “*Ea res dicitur in suo genere finita [...]*”⁵⁰³; a definição 3, que diz respeito à Substância infinita, também o faz – “*Per substantiam intelligo id [...] cuius conceptus non indiget alterius rei, a quo formar debeat*”.⁵⁰⁴

Percebemos claramente que em “*Ea res libera dicitur*” (Parte I, definição 7), a “*res*”, em princípio, pode dizer respeito a qualquer ente real – seja ele Substância, Atributo ou Modo. Acompanhando a definição, e deixando a sintaxe de lado, para nos preocuparmos mais com a semântica, fica claro que a tal “*res libera*” só pode ser a Substância. Afinal, é só ela que, como *causa sui*, “existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza”.

Ora, se apenas Deus – sabidamente identificado pelo filósofo à Substância – pode ser “livre”, de pronto, esvazia-se a pretensão do libertarianismo de que o homem também o seja.

Porém há mais a dizer. Recordemos que, ainda antes da análise de um possível libertarianismo por parte de Spinoza, estávamos a pensar na hipótese de ele ser um “não-determinista”. E agora surge uma questão interessantíssima, que faz Spinoza romper definitivamente com toda a tradição antropomorfizante de Deus: num sentido libertarianista, nem mesmo Deus é livre.

Voltemos à íntegra da definição 7. A “coisa livre”, Deus ou Substância – sabemos que a identificação com a Natureza só surge mais tarde na *Ética* –, existe pela *necessidade* de sua natureza – e não por uma “vontade” própria. Além disso, é por esta mesma natureza que ela é *determinada* a agir, diríamos, portanto, não lhe restando opções alternativas. Onde se

⁵⁰² SPINOZA, 2013, p. 13

⁵⁰³ Ibidem, p. 12

⁵⁰⁴ Ibidem

confirma nossa afirmação inicial de que “num sentido libertarianista, nem mesmo Deus é livre”.

Esse nosso entendimento é reforçado por Matthew Kisner, quando diz “Indeed, even Spinoza’s God is necessarily determined by his own essence (I p 17 s)”⁵⁰⁵, e, depois, em nota, que “In other words, Spinoza does not regard God as free in a libertarian sense”.⁵⁰⁶

É certo que Spinoza considera Deus livre. Isto está afirmado na mesma Proposição 17, da Parte I, só que no corolário 2 – “Segue-se [...] que só Deus é causa livre”.⁵⁰⁷ Contudo, a liberdade divina, segundo Spinoza, não é aquela, como a que Descartes e outros propõem, que corresponde à presença, em Deus, de uma vontade absoluta. O mesmo Kisner, aliás, nos adverte disso, ao dizer: “Spinoza rejects the Cartesian view that God possesses an ‘absolute will’ or undetermined will (I p 17 s; I p 32 c 2)”.⁵⁰⁸

Concluimos, pelo que já foi exposto, que se nem mesmo Deus é livre no sentido exato que o libertarianismo o afirma, não será o homem que gozará desse tipo de liberdade, segundo Spinoza. O filósofo, aliás, critica, no Prefácio da Parte III, aqueles que “parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam [...] que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio”.⁵⁰⁹ A advertência sobre esse engano é reforçada, ainda na Parte III, agora no escólio da Proposição 2, quando Spinoza indica que “os homens se julgam livres apenas porque [...] desconhecem as causas pelas quais são determinados”.^{510 511}

Spinoza, como vemos, reforça sempre a questão da determinação, o que nos impede de enquadrá-lo como um não-determinista. É certo que já estamos tratando de ações humanas, ou seja, ultrapassamos a mera abordagem metafísica que consta, por exemplo, da Parte I, Proposição 33, demonstração, em que está dito que “todas as coisas se seguiram (pela prop. 16) da natureza existente de Deus e pela necessidade desta natureza estão determinadas a existir e a operar de uma maneira definida (pela prop. 29)”.⁵¹²

Tanto a versão metafísica quanto a ética do não-determinismo não parecem corresponder ao que já identificamos como sendo a posição spinozana. Como já tínhamos

⁵⁰⁵ KISNER, Matthew J. *Spinoza on Human Freedom: reason, autonomy and the good life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 19

⁵⁰⁶ Ibidem, Nota 3

⁵⁰⁷ SPINOZA, 2010, p. 39

⁵⁰⁸ KISNER, 2013, p. 19

⁵⁰⁹ SPINOZA, 2010, p. 161

⁵¹⁰ Ibidem, p. 171

⁵¹¹ Aliás, essa mesma ideia já tinha sido apresentada tanto na Parte I, Apêndice, quanto na Parte II, Proposição 35, escólio

⁵¹² SPINOZA, 2010, p. 57

indicado, o passo seguinte seria avaliar um pouco mais detidamente a questão do libertarianismo, que já está contida especificamente no campo da ética.

Meghan Griffith identifica três categorias gerais de libertarianismo:

Some libertarians argue that our free actions are uncaused. This is sometimes called simple indeterminism. Other libertarians argue that our free actions are caused by appropriate mental events. [...] These libertarians are often called event-causal libertarians. A third kind of libertarian views is called agent causation. Agent-causal theorists argue that our free actions are not caused by mental events but are caused by agents (i.e. persons).⁵¹³

Em nossa análise utilizaremos apenas um par de categorias: o indeterminismo simples e a causação pelo agente – a esta última, atribuímos a presença, no agente, do livre-arbítrio, isto é, da liberdade da vontade, como justificativa da causação. Essa redução não altera significativamente a questão maior que nos interessa. A diferenciação mais sutil, estabelecida por Griffith, entre “event-causal” e “agent-causal”, pode ser, inclusive, desfeita a partir da consideração de que a causação pelo agente corresponde à causação estabelecida por eventos mentais – que não deixam de ser “eventos” – deste.

A concepção spinozana consegue refutar ambas as posições. O “indeterminismo simples” é rejeitado pela insistência de Spinoza no pertencimento do homem à Natureza, com toda a força determinista dos mecanismos operacionais desta, como já vimos. Já a “causação pelo agente”, Spinoza repele ao negar a existência, no homem, de uma faculdade da mente que se chame Vontade, e opere livre de determinações prévias. É isso que, como já vimos, ele faz na Parte II, Proposição 48 – “Não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, [...] e assim até o infinito”.⁵¹⁴

Nesse primeiro momento, que corresponde ao texto da própria proposição, Spinoza parece se restringir a negar a liberdade da Vontade. No entanto, no escólio da mesma proposição, fica claro que a rejeição do filósofo alcança, inclusive, a concepção de uma tal faculdade especificamente encarregada de querer/desejar – e não só dela, mas de todas as outras “faculdades da mente” com que a tradição nos brindou. É assim que o escólio diz:

[...] não existe, na mente, nenhuma faculdade absoluta de compreender, de desejar, de amar, etc. Segue-se disso que essas faculdades e outras similares ou são absolutamente fictícias ou não passam de entes metafísicos ou

⁵¹³ GRIFFITH, 2013, p. 26-27

⁵¹⁴ SPINOZA, 2010, p. 145

universais⁵¹⁵, os quais costumamos formar a partir das coisas particulares. Assim, o intelecto e a vontade estão, com esta e aquela ideia, ou com esta e aquela volição, na mesma relação que a pedridade com esta e aquela pedra, ou o homem com Pedro e com Paulo.⁵¹⁶

Fica comprovado que não há, para Spinoza, “livre-arbítrio”, isto é, “liberdade da Vontade”. Isto porque não somente inexistem uma faculdade responsável pelo querer – havendo apenas volições individuais, as quais são modos do pensamento –, mas também porque as volições particulares estão encadeadas causalmente de forma determinada.

Conseguimos identificar o não pertencimento de Spinoza à categoria libertarianista – em nenhum dos seus dois tipos – “indeterminismo simples” e “causação pelo agente”.⁵¹⁷

Como já havíamos sinalizado anteriormente, a comprovação da rejeição do “não-determinismo” por parte de Spinoza não deveria ser simplesmente tomada como uma dupla negação lógica (não não-determinismo), que afirmaria a posição determinista – pelo menos, não a ponto de classificá-lo como um “incompatibilista determinista”.

Partamos de nossa definição inicial de “Determinismo” como aquela “doutrina que defende que todo estado de coisas atual depende necessariamente do estado de coisas inicial e das leis que comandam aquele processo”. Em princípio, por tudo o que já vimos até aqui, Spinoza parece enquadrar-se perfeitamente neste nicho taxonômico. Lembremos, contudo, que um adepto do “determinismo rígido/duro” (“hard determinism”), enquanto filiado à corrente incompatibilista, descrê na possibilidade das ações humanas livres, ou seja, na liberdade humana. Estranho parece, então, haver tanta facilidade em rotular Spinoza como determinista, pura e simplesmente, quando todo o edifício ético do filósofo é construído em função da possibilidade de uma “liberdade humana” – conforme deixa transparecer o título da Parte V da *Ética*. Que tipo de loucura faria um determinista radical introduzir o conceito de “*homo liber*”⁵¹⁸ em sua filosofia? A não ser que fosse para acusá-lo de meramente imaginativo e inútil – o que está longe de ser o caso –, tal apresentação demonstraria, por si

⁵¹⁵ Curiosa a expressão “*entia metaphysica sive universalia*”, pois Spinoza constrói uma ciência Metafísica poderosa para sustentar sua ética, mas chama os “entes universais” – aqueles criados pela imaginação, isto é, frutos de uma compreensão confusa da realidade – de “entes metafísicos”, deixando clara a carga pejorativa que tem, para o filósofo, a palavra “metafísica”

⁵¹⁶ SPINOZA, 2010, p. 145

⁵¹⁷ As duas primeiras seções do capítulo 2 do livro de Matthew J. Kisner esmiúçam o antagonismo de Spinoza para com os dois tipos de libertarianismo que tratamos. Kisner refere-se a eles como “spontaneity” e “free will”. Nossa opção de não trabalhar com três tipos de libertarianismo, como Meghan Griffith, parece-nos plenamente justificada pela postura de Kisner.

⁵¹⁸ O conceito, como já registramos, aparece formalmente na *Ética*, Parte IV, Proposição 66, escólio, e vai sendo “burilado” até a última proposição desta parte.

só, uma total incoerência do sistema filosófico assim produzido. Então, como é possível que Spinoza, ainda mantendo a coerência de seu sistema, o faça?

Sem pretender apenas “salvar” a filosofia spinozana, propomos uma solução para a questão posta: Spinoza é um compatibilista.

A incoerência da presença simultânea do binômio determinismo-liberdade em um sistema filosófico só se dá se este estiver filiado ao incompatibilismo. Caso os conceitos de determinismo e liberdade não forem tidos como mutuamente excludentes, nada impede que ambos estejam inseridos na mesma concepção de mundo. Decerto que os conceitos em questão não poderão ser caracterizados de forma idêntica àquela que tinham sob uma perspectiva incompatibilista. Lancemos, agora, nossos olhos compatibilistas sobre a questão.

Dwight Furrow explica que “A insatisfação com esse dilema [abandonar a ideia de que somos moralmente responsáveis ou de que todo evento tem uma causa] estimulou o desenvolvimento de uma posição de compromisso, chamada de determinismo brando [ou mitigado] ou compatibilismo”.⁵¹⁹

A análise compatibilista mostra-se mais refinada, em termos teórico-filosóficos. Na verdade, não poderia deixar de ser assim, visto que ela se propõe a abrigar sob o mesmo teto entes, de início, intuitivamente antagônicos.

Do ponto de vista libertarianista, uma “ação livre” corresponde à “habilidade de agir de outro modo”. Portanto, o mesmo sujeito, dispondo do mesmo “estado psicológico no ponto da decisão, poderia ter produzido o resultado alternativo”.⁵²⁰ Como o compatibilista enxerga também a determinação neste cenário, ele não consegue desconectar a ação produzida do estado psicológico no momento da decisão. Para ele, “dado quem você é nesse momento do tempo – seu sistema de desejos, valores, intenções, padrões de tomada de decisão, etc. – você escolhe”.⁵²¹

Conforme dissemos, a conceituação de “liberdade” requer alguma modificação a fim de que se adeque melhor ao que postula o compatibilista. Dwight Furrow assim explica essa questão:

O compatibilista argumentará que o que nos interessa é que nossas ações são o produto de nossos caracteres, nossas ações expressam quem somos em um ponto particular do tempo. O fato de que nossas ações são determinadas por nossos caracteres não torna nossas ações não-livres. Pelo contrário, isso é exatamente o que uma ação livre é – uma ação que desempenho porque quero. Assim, o compatibilista modifica a definição de liberdade. Uma ação é

⁵¹⁹ FURROW, Dwight. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007, p. 168

⁵²⁰ Cf. FURROW, 2007, p. 169

⁵²¹ Ibidem

livre se, e somente se, o agente está fazendo o que ele quer. A habilidade de agir de outro modo não nos interessa; o que nos interessa é a habilidade de fazer o que queremos. Na medida em que nossas ações são voluntárias, isentas de impedimentos externos, nossas ações são livres.⁵²²

Verifiquemos, agora, se nossa proposta de atribuir a Spinoza o “rótulo” de compatibilista obteve sucesso. Para tal, faremos um breve passeio pela correspondência do filósofo, fixando-nos mais especificamente na *Carta 58*, supostamente de outubro de 1674.

Spinoza está respondendo a G.H. Schuller, mas trata da crítica de um amigo comum, “J. R.”⁵²³, às opiniões sobre o livre-arbítrio, tanto do próprio filósofo quanto de Descartes. Um primeiro item que merece destaque diz respeito à consideração de Spinoza sobre a utilização, por dois pensadores, de um mesmo termo, mas de eles estarem pretendendo significar ideias distintas. Logo em seguida, registra que a definição de liberdade que J.R. indicara como sendo a do próprio filósofo, Spinoza não sabe de onde o amigo a retirou. Dito isto, ele dá sua definição:

I say that that thing is free which exists and acts solely from the necessity of its own nature; but that that thing is under compulsion which is determined by something else to exist, and to act in a definite and determined manner.^{524 525}

Destaca, então, para Schuller: “You see, therefore, that I do not place Freedom in free decision, but in free necessity”.⁵²⁶

O restante da carta importa, também, a este nosso trabalho, mas, pelo menos a esta altura do mesmo, há que se destacar algo que nos interessa sobremaneira: liberdade é livre necessidade. E por que isso merece destaque? Porque nossa proposta do possível compatibilismo spinozano parece ganhar consistência a partir desta afirmação e conceituação. Ora, se um compatibilista crê na liberdade humana, mas, simultaneamente, reconhece que esta envolve, de algum modo, a determinação, a consideração de uma “livre determinação” ou, como diz Spinoza, de uma “livre necessidade”, parece representar, no mínimo enquanto jogo de palavras, a posição compatibilista.

⁵²² Ibidem

⁵²³ Segundo Alan Wolf e Charles Appuhn, trata-se do editor Jan Rieuwertsz, colegiante que tinha na sua livraria um ponto de encontro de livres pensadores.

⁵²⁴ SPINOZA, 1927, p. 294

⁵²⁵ Merece destaque o fato de haver uma leve modificação em relação à definição 7, da Parte I da *Ética*. Cotejando as traduções de A. Wolf e C. Appuhn, percebemos algumas diferenças mínimas, mas ambas indicam variação em relação à definição constante no texto maior de Spinoza. Contudo, a carta original em latim, que poderia dirimir qualquer dúvida, foi perdida – segundo nos informa A. Wolf em nota.

⁵²⁶ SPINOZA, 1927, p. 294-295

Fixemo-nos, ainda mais, nesta parte da carta. Em que pese o fato, como já registramos em nota, de o original em latim da mesma ter se perdido, o que restringe imensamente a possibilidade de uma análise mais precisa do texto, tentaremos, a partir das versões em língua vernácula de que dispomos^{527 528}, levantar uma questão que parece interessante: a condução da discussão, por parte de Spinoza, do “livre-arbítrio” para a “livre decisão”. Melhor, talvez, fosse dizer, da “liberdade da vontade” (free will) para a “livre decisão” (free decision), em função das referências em inglês que utilizamos de forma mais massiva.

Como já vimos, Spinoza inicia a carta indicando que esta correspondia a uma resposta sobre sua e a de Descartes opiniões sobre o “livre-arbítrio” – “free will”, para Wolf, e “libre arbitre”, para Appuhn. Em seguida, trata da definição de “liberdade” – “freedom”, para Wolf, e “liberté”, para Appuhn – atribuída a ele por J.R. Ao fim do trecho que ora analisamos surge a expressão “livre decisão” – “free decision”, para Wolf, e “libre décret”, para Appuhn. Se as versões utilizadas captam corretamente o movimento original de Spinoza – e assim esperamos que aconteça –, o filósofo não se interessa em negar que “liberdade” corresponde ao “livre-arbítrio” – que era o tema apontado inicialmente como aquele sob análise. A negativa de Spinoza incide sobre a “livre decisão”. O interesse em destacar isso se dá em função do que nos explica Matthew Kisner sobre o par “free will” e “free decision”.

The question of free will did not become important until the 1270s [...]

Before the late thirteenth century most questions about freedom and agency were framed as questions about the possibility of free decision. [...] [I]t was generally held that having free decision requires that our volitions not be determined by any external force. In contrast, later free will views assert that our volitional faculty or will is causally independent from our other faculties, including the intellect.⁵²⁹

Considerando a caracterização estabelecida por Kisner, percebe-se o porquê da transposição conduzida por Spinoza do conceito de “liberdade da Vontade” / “livre-arbítrio” para o de “livre decisão”, visto que à faculdade da Vontade é peremptoriamente negada a existência. Portanto, não haveria como ser ela “independente de nossas outras faculdades” – aliás, igualmente negadas pelo filósofo.

⁵²⁷ A utilização da única versão brasileira da “Correspondência completa”, que consta do Volume II de GUINSBURG; CUNHA; ROMANO (org.) *Spinoza: Obra Completa*. São Paulo: Perspectiva, 2014, foi feita com bastante parcimônia, visto que, sob nosso ponto de vista, ela não capta algumas sutilezas que identificamos nas versões inglesa e francesa, além de haver enganos na tradução.

⁵²⁸ Em relação à versão em inglês, parecemos, inclusive, estar muito bem servidos, considerando a opinião de Stuart Hampshire de que “The best English edition of the *Letters*, which are indispensable for an understanding of Spinoza, is *The Correspondence of Spinoza* edited by A. Wolf” (HAMPSHIRE, 2009, p. 21)

⁵²⁹ KISNER, 2013, p. 49-50

Curiosamente, como já destacamos que também acontece com sua ética, Spinoza parece se colocar fora do seu tempo filosófico. Dizemos isto, agora, porque parece que sua discussão sobre a liberdade retrocede a antes dos 1270s – a partir do que foi colocado por Kisner –, abandonando o “livre-arbítrio” para tratar da “livre decisão”.

Voltemos à carta com um todo. No ponto em que nos detivemos, Spinoza dera a definição de “liberdade” – conforme citamos –, para logo em seguida, e antes de dirigir-se a Schuller para falar da questão da “livre necessidade”, dar o exemplo de Deus como ente livre. Mas a questão de J.R. dizia respeito aos homens. Spinoza, então, prossegue sua missiva da seguinte forma: “Let us, however, descend to created things, which are all determined by external causes to exist, and to act in a definite and determined manner”.⁵³⁰

Esta maneira de Spinoza tratar das “coisas criadas”, isto é, dos modos finitos, parece impossibilitar completamente nossa proposta de um compatibilismo spinozano, retornando a uma posição determinista rígida. Mas, talvez, antes de desistir de nossa proposta, valha a pena atentar para o lema Spinozano “Cautel!”, e tentar observar melhor o texto.

O primeiro destaque vai para a expressão “coisas criadas”. Spinoza, apesar de manter, de uma forma geral, a coerência com as posições da *Ética*, parece estar pretendendo, na carta, aproximar-se do discurso que toca ao interlocutor. Nada a estranhar, pois foi justamente isto o que o filósofo explicou ser o espírito de um texto, quando fez sua exegese bíblica, no *Tratado Teológico-Político*. Ora, falar de “coisas criadas”, contrapondo-as ao que viera antes, Deus, faz deste o tal “criador”, cuja imagem Spinoza rejeita a todo custo, ao longo dos seus escritos.

Spinoza passa a desenvolver a questão das tais “coisas criadas”, iniciando com “uma coisa muito simples”, e toma como exemplo uma pedra. A pedra ganha complexidade, pois, em dado momento, Spinoza pede que concebamos, num experimento mental, que ela pensa e tem consciência de si. Este movimento do inanimado para o consciente de si desemboca no homem, para afirmar que “the human freedom [...] consists solely in this, that men are conscious of their desire, and ignorant of the causes by which they are determined”.⁵³¹ Esta mesma passagem, porém na versão francesa, apresenta uma pequena variante em “les hommes ont conscience de leurs appétits”, não só porque fala em “apetites”, mas também porque aquele se encontra no singular, enquanto este último foi apresentado no plural. A questão não parece importante, num primeiro momento, mas, quando prosseguimos na frase, vemos, que as “causas pelas quais eles são determinados” podem referir-se, de acordo com a versão, tanto aquelas que determinam “eles” (os homens), quanto “eles” (os apetites/desejos).

⁵³⁰ SPINOZA, 1927, p. 295

⁵³¹ Ibidem

De qualquer forma, como nos propusemos a trabalhar com o indivíduo, consideramos que a determinação dos desejos é, em última instância, uma atuação compelidora sobre o caráter ou sobre a estrutura do indivíduo como um todo, que é justamente o que o motiva a agir.

Ultrapassado esse momento das “causas pelas quais eles são determinados”, Spinoza oferece uma série de exemplos de engano acerca do livre-arbítrio. Apresenta a criança que acredita querer livremente leite; o garoto raivoso que acredita querer livremente vingança e do covarde que acredita querer livremente fugir. Esgotam-se os exemplos dos que acreditam querer livremente – crença que Spinoza pretende mostrar como enganosa. O que o filósofo indicaria como correto, então? Um querer determinado.

Agora podemos voltar à nossa consideração compatibilista, visto que esta se afasta da perspectiva libertarianista da liberdade como poder querer/fazer de outra forma. A liberdade compatibilista, como já mencionamos, a partir da explicação de Dwight Furrow, relaciona nossas ações ao nosso caráter, isto é, ao nosso “sistema de desejos, valores, intenções, padrões de tomada de decisões, etc”⁵³², num determinado momento.

Logo adiante, Spinoza parece continuar seguindo a trilha compatibilista, ao se afastar da definição libertarianista de “liberdade” como “livre-arbítrio”, ou melhor, como ele mesmo já havia destacado antes, de “liberdade” como “livre decisão”. Isto, ele o faz com os exemplos do bêbado, do delirante e do falastrão, que creem, “pela livre decisão da sua mente”, estar agindo de determinada maneira, quando na verdade são “impelidos” a tal necessariamente. A carta já passa da metade, e Spinoza, após os exemplos indicados, diz: “With these remarks, unless I am mistaken, I have sufficiently explained what my view is about free and compelled necessity, and about imaginary human freedom”.⁵³³ Surge, então, o par de conceitos “livre necessidade” e “compelida necessidade”, além da referência à “liberdade humana imaginária”. Das três ideias apresentadas, aquela que poderia agradar mais aos incompatibilistas seria a da “liberdade humana imaginária”. Estes apontariam para essa referência spinozana como a confirmar o incompatibilismo determinista do filósofo. No entanto, a análise do registro completo da carta não nos deixa enganar, e percebemos claramente que é tão somente a posição libertarianista de liberdade como livre decisão que Spinoza rejeita. E os incompatibilistas deterministas teriam que explicar o que, afinal de contas, o filósofo pretende ao opor “livre necessidade” e “compelida necessidade”. Sob o ponto de vista compatibilista, não resta dúvida que o primeiro item – “livre necessidade” – é aquele que parece garantir o pertencimento de Spinoza ao grupo. Já a “compelida

⁵³² FURROW, 2007, p. 169

⁵³³ SPINOZA, 1927, p. 296

necessidade” seria apenas o reconhecimento spinozano de que há situações em que não existe grau algum de “liberdade” consciente, como no caso da pedra que é compelida a se deslocar, após a transferência de certa quantidade de movimento por uma causa exterior, embora ainda o faça seguindo sua própria natureza.

A força da ideia de “livre necessidade” parece suficiente para fincar os dois pés de Spinoza no terreno dos compatibilistas. Façamos, porém, um registro histórico sobre este ponto de vista acerca da questão.

O compatibilismo clássico do século XVII era o desenvolvido por Thomas Hobbes. Para este, ser livre era apenas não estar sujeito a constrangimentos externos que impedissem a ação humana de se realizar conforme seu querer. Vejamos o que Hobbes expõe sobre o tema no *Leviatã*:

Liberdade [*liberty*] ou independência [*freedom*] significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento) [...]

De acordo com este significado próprio [...], um homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças à sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.

[...] a liberdade do homem [...] consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer.⁵³⁴

Aparentemente, Spinoza, na *Carta 58*, confunde a posição de Descartes com a de Hobbes. Afinal, o filósofo holandês atribui a seu interlocutor indireto, J.R., uma concepção semelhante à de Descartes, quando, na verdade, ela pertence a Hobbes conforme podemos constatar a partir da comparação com a citação acima. Diz Spinoza: “he [J.R.] says with Descartes, that he is free who is compelled by no external cause [...]”.⁵³⁵ Mas é justamente esta conceituação de Hobbes – atribuída a Descartes, por Spinoza – que permite ao inglês construir seu compatibilismo. É assim que sua doutrina aparece afirmada no *Leviatã*:

A liberdade [*liberty*] e a necessidade [*necessity*] são compatíveis [*consistent*], [...] as ações que os homens voluntariamente praticam [...], como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de uma outra causa, numa cadeia continua [...], eles derivam da necessidade. De modo tal que para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta.⁵³⁶

⁵³⁴ HOBBS, 2014, p. 179-180

⁵³⁵ SPINOZA, 1927, p. 296

⁵³⁶ HOBBS, 2014, p.180

Observando a *Carta 58* de Spinoza, esta parece até uma defesa da concepção hobbesiana de liberdade. Senão vejamos, a “livre necessidade” spinozana parece um outro modo de dizer que “A liberdade e a necessidade são compatíveis”; enquanto a indicação de Spinoza de que a crença na liberdade humana, nos moldes do libertarianismo, é fruto da “ignorância das causas pelas quais eles [os homens] são determinados”, aparentemente faz eco ao “para quem pudesse ver a conexão dessas causas a necessidade de todas as ações voluntárias dos homens pareceria manifesta”. Contudo, o que transparece no compatibilismo hobbesiano é um jogo entre “liberdade externa” e “necessidade interna”. Seria esse também, para Spinoza, o modo de perceber a questão?

Primeiramente, expliquemos melhor o que queremos dizer com o par “liberdade externa” e “necessidade interna”.

Ao afirmar, no *Leviatã*, que “a liberdade do homem [...] consiste no fato de ele não deparar com entraves ao fazer aquilo que tem vontade, desejo ou inclinação de fazer”⁵³⁷, Hobbes coloca a liberdade como algo que não depende propriamente do homem, mas fundamentalmente do meio que o cerca, ou seja, daquilo que lhe é exterior. Por outro lado, quando ainda está tratando da psicologia humana, no Capítulo 6, da Parte I do *Leviatã*, Hobbes explica que o *conatus* pode se manifestar como apetite ou aversão e que:

quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões [...] relativamente a uma mesma coisa [...], toda a soma de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de deliberação.⁵³⁸

Aí, surge o mais inovador na proposta hobbesiana: “Na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta é o que se chama Vontade, o ato (não a faculdade) de querer [...]. Portanto, a vontade é o último apetite na deliberação”.⁵³⁹ E, ainda segundo Hobbes, não se pode definir “vontade” como “apetite racional”, conforme fazem as “Escolas”, visto que o “ato voluntário” só depende daquele “último apetite na deliberação”. Alguns insistiriam, contra Hobbes, que é justamente na “deliberação” que se encontra subsumido o processo racional – talvez, recordando-se das lições de Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco*. Porém, como já indicamos antes:

todo esse processo [deliberativo], para Hobbes, não é realmente controlado pelo nosso livre-arbítrio; é simplesmente o resultado de um processo

⁵³⁷ Ibidem

⁵³⁸ Ibidem, p. 54-55

⁵³⁹ Ibidem, p. 55

mecânico de vários desejos lutando um contra o outro em minha mente. No fim, um dos desejos se torna o mais forte e conduz a uma ação.⁵⁴⁰

O filósofo inglês estende sua visão mecanicista do mundo para as ações humanas, tratando estas últimas como resultados tão necessários quanto todo o resto do que acontece na Natureza. Explica ainda Stephen Finn que “De acordo com Hobbes, a vontade [...] não decide com qual apetite ou aversão agir de acordo, mas ela própria é um apetite ou aversão causada por fatores para além do controle da consciência”.⁵⁴¹ Logo, conforme tínhamos indicado, a necessidade é “internalizada” por Hobbes, a partir de sua concepção do querer, isto é, da vontade ser “causada por fatores para além do controle da consciência”, e, por isso mesmo, do controle da racionalidade.

Se nossa pergunta “Seria esse também, para Spinoza, o modo de perceber a questão?” for respondida afirmativamente, teremos encontrado uma classificação adequada para o filósofo holandês, no que respeita à questão da liberdade – talvez mesmo, dizendo ser ele um compatibilista clássico, conforme Hobbes, no século XVII. Nesse caso, bastaria seguir as lições hobbesianas apresentadas no *Leviatã* e em outras obras do mesmo autor a fim de entender o pensamento de Spinoza.

Vejamos o que tem a dizer Matthew Kisner sobre isso:

Spinoza steers a middle course between the two most influential seventeenth century conceptions of freedom. At one pole is the notion of freedom that usually serves as the starting place for incompatibilism theories, the ability to do otherwise. [...] At the other pole is the conception of freedom that usually serves as the starting place for compatibilists, the Hobbesian notion that freedom consists in the absence of constraints to pursue one’s desires.⁵⁴²

Segundo esta informação, Spinoza segue um “curso intermediário” que não possibilita enquadrá-lo nem na visão libertarianista da liberdade – isto, já tínhamos confirmado –, nem na compatibilista hobbesiana. Decerto, isto precisa ser justificado, para que possamos tomar como válido este possível afastamento de Hobbes – e é o que faremos daqui em diante. Só como breve referência, vejamos o porquê deste “afastamento”, segundo a concepção de Kisner. Explica o autor que “While Spinoza accepts compatibilism, he breaks with the Hobbesian view by recognizing that there can be internal obstacles to our freedom, namely irrational psychological forces”.⁵⁴³

⁵⁴⁰ FINN, 2010, p. 73

⁵⁴¹ Ibidem, p. 74

⁵⁴² KISNER, 2013, p. 56

⁵⁴³ Ibidem

Apesar de breve, a explicação de Kisner estabelece firmemente duas coisas que nos interessam: (1º) Spinoza é um compatibilista – talvez um compatibilista *sui generis*, mas um compatibilista – e (2º) a diferença para o compatibilismo clássico de Hobbes é que Spinoza “internaliza” os limites da nossa liberdade, colocando-os, sob certo aspecto, no mesmo *locus* da necessidade – aparentemente, compondo melhor a “livre necessidade” que postula. Nossa única possível ressalva ao que Kisner expõe diz respeito às “forças psicológicas irracionais”, que parecem ficar sob um anteparo de obscuridade e mistério, da forma que a coisa é colocada pelo autor. Contudo, devemos reconhecer que a citação é retirada apenas do segundo capítulo do livro de Kisner, e que ele tem muito tempo de clarificar melhor a expressão, deixando mais permeável e transparente aos desejos racionalistas do filósofo que trata dos afetos como se tratasse de elementos geométricos.

Pensamos já ter explorado suficientemente o pequeno texto da missiva a Schuller, no que concerne às opiniões spinozanas sobre a liberdade. Para justificar nosso entendimento da posição de Spinoza no debate, temos que retornar, agora, ao texto da *Ética*.

Já vimos que, num sentido estrito, para Spinoza, só Deus é livre. Afinal, a definição 7, da Parte I da *Ética*, é bastante clara quanto à liberdade dizer respeito a existir e agir determinado apenas pela necessidade da sua própria natureza. E toda a primeira parte da *Ética* parece ser uma confirmação do pensamento determinista causal de Spinoza, tanto assim que, na Proposição 29, ele diz “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade divina, a existir e a operar de uma maneira definida”.⁵⁴⁴ Um pouco adiante, na Proposição 33, Spinoza registra que só existem logicamente as categorias de “necessário” e “impossível”, sendo as de “contingente” ou de “possível” apenas “deficiência de nosso conhecimento”.⁵⁴⁵ Para Spinoza:

uma coisa sobre a qual não sabemos que a sua essência envolve contradição [ou seja, não sabemos se é impossível] ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição [uma coisa necessária por sua essência], mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar a ordem das causas [uma coisa necessária por uma causa eficiente necessária], nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível.⁵⁴⁶

A Parte II da *Ética*, também continua afirmando a necessidade das coisas. No entanto, como o foco, neste momento do livro de Spinoza, é a mente e as ideias que ela tem, há um

⁵⁴⁴ SPINOZA, 2010, p. 53

⁵⁴⁵ *Ética*, Parte I, Proposição 33, escólio 1

⁵⁴⁶ *Ibidem*

deslocamento para a consideração epistemológica da questão da liberdade – em vez de lógica ou ontológica, como na Parte I. Assim, a Proposição 35 apresenta a ideia de que os homens se julgam livres apenas por ignorarem a determinação causal de suas ações – concepção que se repete, várias vezes, ao longo da *Ética*. Esta referência à determinação causal das ações também vale para as ações da mente, o que Spinoza explica na demonstração da Proposição 48, ao dizer que:

ela [a mente] não pode ser causa livre de suas ações, ou seja, não pode ter a faculdade absoluta de querer e de não querer; ela deve ser determinada a querer isto ou aquilo [...] por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, etc.⁵⁴⁷

A Parte III da *Ética*, como sabemos, trata dos afetos. Nela, Spinoza vai desenhando novos contornos para seu conceito de liberdade – cada vez mais, especificamente humana. É certo que o Prefácio ainda fala da crença ilusória de uma determinação “por nada mais além de si próprio”⁵⁴⁸, ou seja, da liberdade da vontade. Porém Spinoza, tratando da concepção enganosa do “homem na natureza, como um império num império”⁵⁴⁹, aliada a tal “autodeterminação” ilusória, fala do erro em acreditar numa “potência absoluta sobre suas [do homem] próprias ações”.⁵⁵⁰ E é justamente neste ponto que começa a aparecer uma variante daquela concepção de liberdade da Parte I, definição 7. Isto porque, na sequência do Prefácio da Parte III, Spinoza evoca Descartes para dizer que este acreditava que “a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações”⁵⁵¹ – praticamente repetindo as palavras que utilizara antes – e que o francês tentou “explicar os afetos humanos [...] e mostrar, ao mesmo tempo a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos”.⁵⁵² Aparentemente, Spinoza lança no mesmo espaço de penumbra ilusória a crença na “potência absoluta sobre as ações” e na “potência absoluta sobre os afetos”, praticamente identificando a concepção libertarianista de “liberdade” com a de “potência absoluta sobre os afetos”, para apontar sua posição de crédito ao determinismo causal, também no que diz respeito aos afetos, quando diz:

É por isso que os afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude [no sentido

⁵⁴⁷ SPINOZA, 2010, p. 145

⁵⁴⁸ Ibidem, p. 161

⁵⁴⁹ Ibidem

⁵⁵⁰ Ibidem

⁵⁵¹ Ibidem

⁵⁵² Ibidem

de ‘potência de agir’] da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares.⁵⁵³

Já concluindo o Prefácio, o filósofo indica que os afetos possuem causas e propriedades precisas, e que, pelos enganos de seus predecessores em lidar com o assunto, ele tratará, no restante da terceira parte, “da natureza e da virtude [da força de agir] dos afetos”, além da potência da mente sobre eles.

Avançando, sem escalas, para o Prefácio da Parte IV, vamos entender que “servidão [é] a impotência humana para regular e refrear os afetos”⁵⁵⁴, donde se conclui, por oposição, que a liberdade é a potência da mente para atuar sobre os afetos. Não custa lembrar o que já destacamos, quando tratamos especificamente da terceira e quarta partes da *Ética*, a respeito do termo “afeto”, com o sentido aqui registrado: “afeto” está a significar a espécie passiva do gênero maior “afeto”, ou seja, Spinoza está se referindo exclusivamente às “paixões”.

Ainda nos valendo do primeiro parágrafo do Prefácio da Parte IV para caracterizar um pouco melhor a servidão, vejamos o que Spinoza indica: “Pois o homem submetido aos afetos [passivos] não está sob seu próprio comando [*sui iuris non est*], mas sob o do acaso [*fortunae*]”.⁵⁵⁵ Em que pese a prestigiosa versão brasileira produzida por Tomaz Tadeu valer-se da palavra “acaso” para traduzir “*fortunae*”, a nós parece que tal uso é inadequado. Melhor, pensamos, seria ter optado simplesmente por “fortuna”, visto que esta palavra já tinha sido utilizada antes pelo próprio tradutor, na segunda das quatro últimas observações com que Spinoza encerra a Parte II. A questão principal a que apelamos é que, lá, *res fortunae* tinha a ver com um conceito: “coisas da fortuna, quer dizer, [...] coisas que não estão sob nosso poder, isto é, que não se seguem de nossa natureza”.⁵⁵⁶ Não se trata, portanto, de uma simples variação sinonímica, mas do desprezo de um conceito. Aliás, um conceito absolutamente fundamental para nosso tema – a liberdade –, seguindo a importância que a ele dá também Spinoza. Importa-nos perceber que o “acaso” indica a produção de um efeito “sem uma necessidade de ordem natural”⁵⁵⁷, enquanto não é essa a intenção do filósofo ao tratar a questão. O que está em jogo, para Spinoza, não é a ausência de necessidade dos eventos, mas o fato de estes não se seguirem da nossa natureza. A servidão, conforme já vimos Spinoza conceituar no Prefácio da Parte IV, implica uma lógica de necessidade, sim, mas de uma

⁵⁵³ Ibidem, p. 163

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 263

⁵⁵⁵ Ibidem

⁵⁵⁶ Ibidem, p. 157

⁵⁵⁷ ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. Acaso. In.: *Dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2008

necessidade fruto de algo que nos submete, sem que sejamos causa do que se produz, isto é, somos coagidos, também necessariamente, por afetos passivos.

Vale ressaltar, diante da importância que demos ao termo utilizado na tradução de “*fortuna*” (nominativo), que tanto a versão inglesa de W. H. White, quanto a francesa de Bernard Pautrat registram palavras mais próximas da latina – “*fortune*”, por feliz coincidência, em ambos os idiomas –, as quais mantêm a coerência conceitual estabelecida por Spinoza desde a Parte II.⁵⁵⁸

Feitas estas considerações, voltemos à questão inicial apresentada por nós, que era a utilização da definição de “servidão”, estabelecida no Prefácio da Parte IV, para, por oposição, apresentar aquela correspondente à “liberdade”. Uma pergunta óbvia é: Spinoza não apresenta claramente uma definição sua de “liberdade”, após aquela que consta da Parte I? Curiosamente, a resposta é negativa. Ou seja, apesar de central na filosofia spinozana, o autor não fixa de forma clara, numa definição formal, o que vem a ser “liberdade”, além daquela ideia inicial da Parte I, definição 7. A origem dessa nossa estranheza é confirmada por Henri Krop, quando este diz: “Unlike the adjective *LIBER*, the substantive *libertas* is not found among the series of definitions in Spinoza’s *Ethics*, but it’s both the most important notion of Spinoza’s philosophy and the most widely misunderstood”.⁵⁵⁹ Justamente por isto é que adotamos a estratégia, bastante plausível, segundo nosso entendimento, de “extrair” a definição de *libertas* daquela de *servitudo*, invocando a oposição desta última a fim de estabelecer a primeira.

Conforme nossa proposta, a definição de “liberdade (humana)” corresponderia a algo como: “a potência da mente para atuar sobre os afetos passivos”. Ao contrário da definição dada na Parte I, parece que o ponto de vista estritamente Metafísico/Ontológico perde relevância, diante de outro mais psicológico. Senão vejamos: o *conatus*, expressão de nossa força existencial, ao ser analisado tão somente sob a perspectiva da mente, manifesta uma potência da mente para produção de ideias adequadas, numa determinada quantidade que lhe é possível, justamente de acordo com o grau dessa potência. Fazendo isto, as ideias inadequadas – das quais as paixões seriam um tipo⁵⁶⁰ – passam a estar presentes em menor

⁵⁵⁸ A mais recente versão brasileira, de GUINSBURG; CUNHA E ROMANO, vale dizer, faz a opção óbvia da tradução, registrando “*fortuna*”

⁵⁵⁹ VAN BUNGE, W; KROP, H; STEENBAKKERS, P; VAN DE VEN, J.(ed.) *The Bloomsbury Companion to Spinoza*. London: Bloomsbury, 2014, p. 250

⁵⁶⁰ Cf. LEBUFFE, Michael. *From Bondage to Freedom: Spinoza on human excellence*. New York: Oxford University Press, 2012, p. 9

quantidade, e somos mais causa adequada dos eventos, sendo menos coagidos por aquilo que não pertence à nossa natureza.

Apesar da estrutura assemelhada à da *Ética*, com um tratamento que se inicia por uma abordagem Metafísica – do ponto de vista Cosmológico e Ontológico –, o *Breve Tratado* apresenta uma definição relativamente próxima da que cunhamos – e que, aliás, já apresentamos em nosso trabalho. Diz o *BT*, no Capítulo XXVI, § 9º, que “a liberdade humana [...] é uma existência firme que nosso intelecto obtém [...] para produzir em si mesmo ideias e, fora de si mesmo, efeitos que concordem com sua natureza, sem que esses efeitos estejam submetidos a causas externas”.⁵⁶¹ É verdade que o sistema doutrinário spinozano carece, a esta altura da redação do *Breve Tratado*, do pleno acabamento que será outorgado somente na *Ética*. Assim, algumas expressões têm que ser adaptadas a fim de que façam sentido sob a égide dos dois textos. Por exemplo, “A servidão de uma coisa é sua submissão às causas externas”⁵⁶², no *BT*, enquanto na *Ética* a servidão se expressa como impotência diante dos afetos passivos. Do mesmo modo que, enquanto no *BT* o oposto da servidão diz respeito à “causa interna ou imanente”, na *Ética*, a liberdade tem a ver com a “causa adequada”.

Estes paralelismos poderiam ser multiplicados, mas nossa intenção é tão somente identificar a existência, não exatamente na *Ética*, mas ainda dentro do *corpus spinozanum*, de uma definição formal para um conceito tão relevante na obra do filósofo holandês. Além disso, confirmar a proximidade com aquela nossa sugestão de definição, cuja gênese pode ser identificada no esforço definidor de “servidão”, por parte de Spinoza.

Acontece que a nossa proposta de definição de “liberdade (humana)” parece ser enriquecida quando posta ao lado daquela do *BT*, isto porque, além da nossa consideração da mente ter potência suficiente para ser ativa diante dos afetos passivos, é agregada a questão dos efeitos das nossas ações concordarem com nossa natureza. Entendemos que fica reforçada a noção de que a liberdade humana não se aparta total e definitivamente daquela definição inicial que Spinoza postulava na Parte I da *Ética*, visto que ela continua a envolver uma causalidade necessária diante da própria natureza. Afinal, sabemos que “só Deus é causa livre”⁵⁶³ e que isso decorre do fato de que “só Deus existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza [...] e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza”.⁵⁶⁴ Ao contrário de simplesmente pretender indicar que ao homem só caberia a segunda parte da justificativa da liberdade divina – logo após o conectivo lógico “e” –, pois sabemos que ao homem isto

⁵⁶¹ ESPINOSA, 2012, p. 152

⁵⁶² Ibidem, Nota 96

⁵⁶³ *Ética*, Parte I, Proposição 17, corolário 2

⁵⁶⁴ Ibidem

também é negado, o que desejamos é reforçar que o ideal da liberdade, *lato sensu*, é “agir exclusivamente pela necessidade da própria natureza”. Já a liberdade humana tem a ver com “agir o máximo possível pela necessidade da própria natureza” – o que claramente ainda guarda relação com aquela famosa definição 7, da Parte I –, sendo isto possível apenas quando o *conatus* do indivíduo tem uma potência tal que a parcela de causas externas não é preponderante como explicação de um determinado efeito. Queremos dizer, com isso, que Spinoza não invalida a concepção de liberdade que surgiu no âmbito de sua Metafísica, embora haja claramente uma adequação para permitir que se fale numa “propriedade” que só poderia ser aludida efetiva e corretamente à Substância, à Natureza ou a Deus, mas que acaba por ser tomada como pertencendo, se não completamente, pelo menos em graus determinados, ao homem.

Esta tal “propriedade” atribuída ao homem – a liberdade –, para Spinoza, ao contrário do que pensava Hobbes, como já indicamos, não é obstada simplesmente pelo que nos é exterior. A relação inadequada com o mundo produz em nós ideias confusas, as quais motivarão ações que só representam parcialmente a nossa natureza. Isto implica que, pelo menos em relação a esse rol de ações, das quais só conhecemos parcialmente os efeitos considerando nossa natureza, só temos um grau diminuto de liberdade. Como dissemos, porém, não é simplesmente um constrangimento externo que nos priva da liberdade – o que corresponderia ao modelo compatibilista hobbesiano. Para Spinoza, o afeto produto daquele constrangimento externo, que era, em si, uma afecção, continua sendo capaz de coagir o homem, motivando suas ações sem que ele seja causa completa destas, exatamente por conta da submissão àquele afeto, que é, na verdade, uma “causa interna”.

Um exemplo muito bom dessa diferença entre os compatibilismos hobbesiano e spinozano é dado por Matthew Kisner:

suppose that a person held at gunpoint is commanded to be silent or face death. On Hobbes’ definition, strictly interpreted, this individual would be free because there is nothing that literally prevents her from speaking [...], whereas for Spinoza, the severe consequences of speaking provide just as much of an impediment.⁵⁶⁵

O mesmo comentador explica aquilo em que temos insistido ao longo deste nosso percurso: “The more substantial break with the Hobbesian view concerns [...] [that] Spinoza recognizes that one’s freedom can be threatened by internal mental constraints”.⁵⁶⁶

⁵⁶⁵ KISNER, 2013, p. 54

⁵⁶⁶ *Ibidem*

A insistência na apresentação deste hiato entre as duas concepções de compatibilismo – a de Hobbes e a de Spinoza – tem por intuito estabelecer que o holandês não é um compatibilista nos termos clássicos do século XVII, do qual o filósofo britânico é figura de proa. Isto nos leva a continuar tateando à procura de uma “escaninho” em que Spinoza possa ser colocado, a fim de representar bem alguma “escola” específica.

Continuando nossa empreitada taxonômica, após o insucesso em relação ao compatibilismo hobbesiano, realizemos uma varredura mais ampla no território do compatibilismo.

Passemos, então, a elencar o que, num primeiro momento, chamamos apenas de “outros pontos de vista compatibilistas” – logo no início do nosso item 3.3.

Seguindo Meghan Griffith, trataremos de três propostas compatibilistas: (1) Teorias de Malha (Mesh Theories); (2) o Ponto de Vista da Razão (The Reason View); e (3) Capacidade de Resposta a Razões (Reasons-responsiveness). De um modo geral, os filósofos associados a estas três propostas são, respectivamente, Harry Frankfurt, Susan Wolf e a dupla John Fischer e Mark Ravizza.

O mais importante, logo de início, é atentar ao que nos diz Griffith sobre estas propostas: “While classical compatibilist views focus on external impediments to action, more recent theories focus on internal obstacles and how these relate to choice and action”.⁵⁶⁷

Sem ainda esmiuçar o que nos diz cada uma das propostas, já podemos perceber certa afinidade entre aquilo que disséramos ser uma característica do compatibilismo spinozano – a internalização de alguns dos impedimentos à nossa liberdade – e estes “outros pontos de vista compatibilistas”.

Visto que esta característica aproxima nosso filósofo deste grupo de concepções compatibilistas, passemos a explorar melhor o que está em jogo em cada uma das teorias.

As “Mesh Theories” têm esse nome porque propõem que a liberdade consiste numa trama entre variados elementos de uma ação e estados internos do agente. Segundo Griffith, “The basic idea behind such theories is that free will is centrally about how our choices and actions relate to our inner states”.⁵⁶⁸ E ela propõe a seguinte pergunta para caracterizar melhor o conjunto dessas teorias: “Are we able to be whom and what we want to be?”.⁵⁶⁹ Ao que

⁵⁶⁷ GRIFFITH, 2013, p. 53

⁵⁶⁸ Ibidem

⁵⁶⁹ Ibidem

responde: “If so, it seems that we have the kind of freedom we care about and the kind that is required for moral responsibility”.⁵⁷⁰

Como é possível notar, apresentamos a ideia central do que se refere às “Teorias de Malha” – no plural –, ou seja, a mais de uma “Teoria de Malha”. Nossa apresentação vai se concentrar apenas naquela que é tida como “one of the most famous and influential”⁵⁷¹ destas teorias, que é a apresentada por Harry G. Frankfurt.

Frankfurt sugere que o traço distintivo do ser humano diante dos outros seres desejantes é que nós temos a capacidade de recuar e refletir sobre nossos próprios desejos. Ele chama o produto dessas reflexões de “second-order desires”. Trata-se não mais do “querer”, mas sim do “querer querer”. Um fumante que quer abandonar o cigarro, embora queira fumar (desejo de primeira ordem) não quer querer fumar (desejo de segunda ordem). Segundo a teoria de Frankfurt “free will consists in having the will one wants”.⁵⁷² Utilizando o exemplo do fumante, ele só desfrutará de liberdade quando não quiser mais fumar, já que ele não quer querer fumar.

Duas importantes objeções são levantadas à teoria de Frankfurt. A primeira delas diz respeito à acusação de que a responsabilização moral não recai igualmente sobre agentes com o mesmo tipo de desejo, conforme seu desejo de segunda ordem, ainda que a ação em si seja a mesma. O exemplo utilizado nesta objeção é que Kevin e Katy são cleptomaníacos e roubam um colar. Kevin, porém, não quer ser cleptomaníaco, e, por isso, não quer roubar o colar – falta-lhe liberdade. Ao contrário dele, Katy se compraz com sua qualidade de cleptomaníaca, ou seja, quer querer roubar, agindo, portanto, com liberdade. Segundo Frankfurt, só Katy é passível de censura, ainda que o ato em si de roubar colares seja condenável moralmente.

A segunda objeção, talvez mais instigante seja a identificação da possibilidade de um regresso ao infinito na cadeia desejante de Frankfurt. Pode-se argumentar que para ser livre não basta “querer querer”, mas que é necessário querer bastante “profundamente” esse “querer querer”, o que instauraria uma nova instância, um “desejo de terceira ordem”, e assim ao infinito.

Como temos feito até agora, nossa intenção ao apresentar a teoria de Frankfurt e as suas possíveis refutações não é validar ou rejeitar a própria ideia, mas tão somente observá-la com os olhos spinozanos, a fim de identificá-la, ou não, ao que o filósofo seiscentista apresentou como sendo sua versão de compatibilismo. E, para fazer isso, utilizaremos uma

⁵⁷⁰ Ibidem

⁵⁷¹ Ibidem, p. 54

⁵⁷² Ibidem, p. 55

crítica produzida por Susan Wolf – autora da segunda perspectiva compatibilista que iremos abordar.

Segundo esta filósofa, a perspectiva de Frankfurt, e de outros que o acompanham, pode ser chamada de “Real/Deep Self View”.⁵⁷³ O nome diria respeito à visão frankfurtiana, segundo Wolf, de que “an agent acts with free will when what he does expresses his ‘real self’”.⁵⁷⁴ A crítica de Susan Wolf faz sentido, pois o que Frankfurt parece querer estabelecer com a postulação do recuo reflexivo sobre nossos desejos é que há alguma instância mais essencial do ser humano – ou mais “real” e “profunda”, nos termos de Wolf – que importa mais analisar do que aquela sobre a qual nos debruçamos usualmente para tratar da “liberdade”. Esta solução parece inócua, pois, contrariando o princípio da “Navalha de Ockham” de não multiplicar desnecessariamente os entes, simplesmente desloca todas as perguntas sobre as determinações presentes no “desejo de primeira ordem”, para aquelas do “desejo de segunda ordem”. A definição frankfurtiana de “liberdade” parece resolver um problema conceitual, mas a pergunta que orienta a investigação das “Mesh Theories” – “Are we able to be whom and what we want to be?” – continua não respondida.

Spinoza não multiplica desnecessariamente os entes – respeitando, portanto, o ditame ockhamista. A mente produz ideias e se compõe delas, na medida em que elas são indivíduos em relação na composição de outro indivíduo – a própria mente –, e é esse todo que age. A luta pela liberdade não se dá entre duas instâncias de ordens diferentes, instaladas no seio de um indivíduo, mas na potência deste em produzir compreensões mais adequadas de suas relações com a realidade, o que vai permitir a ele alinhar melhor as necessidades impostas pela sua natureza com aquilo que ele efetivamente produz, ou seja, agir de modo que sua própria essência ganhe potência, aperfeiçoando-se em confronto com a realidade.

Àquela pergunta posta pelas “Mesh Theories”, Spinoza procura responder permanecendo na mesma – e única – ordem que ele reconhece, a das ideias. Liberdade não é, então, ter uma ideia/desejo em conformidade com outra que lhe é superior – e anterior –, mas fazer com que o conjunto de nossas ideias/desejos expresse, o mais autonomamente possível, nossa essência. Portanto, não se trata, para Spinoza, de “ser capaz de ser o que queremos ser” – como propõe a pergunta –, mas de ser melhor o que somos, sem alusões desnecessárias a uma motivação desiderante do tipo libertarianista, por exemplo.

⁵⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 58

⁵⁷⁴ *Ibidem*

Apresentada a crítica de Susan Wolf ao modelo proposto por Harry Frankfurt, e rejeitado o enquadramento de Spinoza a este, passemos à apresentação da perspectiva da própria filósofa.

Indica-nos Meghan Griffith que Susan Wolf rejeitou o modelo frankfurtiano por não aceitar a existência de um “real/deep self”. Pensamos que esta posição aparentemente se aproxima mais daquela de Spinoza, que também descartaria um “eu” – *ego* ou *self*, seja em que idioma se preferir – mais profundo, real e essencial, dono de outra Vontade, além daquela que ele já teria desconsiderado anteriormente. Contudo, exploremos mais a proposta de Susan Wolf, a fim de poder relacioná-la à de Spinoza.

Susan Wolf, em verdade, também advoga em favor de uma teoria de malha, visto que ela igualmente entende haver uma trama conectando as ações do agente e seus valores. Do que Wolf discorda, em relação a Frankfurt, é que toda a questão da liberdade e da responsabilidade permaneça contida no agente. Segundo ela, “the agent must also be properly connected to the world outside of herself”.⁵⁷⁵ E essa conexão se dá de modo apropriado quando o agente tem a capacidade de entender e avaliar as melhores razões para agir. Em função da necessidade de participação das razões na motivação da ação é que Wolf dá à sua teoria o nome de “Ponto de Vista da Razão”. De acordo com a filósofa: “We need to be able to do the right thing for the right reasons in order to be held responsible”.⁵⁷⁶ A privação desta capacidade de perceber o que é bom e que isto deve ser a razão de nossa ação exime de responsabilidade moral o agente. Duas perguntas pertinentes seriam: “Que capacidade é esta de perceber o bom?” e “O que é este ‘bom’?”

Ao tratar da “Reason View”, Meghan Griffith não faz estas perguntas. Nosso interesse em fazê-las provém da possível relação que as respostas teriam com o pensamento spinozano. Embora nossa ideia não seja aprofundar demasiadamente o conhecimento da doutrina proposta por Susan Wolf, acabamos por ter que enfrentar, ainda que minimamente, o principal livro em que ela aborda sua tese, *Freedom Within Reason*.

No livro, mais do que se opor ao ponto de vista do “real self” – o que já nos indicara Meghan Griffith –, Wolf vai de encontro também ao “Ponto de Vista da Autonomia” (“The Autonomy View”), que ela primeiro apresenta, para depois refutar. Sua caracterização da “autonomia” expõe muito mais uma visão libertarianista do que uma compatibilista – o que gera óbvios problemas para quem já está distante do incompatibilismo libertarianista, pretendendo apenas identificar qual compatibilismo seria mais adequado, como é o caso deste

⁵⁷⁵ Ibidem

⁵⁷⁶ Ibidem

nosso trabalho, se não tivéssemos uma pretensão ainda maior, que é a de estabelecer que tipo de compatibilismo seria o de Spinoza.

Vejam os como Susan Wolf caracteriza o “Autonomy View”:

the suggestion that autonomy is required for free will and responsibility involves the suggestion that the problems of free will and responsibility are, at the most fundamental level, purely metaphysical problems. The question we must answer, if we are to know whether we are free and responsible beings, concerns what metaphysical kinds of beings we are. In particular, we must know whether we are metaphysically integrated with other parts of nature; whether we are part of the same causal network as the rest of nature; whether we are subject, and wholly subject, to the same sorts of psychological and physical forces as other animals and things. If we are so subject, the Autonomy View suggests, that necessarily excludes us from the realm of free and responsible beings. [...] In order to be free and responsible beings, we must, on the contrary, be metaphysically distinctive, endowed with contracausal powers, or perhaps with our own peculiar and irreducible kind of causality.⁵⁷⁷

Percebemos que, segundo Wolf, para gozar de liberdade, do Ponto de Vista da Autonomia, o homem tem que ser estranho à Natureza, do contrário seria por ela determinado. Ora, como já afirmamos, isso nada tem a ver com o compatibilismo. O determinismo presente na Natureza, da qual o homem faz parte, só abre caminho para a liberdade numa visão compatibilista, onde o próprio conceito de “liberdade” é ressignificado. Parece-nos, desta forma, injusta a comparação do que Wolf chama de “Autonomy View” com a sua “Reason View”, quando a relação é estabelecida dentro do terreno compatibilista. É verdade que a filósofa, depois de estabelecida a comparação reconhece a associação da “Autonomy View” ao incompatibilismo, mas aí a “derrota” já está imposta, tratando-se quase apenas de um registro para curiosos.⁵⁷⁸

Tentemos, agora, responder às duas perguntas que formulamos, atinentes à capacidade de perceber o bom.

Ao comparar “Reason View” e “Autonomy View”, Wolf diz que sua proposta é aquela que estabelece que “a responsible agent is one who has the ability to act in accordance with Reason”⁵⁷⁹, para em seguida explicar o que vem a ser a “Razão” de que ela fala: “Reason is here understood to refer to the highest faculty or set of faculties there is, the faculty or set of faculties that, in most circumstances, will help us form true beliefs and good values”.⁵⁸⁰ Diz ainda que “the [intellectual] power to exercise right Reason may be redescribed as the power

⁵⁷⁷ WOLF, Susan R. *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford, 1990, p. 70

⁵⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 78

⁵⁷⁹ *Ibidem*, p. 68

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 70-71

to recognize the True and the Good”⁵⁸¹ e que “The ability to act in accordance with Reason might then be redescribed as the ability to act in accordance with, and on the basis of, the True and the Good”.⁵⁸²

Analisemos, agora, as passagens citadas.

Inicialmente, chamamos atenção para a importância que Susan Wolf dá à “habilidade de agir de acordo com a Razão”. De pronto, demandamos a definição de “Razão”, e ficamos sabendo que Wolf parece ter uma visão bastante tradicional, quando indica que ela é “a mais elevada faculdade, ou conjunto de faculdades, que existe” e que “nos ajuda a formar crenças verdadeiras e bons valores”. O aspecto da “formação” dos bons valores, pela Razão, não é melhor explicado – o que seria interessante acontecer –, mas o “poder de reconhecer a Verdade e o Bom” são afirmados, logo depois. O problema é que a identificação de algo não é o mesmo que a construção disto. Ficamos na dúvida sobre qual a verdadeira competência da “Razão”. Mais adiante, fala sobre “the ability to be in touch with the True and the Good”⁵⁸³ e a identifica à “ability to recognize good values as opposed to bad ones”.⁵⁸⁴ A pergunta que não deixa de se apresentar agora é: Qual o estatuto ontológico desses “a Verdade e o Bom”? A resposta “Eles são ‘bons valores!’”, simplesmente desloca a questão para: Qual o estatuto ontológico dos “bons valores”? Susan Wolf percebe o problema e, para tentar resolvê-lo, escreve um capítulo inteiro. Curiosamente, quando se refere ao “Autonomy View”, ela registra que este ponto de vista conduz necessariamente a uma abordagem metafísica da liberdade e da responsabilidade e, aparentemente, julga ser uma vantagem da sua “Reason View” escapar dessa necessidade, quando diz que a questão “is not so much a metaphysical as a metaethical, and perhaps also an ethical, one”.⁵⁸⁵ Longe de pretender simplesmente criticar a proposta de Wolf, mas fazendo-o em nome de uma intenção declarada de posterior comparação com a de Spinoza, discordamos do ponto de vista da filósofa. Parece-nos que a necessidade de abrir um capítulo exclusivamente para explicar “a Verdade e o Bom” – mas principalmente como é conduzida esta explicação – lança a “Reason View” diretamente no âmbito da Metafísica. Vejamos o que diz a filósofa:

in describing what is required for responsibility, I have spoken of the ability to act in accordance with the True and the Good. But, of course, the meaning of this abstract phrase is far from clear, and, given the phrase’s dangerously

⁵⁸¹ Ibidem, p. 71

⁵⁸² Ibidem

⁵⁸³ Ibidem, p. 77

⁵⁸⁴ Cf. Ibidem

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 71

Platonic overtones, the apparent commitment to the objectivity of value is nothing if not controversial.⁵⁸⁶

O reconhecimento dos “traços platônicos” por parte da própria autora, referindo-se à aparente semelhança entre “a Verdade e o Bom” e as Ideias/Formas do *Topós Ouranós* de Platão, sugere uma imagem de transcendência que faz com que os conceitos de Wolf necessariamente tenham que ser estudados à luz da Metafísica.

A autora indica que discutirá “the question of what degree and what type of objectivity of value my analysis of responsibility presupposes”.⁵⁸⁷ Após negar qualquer parentesco entre as Ideias platônicas, que são reais, e seus “a Verdade e o Bom”, Susan Wolf vai desenvolvendo sua argumentação sem, no entanto, ao que nos parece, apagar completamente o traço objetivante de seu conceito. A própria autora reconhece isto quando, tratando de uma certa “competência normativa”, a qual se pode inquirir se dado indivíduo possui, diz:

This [a existência desta “normative competence” que a “Reason View” assume] implies the existence of nonarbitrary standards of correctness, standards that are independent of individual’s will and even of individual’s psychology as a whole by which one can judge some actions, choices, ways of life, or systems of value to be better than others. To this extent, the Reason View does implicitly contain a commitment to the objectivity of value.⁵⁸⁸

Feitas essas considerações acerca do ponto de vista apresentado por Susan Wolf, acrescentamos que há algumas objeções formais que Meghan Griffith registra na obra que temos usado como referência. A primeira delas é menos uma objeção e mais a identificação de uma característica “incômoda” na doutrina de Wolf, que poderia soar como uma incoerência interna, mas que a própria autora põe às claras e indica como falso problema, ao dizer “This claim sounds paradoxical so long as one continues to think of the problems of freedom and responsibility as purely metaphysical and nonnormative problems”.⁵⁸⁹ Trata-se da chamada “Assimetria do Elogio e Censura”, a qual Wolf se refere resumidamente da seguinte maneira:

The Reason View is [...] committed to the curious claim that being psychologically determined to perform good actions is compatible with deserving praise for them, but that being psychologically determined to perform bad actions is not compatible with deserving blame.⁵⁹⁰

⁵⁸⁶ Ibidem, p. 118

⁵⁸⁷ Ibidem

⁵⁸⁸ Ibidem, p. 124

⁵⁸⁹ Ibidem, p. 79

⁵⁹⁰ Ibidem

A segunda é efetivamente uma objeção, e diz respeito a uma possível manipulação – hipnose, por exemplo – para que alguém faça a coisa certa pelas razões certas, ou seja, que em alguma medida acesse “a Verdade e o Bom” por uma ação externa, e pergunta qual a condição do agente – livre ou determinado.

As duas objeções foram registradas, mas não nos debruçaremos sobre elas; a nós importam mais os pontos que já vínhamos desenvolvendo. Apenas por uma questão metodológica, achamos que deveríamos proceder à apresentação das objeções usuais ao ponto de vista em questão, feitas fora do seio spinozano. A partir de agora, então, iniciamos nossa abordagem da perspectiva de Spinoza.

A primeira consideração a ser feita diz respeito ao início de nossa visada sobre a “Reason View”, onde afirmamos que Wolf discordava de Frankfurt no tocante à autorreferência valorativa do agente. Segundo a filósofa, como já dissemos, o agente deveria também estar conectado ao mundo fora de si. Quando tratamos da Filosofia Moral de Spinoza, percebemos quão longe do consequencialismo esta se encontra. Chegamos a registrar que, para Spinoza, um ato socialmente louvável, mas realizado por medo, que é algo que deprime a potência existencial do indivíduo, não representa um ato virtuoso, segundo os parâmetros do filósofo. Desta feita, apelar a uma conexão externa a fim de parametrizar um juízo de valores é se afastar completamente do fundamento spinozano do estabelecimento deste juízo, que é absolutamente interno, correspondendo ao aumento ou diminuição da nossa faixa de potência existencial.

Uma segunda divergência para com a perspectiva spinozana é que, ao contrário de “seguir os ditames da razão” por uma espécie de adesão tácita a eles, fruto do processo de *emendatio* da mente, o que Wolf propõe é uma escolha da ação adequada, a partir do reconhecimento das razões corretas. Parece que vislumbramos novamente a presença de um “self” – embora diferente daquele da “Autonomy View” e da “Real Self View” – deliberando a partir de determinadas razões, e não agindo por causa destas mesmas razões por necessidade.

Outra consideração diz respeito ainda a esta questão da Razão. Wolf, ao contrário de Spinoza, trata-a como uma “faculdade”. E esta tem como habilidade essencial “conhecer a Verdade e o Bom”, o que acaba por embasar a ação – ou, poderíamos especular, que acaba por oferecer as condições corretas para que outra faculdade, a Vontade, atue.

Por último, mas ainda perseguindo esta questão da faculdade que conhece “a Verdade e o Bom”, ficamos com a nítida percepção que estes dois “bons valores” – como também deve

ocorrer com os “maus valores” –, segundo a concepção de Susan Wolf, são referências absolutas, e não relativas, como são o “bom” e o “mau” para Spinoza, cuja caracterização depende do vínculo que se estabelece conosco e do efeito aperfeiçoador ou inibidor do nosso *conatus*.

Pelo que apresentamos, pensamos ter confirmado que a aparência inicial de conformidade entre as posições compatibilistas de Spinoza e de Susan Wolf, que a expressão “habilidade de agir de acordo com a Razão” deixava transparecer, na realidade não é ratificada após uma avaliação mais criteriosa. Portanto, Spinoza escapa à tentativa de enclausuramento no tipo de compatibilismo “Reason View”.

Nossa última proposta será apresentar o “Ponto de Vista da Capacidade de Resposta a Razões”, e verificar uma possível aproximação com a perspectiva spinozana.

Começemos com uma caracterização breve desta posição. Segundo Griffith, “The basic intuition here is that we are free in the sense required for moral responsibility when we are able to act according to reasons and when we are sensitive to reasons in the right way”.⁵⁹¹ Vale, contudo, uma observação importante: “This does not mean that we are only free if we are in fact acting rationally [...]. It just means that we must be *capable*, in a certain sense, of responding appropriately to reasons”.⁵⁹²

A ideia é bem simples: a capacidade de resposta a razões implica agir de modo diferente, caso haja razões outras, que não as atuais. No mundo real, contudo, a dificuldade em saber com toda a certeza que o curso das ações seria diverso daquele efetivamente dado, em função de um conjunto alternativo de razões, é bastante grande. Resta-nos apenas teorizar sobre isto. Na forma de um experimento mental, propomos a alguém algumas razões diferentes diante de certa situação. Se, independente das razões apresentadas – o que Griffith chama de “no matter what” –, o agente não modifica o curso de suas ações, dizemos que parece que ele realmente não tem a capacidade de resposta a razões. A autora apresenta o seguinte exemplo:

Suppose someone has a genuine psychological compulsion or phobia. Such a person might act on that compulsion or phobia without being responsive to reasons. [...] Suppose I am horribly afraid of spiders. Suppose that I am in my colleague’s office when I notice that he has brought his pet tarantula to work with him today. I quickly leave the room. Was my leaving “free” action? [...] Suppose I needed some extra cash and my colleague offered me

⁵⁹¹ GRIFFITH, 2013, p. 61

⁵⁹² Ibidem

1,000 dollars to stay [...]. Would I have stayed? If my phobia is strong enough, [...] [it] takes away my free will and responsibility.⁵⁹³

Apresentada desta forma, o Ponto de Vista da Capacidade de Resposta a Razões pode perder seus ares de compatibilismo, isto porque parece estar havendo apenas o reconhecimento de que há um certo grau de determinação sobre certas ações, mas que esta determinação pode ser quebrada – quando este grau tende a zero – a partir da deliberação do agente diante de novas circunstâncias.

Griffith expõe o que ela diz ser “the most important, well developed and influential reasons-responsive view”⁵⁹⁴, que corresponde à versão de John Fischer e Mark Ravizza, e que apela ao conceito de “Guidance control”. Esta, a nós, parece ser uma perspectiva mais afeita ao que se entende por compatibilismo.

Fischer e Ravizza concordam que a capacidade de responder a razões é a chave para a liberdade, mas postulam a existência de dois tipos de controle envolvidos nas ações humanas – o “regulative control” e o “guidance control”.

A intuição fundamental que orienta este tipo de teoria é a de que quando agimos livremente, temos controle sobre nossas ações. Mas Fischer e Ravizza apontam que há diferentes tipos de controle. O primeiro deles é o “regulative control”, que diz respeito a ser capaz de fazer de outro modo – algo parecido com a ideia libertarianista de liberdade. O segundo tipo é o “guidance control”, que envolve a habilidade de guiar a ação, mas que não requer a possibilidade de fazer de outro modo. Este último tipo dá ênfase à sequência real e efetiva da ação, muito mais do que à existência de sequências alternativas. Para Fischer e Ravizza é justamente o “guidance control” que se deve analisar para poder tratar da liberdade e da responsabilidade moral. Isto porque é efetivamente o “controle de direcionamento” (“guidance control”) que faz com que nossas ações sejam “guiadas por aquilo que queremos, por nossos caracteres, valores, etc.”⁵⁹⁵, independente se haveria alternativas diversas pelas quais eventualmente poderíamos ter optado.

Um exemplo que normalmente não é apresentado na abordagem da “guidance control”⁵⁹⁶, mas que, pelo menos em certa medida, pode nos ajudar, mormente porque, pertencendo à mesma Modernidade de Spinoza, esclarece o cenário em torno do pensamento do nosso filósofo, é o do “prisioneiro voluntário”, de John Locke. A ideia da apresentação

⁵⁹³ Ibidem, p. 63

⁵⁹⁴ Ibidem

⁵⁹⁵ FURROW, 2007, p. 173

⁵⁹⁶ Exceção que deve ser mencionada é o artigo *My compatibilism*, de John Martin Fischer, publicado em PEREBOOM, Derk (ed.). *Free Will*. Indianapolis: Hackett, 2009, p. 243-267

deste exemplo é apenas um recurso aproximativo, visto que a intenção lockeana é diversa da que se apresenta na questão do “guidance control”. O filósofo inglês, na verdade, está a exibir a diferença entre as concepções de “liberdade de ação” e “liberdade da vontade”. Pensamos, contudo, que, para uma primeira abordagem – a qual será complementada com o exemplo clássico de Fischer e Ravizza posteriormente –, o tal exemplo é apropriado.

Diz John Locke:

Suponhamos ainda que um homem que dorme profundamente seja transportado a um aposento onde está uma pessoa com quem ele gostaria de se encontrar e de conversar, e que ali seja preso e não possa sair. Ele acorda e, contente com tão agradável companhia, ali permanece de bom grado, ou seja, prefere ficar a ir embora. Eu pergunto então: não é voluntária sua escolha? Sem dúvida que sim; e, ainda, como está preso, é evidente que não é livre para ir embora.⁵⁹⁷

O exemplo de Locke, como já o dissemos, não pretende abarcar a questão exatamente como está posta, mas o aproveitemos ainda assim.

Vemos Locke demonstrar que, embora não pudesse escolher entre ficar ou não dentro da cela, ou seja, não pudesse fazer de outro modo, a não ser permanecer encarcerado, o homem lá ficou motivado por algo absolutamente compatível com seu querer, seu caráter e seus valores. É certo que, nos termos de Locke, o que está em jogo é uma “ação voluntária” contra uma “ação livre”, mas conformemos um pouco essa terminologia à nossa. Poderíamos dizer que, se o homem não tem “regulative control” – isto é, a possibilidade de fazer de outro modo –, certamente ele tem “guidance control”, visto que a sequência efetiva das ações empreendidas (ficar, conversar e deleitar-se) é guiada por aquilo que ele quer, e, em última instância, por seu caráter.

A retirada do contexto pode atrapalhar um pouco o entendimento, e até a força, do argumento de Locke; contudo, pensamos ter sido útil apelar ao mais contemporâneo dos contemporâneos de Spinoza – afinal, nasceram com diferença de poucos meses apenas – a fim de caracterizar o ponto de vista de Fischer e Ravizza.

O experimento mental usual utilizado para explicar a posição desta dupla de filósofos, no entanto, é outra: a da motorista num carro especial.⁵⁹⁸ Nossa motorista está num carro aparentemente comum. Porém, a direção para onde o automóvel se dirige tem dois comandos,

⁵⁹⁷ LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 246 (Livro II, § 10)

⁵⁹⁸ Há variantes nos detalhes do experimento mental, dependendo de onde seja apresentado. Fizemos uma adaptação entre as versões de FURROW, 2012 e GRIFFITH, 2013.

um é o volante da própria motorista e outro é um *joystick* secretamente na posse do carona. Há diversas rotas alternativas para o destino final de nossa motorista, dentre as quais ela terá que escolher uma e dirigir por ela. Obviamente, ao longo do percurso escolhido, haverá sinais e obstáculos, em relação aos quais, talvez de modo menos absolutamente livre, ela terá que responder ativamente. A questão que nossa motorista desconhece é que a seleção da rota específica, dentre as inicialmente disponíveis, ficará secretamente a cargo do carona. Caso ela decida esterçar o volante direcionando o carro para a rota, digamos, número 1, mas o carona tenha decidido ir para a número 2, será esse efetivamente o caminho tomado. Numa situação real, provavelmente nossa motorista pararia o carro, a fim de verificar essa dissonância entre seu comando e a reação do veículo. Isto não ocorreria, no entanto, em nossa “cobaia”. Ela alcançaria o início da rota escolhida pelo carona e, dali em diante, o veículo seguiria adequadamente seu plano de ações.

Aproximando essa abordagem daquela de Locke, restar-nos-ia perguntar: Mas e se a motorista tivesse, desde o início, optado pela rota desejada pelo carona? Devemos lembrar que, na verdade, ela não teria escolhido “livremente” entre várias alternativas, visto que só teria aquela única possibilidade. Ou seja, seria indiferente existirem dois ou dois mil caminhos, visto que a ela só seria admitido ingressar em um deles, determinado pelo carona.

Passado o momento da “escolha” da rota, perguntemos, agora, quem está efetivamente controlando o veículo, e teremos que responder que é a motorista – com toda a habilidade de resposta a razões que lhe for possível (“guidance control”), exceto voltar a dirigir por outro caminho alternativo (“regulative control”).

Montes de críticas poderiam ser lançadas tanto sobre a analogia com Locke quanto contra o próprio experimento mental apresentado para ilustrar a ideia de Fischer e Ravizza, todavia, pensamos que, dentro da limitação de ambos, fica registrada a ideia de que podemos, em certa medida, estar privados de alternativas, mas, mesmo assim, imaginamo-nos livres, em função de agirmos de acordo com aquilo que nos apetece.

A teoria de Fischer e Ravizza apresenta outro conceito interessante, o de “mechanism”.⁵⁹⁹ Bastante resumidamente, “mechanism” denota um processo que leva a ação de um indivíduo. Segundo os proponentes desta teoria, existe a possibilidade de vários tipos de “mecanismos” serem ativados.

⁵⁹⁹ Temos optado por manter os termos em inglês, mesmo sendo simples a sua tradução, porque não há textos em Português que estabeleçam um padrão de tradução.

Griffith explica essa múltipla possibilidade da seguinte forma:

in many normal cases, we can say that an agent acted from a “practical reasoning” mechanism. In contrast, direct brain stimulation [...] would be a different kind of mechanism. So, would a compulsive desire.⁶⁰⁰

Mas é importante atentar para o fato de que ter um mecanismo com a capacidade de responder a razões não deve ser tomado como algo equivalente ao agente poder agir de outro modo. E Griffith exhibe uma analogia bastante elucidativa sobre este ponto, pensando num sistema de ar condicionado.

Imagine that the residents want the house to be 72 degrees [o equivalente a aproximadamente 22°C]. At 10 am, the system detects that temperature is rising above 72 degrees. It then turns on the air, so that the house will cool. [...] [T]he system has a mechanism that is responsive to temperatures. This means that *had the temperature been much lower at 10 am*, the mechanism would have responded differently. But – and this is the key point – the fact that the system is responsive does not mean that the system was able to do otherwise than it in fact did at 10 am. At 10 am, the temperature was in fact just above 72, so the cooling system does not have access to the scenario in which the temperature is much lower. [...] Likewise, just because an agent acts from a reason-responsive mechanism, this does not mean that she could have in fact done otherwise at the time.⁶⁰¹

Pensamos ter apresentado de modo suficientemente claro o modelo de Fischer e Ravizza, ainda que certamente não para um estudo amplo e específico do mesmo, mas pelo menos para o que dele desejamos explorar.

Apenas recapitulando, temos que o agente precisa dispor de algum grau de controle sobre suas ações a fim de que o digamos “livre” e “responsável moralmente” pelos seus atos. Isto não implica que ele possua simplesmente um leque de alternativas – todas à sua disposição – diante de si, e nem, portanto, que a liberdade signifique poder fazer de outro modo. Ainda que ele só possa dar seguimento a um curso de ação, é importante que, dentro deste, ele tenha a capacidade de responder a razões. Segundo Griffith – explicando o modelo de Fischer e Ravizza: “We are unfree when we act from a mechanism which is not appropriately responsive – that is, when the same behavior would result regardless of the reasons”.⁶⁰²

Com esse pequeno fechamento concernente ao modelo de Fischer e Ravizza, damos por encerrada a apresentação do mesmo, e passamos a dirigir nosso olhar spinozano para ele.

⁶⁰⁰ GRIFFITH, 2013, p. 64-65

⁶⁰¹ Ibidem, p. 65-66

⁶⁰² Ibidem, p. 66

As analogias foram várias, a ponto de podermos nos enredar numa teia de refutações que, a nós, não interessa em absoluto. O limite do uso destas analogias é imposto pelo entendimento da teoria. Isto é, compreendido o que está em jogo, podemos deitar por terra a “escada” da analogia, conforme nos propõe Wittgenstein no seu *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.54, para com suas proposições.

O que não podemos abandonar são principalmente os conceitos de “guidance control”, de “reasons-responsive” e de “mechanism”. Tentemos explorá-los “spinozantemente”, seguindo a ordem proposta acima.

Não nos parece simples acomodar a distinção dos dois tipos de controle – “regulative” e “guidance” – dentro do sistema spinozano. Isto porque Spinoza não estabelece um limite “exterior” para determinadas ações que podem ser empreendidas pelo indivíduo. O limite que existe é o da potência do próprio indivíduo, diante dos entes e circunstâncias, em seus diversos relacionamentos com o que o cerca. Além disso, se o “regulative control” tem a ver com a possibilidade de agir de outro modo, Spinoza já rejeitaria este tipo de controle, por julgá-lo nulo enquanto caminho efetivo do curso dos eventos. Sabemos que não há espaço para a contingência na realidade, conforme esta é vista por Spinoza. Contudo, como a perspectiva de Fischer e Ravizza acaba por deslocar a liberdade para o “guidance control”, tentemos verificar se há alguma possibilidade, aí, de encaixar a visão spinozana. Não podemos, entretanto, deixar escapar de nossa memória que é justamente a distinção entre os dois tipos de controle que permite à teoria de Fischer e Ravizza pertencer ao gênero do compatibilismo. Desta forma, mesmo que viéssemos a perceber uma adequação plena da perspectiva spinozana apenas ao “guidance control”, mas a rejeição ao “regulative control”, teríamos que afastar Spinoza de Fischer e Ravizza.

Para avaliar melhor o “guidance control” sob a óptica spinozana, evoquemos já os outros dois conceitos que indicamos serem fundamentais: o de capacidade de responder a razões e o de mecanismo.

O controle de direcionamento do indivíduo sobre o curso de suas ações permite vislumbrar certo grau de liberdade do agente, segundo o que já vimos da teoria de Fischer e Ravizza, porque há uma capacidade de resposta a razões. Entretanto, como também já vimos, não é exatamente ao agente que se atribui essa capacidade, mas ao mecanismo – que certamente está integrado ao indivíduo –, responsável por processar as razões, antes do realizar-se da ação.

Façamos um percurso contrário ao do parágrafo anterior para tentar integrar os pensamentos dos filósofos que ora analisamos.

O “mecanismo” em questão parece assemelhar-se ao que já chamamos de “estrutura” – e que registramos como sendo algo que comporia um mesmo campo semântico com “caráter”, “natureza” e “essência”, embora alguns destes termos não sejam spinozanos por excelência. Afinal, pelo menos para início das nossas observações, seria este “mecanismo/estrutura/caráter/essência/natureza”, sobre o qual incidem as exigências circunstanciais de resposta, que procederia à elaboração dos dados a partir dos quais resultaria uma ação determinada. Fischer e Ravizza postulam uma variação da resposta, caso o “mecanismo” posto em operação também varie. Spinoza concordaria, tanto assim que sua proposta de “reforma” diz respeito à modificação da essência do próprio indivíduo. Deixemos essa aparente proximidade entre os modelos momentaneamente de lado – prometendo voltar a ela em breve –, para continuar nossa análise dos outros conceitos em jogo: capacidade de resposta a razões e controle de direcionamento.

Dado um determinado “mecanismo” e um conjunto específico de “razões”, há que se esperar uma ação resultante necessária. Fischer, Ravizza e Spinoza concordam nisto, por tudo o que vimos – por exemplo, a analogia do ar condicionado dos filósofos americanos e a afirmação do determinismo causal do holandês. Aparentemente, também deixariam de discordar se fosse colocado em questão que a variação das “razões” iniciais, enquanto dados circunstanciais envolvidos, implicaria um resultado diverso. Suspendamos, também momentaneamente, a reflexão acerca desta possível proximidade – prometendo, da mesma forma, voltar a ela depois –, para tratar do último ponto: o controle de direcionamento.

Pelo que já apresentamos, Fischer e Ravizza vinculam a liberdade e a responsabilidade moral do indivíduo justamente ao controle de direcionamento. Aproveitando-nos do exemplo do ar condicionado, o sistema não seria livre se, mesmo estando seu mecanismo pronto a responder à alta temperatura, uma força externa impedisse o prosseguimento do processo de acionamento do ar condicionado – por exemplo, um sabotador travasse o motor do equipamento. Neste caso, embora apto a responder a circunstâncias diversas, o mecanismo não conseguiria atuar efetivamente no direcionamento das ações empreendidas. Transferindo a situação para o âmbito que nos interessa, o humano, as circunstâncias seriam tais que motivariam o agente, em função de seu caráter/natureza, a determinada ação, mas esta seria impedida por algo imponderável – deixemos em aberto o que seria. Obviamente, apesar de o conjunto que forma o indivíduo estar apto à atividade, e por isso ser chamado “livre”, houve uma coação de tal magnitude que ele perdeu essa condição. Aqui, também, aparentemente os três filósofos pareceriam concordar sobre a liberdade e a falta dela, em função da

possibilidade efetiva ou não de realização da ação em conformidade com o próprio caráter do indivíduo.

Tanto em relação a este último tópico, quanto no que diz respeito aos dois anteriores, mantivemos certo ceticismo acerca de uma completa equivalência entre as posições de Fischer, Ravizza e Spinoza, valendo-nos, seguidas vezes, do termo “aparentemente” – ou algo que o valha. Além disso, comprometemo-nos a avaliar mais detidamente, em seguida àquela primeira possível equivalência, a real semelhança em cada um dos pontos abordados. Começamos pelo último deles, o “guidance control”.

Já tínhamos anotado algo problemático sobre o “guidance control”, quando tratamos dos tipos de controle. Aliás, a bem da verdade, nossa primeira sinalização foi a de que a própria divisão instaurada por Fischer e Ravizza dificilmente poderia ser concebida sob a óptica spinozana. Sob certo ponto de vista, estaríamos mais próximos de um compatibilismo hobbesiano, com o dualismo das instâncias envolvidas no jogo servidão-liberdade. No caso de Hobbes, as restrições externas e a vontade – ainda que, lembrando, esta corresponda ao último apetite ou aversão surgido no processo de luta interna ao indivíduo – equivaleriam a estas instâncias.

No caso de Spinoza, porém, não há dupla instância, uma eventualmente responsável pela liberdade, limitada – ainda que parcialmente – por outra, que faria o papel de impor restrições coatoras. Há, sim, o indivíduo que se dirá livre ou coagido, conforme o tipo de causa que represente no processo que se desenrola.

A capacidade de resposta a razões é outra questão que tínhamos deixado em suspenso. Nossa primeira abordagem sugeria que tanto os filósofos americanos quanto o holandês admitiriam que, diante de circunstâncias motivadoras diferentes, o resultado haveria de ser, em princípio, distinto, do contrário pareceria haver uma coação para que, independente dos estímulos, a reação fosse uma só. Agora, aprofundando nossa análise, deixemos de identificar “razões” e “circunstâncias”. O que os adeptos da “reasons-responsiveness” – inclusive Fischer e Ravizza – pretendem não é apenas uma paridade circunstância-ação. O que é indicado é que determinadas razões ensejam um determinado comportamento tido previamente como correto.

Vejamos o que diz Meghan Griffith: “we are free [...] when we are able to act according to reasons and when we are sensitive to reasons in the right way”.⁶⁰³ Fica-se com a clara impressão de que há um novo nível de contingência – já dentro do âmbito do “guidance control”, visto que se pode agir de modo correto ou errado diante das mesmas razões, por

⁶⁰³ GRIFFITH, 2013, p. 61

conta da falta de capacidade de resposta a ela. Essa impressão pode ser apagada diante do argumento de que não há contingência, e sim falta de liberdade simplesmente – afinal, esta foi caracterizada justamente como a capacidade de responder a razões. Um golpe fatal na aproximação com Spinoza surge, porém, a partir da afirmação de Griffith de que “this [ser capaz de agir de acordo com e ser sensível na forma correta às razões] does not mean that we are only free if we are in fact acting rationally or doing what we have most reason to do. It just means that we must be *capable* [...] of responding appropriately to reasons”.⁶⁰⁴ Ora, Spinoza não distingue a potência para agir da atividade, propriamente dita. Lembremos que o filósofo aponta o engano daqueles que “julgam que Deus é causa livre porque pode [...] fazer com que as coisas – que [...] se seguem de sua natureza, isto é, que estão em seu poder – não se realizem, isto é, não sejam produzidas por ele”.⁶⁰⁵ Desta forma, certamente Spinoza rejeitaria a ideia de que, para ser livre, basta ter a capacidade – ainda que esta não se materialize concretamente em ato – de agir racionalmente, fazendo o que se tem mais razão para efetivamente fazer.

Além disso, parece haver um foco meramente cognitivo nestas “razões”, deixando escapar a riqueza do argumento spinozano referente à afetividade das ideias.

Por último, voltemos à questão do “mechanism”. Como dissemos na primeira abordagem, aparentemente seria possível aproximar “mecanismo” e “natureza” – e nossas adaptações, “estrutura” e “caráter” –, visto que ambos têm relevância no processo que conduz à ação. Observando um pouco mais de perto, porém, percebemos algumas diferenças importantes. Se vários mecanismos são passíveis de serem acionados num mesmo indivíduo, a natureza – pelo menos, em dado instante da existência deste – é uma só. Isto não quer dizer que o grau de complexidade da matriz de estímulos e reações do indivíduo diminua, mas, talvez, que a necessidade das ações ficaria mais patente para alguém que dispusesse de um olhar *sub specie aeternitatis*.

Entendemos ter exibido os pontos de contato que, observados mais rigorosamente, tornam-se fronteiras delimitadoras entre as posições de Spinoza e de Fischer e Ravizza. A partir do exposto, inviabilizaríamos a pretensão de enquadrar Spinoza num compatibilismo do tipo “reasons-responsiveness”, aos moldes do apresentado por Fischer e Ravizza – em que pese a qualidade dos conceitos estabelecidos pelos filósofos americanos.

Parece-nos que se deixa escapar a força da unidade do indivíduo que Spinoza propõe, insistindo-se em dividi-lo para poder epistemologicamente dar conta dele. A natureza deste

⁶⁰⁴ Ibidem

⁶⁰⁵ *Ética*, Parte I, Proposição 17, escólio

indivíduo, cambiante em função da atualização do aperfeiçoamento sempre buscado pelo *conatus*, também se esmaece. O vínculo de necessidade entre esta potência que caracteriza a essência do indivíduo e seu grau de atividade – que corresponde justamente ao seu grau de liberdade – é substituído por um “eu” deliberante a partir de razões. E a força afetiva das ideias, que poderiam corresponder às tais razões, é absolutamente deixada de lado. Com isso, um dos modelos aparentemente mais próximos ao de Spinoza se recusa a receber o holandês como representante dos seus quadros.

Novamente, como ocorrera com a ética, concluímos que Spinoza tem uma visão de mundo que concorre com outras em pé de igualdade – se não, mesmo, sendo superior a algumas delas. Se, aqui, conseguimos lograr êxito em classificá-lo como “compatibilista”, logo percebemos ter ele desenvolvido um ponto de vista exclusivamente seu, mas que pode rivalizar com outros em coerência e força argumentativa.

Se voltarmos ao começo da nossa discussão sobre o compatibilismo, retomando uma citação do texto de Dwight Furrow, vemos que “O compatibilista argumentará que [...] [o] fato de que nossas ações são determinadas por nossos caracteres não torna nossas ações não-livres”.⁶⁰⁶

Spinoza, como compatibilista, assume esta postura. O caráter, ou melhor, a essência/natureza do indivíduo é aquilo que serve como referência primeira para se falar em liberdade – enquanto “livre necessidade”, e não enquanto “livre decisão”, lembremos –, pois é ao agir de acordo com sua natureza que o homem se faz livre.

Prosseguindo na mesma citação, lemos que “o compatibilista modifica a definição de liberdade. Uma ação é livre se, e somente se, o agente está fazendo o que ele quer”.⁶⁰⁷ Em relação à primeira parte do trecho citado, não há óbices de nossa parte, visto que é isto o que Spinoza efetivamente faz: modifica a definição de “liberdade”, abandonando aquela dos libertarianistas, em favor de uma sua, de fundo compatibilista. No que concerne à segunda parte, notamos que não é esta a posição de Spinoza, porque, embora o desejo seja fundamental dentro da doutrina do holandês, o querer não é indeterminado – como já vimos inúmeras vezes ao longo deste trabalho –, fruto de uma causação absolutamente autônoma do indivíduo. Enquanto expressão natural do *conatus*, o desejo já depende do caráter/natureza deste. Em certa medida, brincando um pouco com a afirmação de Furrow, o agente sempre faz o que ele “quer”, mas não por que ele quer, visto que ele age necessariamente de acordo com a sua natureza, ainda que não esteja consciente disso. A questão é se há na ideia-desejo

⁶⁰⁶ FURROW, 2007, p. 169

⁶⁰⁷ Ibidem

uma força afetiva suficiente para mobilizar a estrutura, de acordo com a sua natureza, à realização daquele querer, ou se este indivíduo estará passivamente sendo apenas causa parcial da ação que se desenrola, embora nele, a partir originalmente, pelo menos em grande parcela, de algo que lhe é exterior. Em outra citação, aliás, Furrow fala das “escolhas” determinadas por “quem você é nesse momento do tempo – seu sistema de desejos, valores, intenções, padrões de tomada de decisão, etc”.⁶⁰⁸ Se aproximarmos o termo “escolhas”, utilizado por Furrow, do “deliberação”, usado por Hobbes, entenderemos melhor o ponto de vista de Spinoza de que não há um ato livre de seleção entre várias opções de ação dadas ao indivíduo, o que existe efetivamente é uma adequação entre o seu “sistema de desejos, valores, intenções, padrões de tomada de decisão, etc.” – o que corresponde a “quem você é nesse momento do tempo”, ou seja, à sua “natureza”, em termos puramente spinozanos – e a sua ação. Com alguma ressalva, por conta de certo dualismo que deixa transparecer, vale o que diz Furrow: “sua ação foi determinada por seu estado psicológico (crenças, desejos, intenções) anterior à ação”.⁶⁰⁹ Sim, o indivíduo, que sob o ponto de vista do Atributo Pensamento é sua mente, age necessariamente, isto é, determinado por sua natureza, para poder ser dito “livre”. Mas, como fizemos questão de frisar, se está inscrito na natureza do indivíduo aquilo que lhe dá o impulso para ser causa de suas ações, isto é, para gozar de liberdade, é também aí que estão os grandes motivos de sua servidão. Ao contrário do que pensava Hobbes, os impedimentos e coações não estão só no mundo que nos cerca, eles também habitam o nosso “mundo interior”, pois a presença de ideias inadequadas na composição de nossa mente, nos arrasta para uma causalidade inadequada e parcial, onde nossa potência está deprimida diante do mundo que nos cerca.

Contudo, como já registramos brevemente quando citamos uma passagem de Matthew Kisner, sob certo ponto de vista discordamos deste autor, quando da sua indicação de que esses “internal obstacles to our freedom” seriam “irrational psychological forces” – pelo menos se as “forças psicológicas irracionais” possuírem este nome por serem ininteligíveis. Isto porque todo o trabalho de Spinoza se dá no sentido de tornar inteligível esse jogo de forças e de mostrar que não há nada de inexplicável nele. É certo que não basta deslindar, num sentido meramente cognitivo, essa trama de forças para livrar-se de seus efeitos. A compreensão tem que ser afetiva também, para que as ideias produzidas a partir da investigação, sendo adequadas, repercutam sobre a potência afetiva de nossa essência – já que

⁶⁰⁸ Ibidem

⁶⁰⁹ Ibidem

sabemos que “*Conatus [...] nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*”⁶¹⁰ (*Ética*, Parte III, Proposição 7). Contudo, se o título de “forças psicológicas irracionais” estiver fazendo eco aos “ditames da razão”, significando que estas forças estão agindo contrariamente àqueles, podemos aceitar a afirmação de Kisner. Afinal, o próprio Spinoza indica que o “*Homo liber*” é aquele “*qui ex solo rationis dicatmine vivit*”⁶¹¹ (*Ética*, Parte IV, Proposição 67, demonstração).

Desta forma, como já dissemos antes, o que caracteriza o compatibilismo *sui generis* de Spinoza é essa internalização da “livre necessidade”, a partir da sua interpretação do indivíduo como ente absolutamente inserido na e pertencente à Natureza. Indivíduo que se torna mais livre à medida que age mais pela necessidade de sua própria natureza, mas que obviamente está limitado em sua autonomia pelo grau de potência diante das afecções produzidas pelos outros entes naturais. Detalhe é que essa potência não é simplesmente de “autodeterminação”, como se fosse algo meramente instrumental, mas é uma potência existencial, que só se modifica em função da maior qualidade das ideias que formam a mente do indivíduo. Ou seja, para ser mais “livre”, não basta ao indivíduo ter mais potência “operacional” para fazer valer os seus quereres, mas os seus quereres têm que ser tais que promovam a potência existencial dele mesmo, harmonizando-se e aperfeiçoando a natureza do próprio indivíduo. Aí, sim, o indivíduo se torna mais ativo diante das forças do mundo que poderiam fazê-lo passivo, libertando-se mais e mais.

Aliás, falar em “forças do mundo” pode iludir um pouco o leitor. É óbvio que a liberdade que nos interessa não é aquela que diz respeito a vencer simplesmente impedimentos externos. Afinal, como fizemos especial questão de destacar, as restrições à liberdade foram internalizadas, no modelo compatibilista de Spinoza. Desta forma, não se trata de um embate direto entre o indivíduo e outros entes da Natureza – ou, pelo menos nessa nossa pesquisa sobre a liberdade, não é isso o que interessa primordialmente –, mas do indivíduo com seus próprios afetos – embora, obviamente, estes tenham vindo a surgir a partir das afecções dos entes naturais sobre ele. Essa nossa ressalva pode causar um estranhamento em quem nunca teve um contato prévio com o texto de Spinoza – fato, no entanto, que esperamos ser possível resolver com a leitura deste nosso trabalho –, mas que não o faz em nós, que já compreendemos, por exemplo, a relatividade do bem e do mal no seio da doutrina spinozana. Trata-se do fato de poder existir um afeto de grande magnitude em nós, tornando-nos passivos, isto é, submetendo-nos à condição de ser apenas causa parcial e inadequada de

⁶¹⁰ “O *conatus* [...] nada mais é do que a essência atual das coisas”

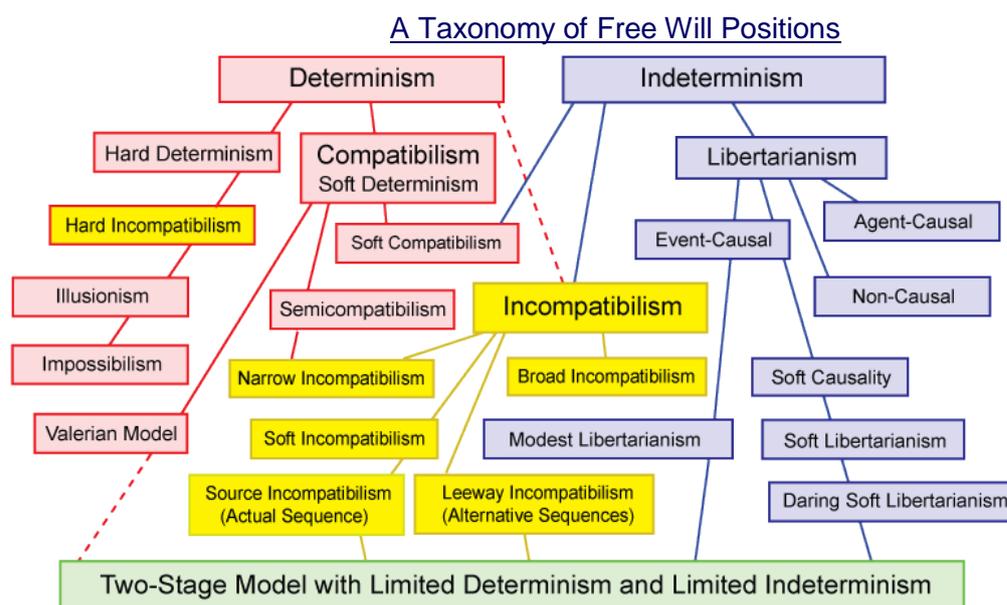
⁶¹¹ “O homem livre” é aquele “que vive exclusivamente segundo o ditame da razão”

nossas ações, mas de este afeto ter surgido a partir da afecção de um ente que, aparentemente, em termos absolutos – embora isso não exista de fato, visto que esses valores são sempre relacionais –, teria menos potência do que nós mesmos. Isto fica mais claro quando observamos que Spinoza trata a servidão como submissão às paixões, isto é, aos afetos passivos, e não àqueles entes tidos como os causadores da nossa passividade, confirmando a “internalização” das restrições à liberdade que viemos apontando. Aliás, é por esse motivo que não adianta simplesmente indicar a falsidade de uma ideia para eliminar seus efeitos “apaixonantes” – no sentido de “coisas que nos tornam passivos” –; necessário é modificar a qualidade do afeto associado a esta ideia, de passivo para ativo. Este seria o tratamento terapêutico que garantiria a nossa tão esperada liberdade, e que nos aproximaria do “*homo liber*”.

3.4 OUTROS “ISMOS”

Fosse este um trabalho dedicado exclusivamente a tratar da oposição “Incompatibilismo vs. Compatibilismo”, teríamos mais alguns “ismos” sobre os quais discorrer. Porém, este não é exatamente o caso. Desde o princípio, apontamos para o fato de que nosso desejo era tão somente fazer uma apresentação geral da oposição em questão, a fim de identificar o possível pertencimento de Spinoza a algum dos “escaninhos” taxonômicos já disponíveis nos dois grandes grupos citados.

Vejamos a complexidade deste quadro⁶¹²:



⁶¹² THE INFORMATION PHILOSOPHER. The taxonomy of Free Will. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/freedom/taxonomy.html>>. Acessado em: 19/11/2014

Consideramos que, apesar de mais simplória, nossa breve apresentação alcançou os objetivos propostos inicialmente. Ainda assim, gostaríamos de completar um pouco mais nosso esquema, não a fim de dar-lhe ares de quadro acabado, mas pelo menos para poder marcar melhor nossa posição de que aquilo que mais importaria ser visto efetivamente esteve presente sob nossa mira.

Nosso curso de ação continua sendo, contudo, o de uma apresentação “leve” – e tanto mais “leve” quanto, em nossa avaliação, mais distante estiver da doutrina spinozana sobre o tema.

Começamos tratando do “Semicompatibilismo”. A caracterização exata do que venha a ser essa doutrina fica um pouco prejudicada porque seu próprio criador, John Martin Fischer – o mesmo filósofo da dupla Fischer e Ravizza, que apresentamos anteriormente –, parece pulverizar a concepção em seus escritos. No artigo *My Compatibilism*, por exemplo, em que ele trata de sua doutrina dizendo “My main goal is to defend semicompatibilism”⁶¹³ – o que nos faz esperar, antes, uma explicação do que é exatamente o “semicompatibilismo” –, Fischer indica que “In this essay I have focused mainly on trying to explain the appeal of this form of compatibilism. [...] The idea here has not been to develop detailed elaborations of the ideas or sustained defenses of the positions; rather, I have simply presented in sketchy form the attractions of the overall view”.⁶¹⁴ Parecemos ficar limitados, então, a uma rápida indicação de que “there is an attractive kind of compatibilism that is indeed consistent with accepting the Consequence Argument as sound. The doctrine of semicompatibilism is the claim that causal determinism is compatible with moral responsibility quite apart from whether causal determinism rules out the sort of freedom that involves access to alternative possibilities”.⁶¹⁵

Visto que o “semicompatibilismo” apela a vários conceitos postos no compatibilismo de Fischer e Ravizza – como “guidance control”, “mechanism” e “reasons-responsiveness” – e mesmo o exemplo apresentado por Fischer, em *My Compatibilism*, é aquele do carro com “limitações” para onde o motorista pode conduzi-lo – absolutamente comum em todas as versões de apresentação do compatibilismo de Fischer e Ravizza –, cremos que o modelo construído a quatro mãos pelos filósofos americanos pode dar conta solitariamente da posição

⁶¹³ FISCHER, J.M. My Compatibilism. In.: PEREBOOM, Derk (ed.). *Free Will*. Indianapolis: Hackett, 2009, p. 256 (Col. “Hackett Readings in Philosophy”)

⁶¹⁴ Ibidem, p. 266

⁶¹⁵ Ibidem, p. 256

que pretendíamos comparar com a de Spinoza, dando-nos por satisfeitos em já tê-la apresentado.⁶¹⁶

Outros “ismos” que poderíamos ter que evocar, no caso de uma dissertação específica sobre a querela “Incompatibilismo vs. Compatibilismo”, seriam o de posições que não se encaixam muito bem em nenhuma das classificações anteriores, como o “Misterianismo” e o “Ilusionismo”.

O “Misterianismo”, que é defendido por Peter Van Inwagen, é o ponto de vista de que nós não podemos parar de acreditar na liberdade, apesar de também sermos incapazes de compreender como esta liberdade é possível. Lembrando muito a descrição que nos faz Hume ao dizer que, mesmo desconsiderando filosoficamente a existência da causalidade, e por isso o nexos causal necessário ligando um soco ao ferimento no rosto, ele ainda assim se abaixaria, caso alguém tentasse golpeá-lo com o punho cerrado, Inwagen indica que: “even those folks who deny free will in their philosophical musings, must actually believe in free will when it comes to going about their daily business”.⁶¹⁷

Outro “ismo”, próximo ao “misterianismo”, é o “ilusionismo”. Apesar de aparentados, sob certo aspecto, uma “ilusão” difere de um “mistério”. Se este envolve o desconhecimento cabal da realidade, aquela implica algo aparecer de um modo, mas ser realmente de outro – ou seja, diz respeito a uma dicotomia entre aparência e realidade. Saul Smilansky é o criador desta solução de compromisso entre o determinismo e a liberdade. Para este filósofo, é fundamental para o funcionamento de uma sociedade que se mantenha a crença na liberdade. Ainda que esta liberdade corresponda apenas a um “controle local” (“local control”), já que, sob uma perspectiva mais ampla (“the ultimate perspective”), há que se reconhecer que as nossas próprias razões e desejos têm uma fonte mais primitiva, talvez até anterior ao nosso nascimento.

⁶¹⁶ Outra descrição do “semicompatibilismo” envolve não a relação “livre-arbítrio” e “determinismo”, mas a de “responsabilidade moral” e “determinismo” – “Semicompatibilism is the idea that moral responsibility is compatible with determinism. The ‘semi’ seems to imply that free will is incompatible with determinism, otherwise, why distinguish it from compatibilism? But John Martin Fischer, who originated the term, says it has nothing to do with freedom”. (Cf. THE INFORMATION PHILOSOPHER. Semicompatibilism. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/freedom/taxonomy.html>>. Acessado em: 19/11/2014) No entanto, menos nos interessam as discussões específicas sobre o conceito, e mais a noção fundamental que ele carrega.

⁶¹⁷ GRIFFITH, 2013, p. 93

Griffith propõe a seguinte pergunta, ao explicar o Ilusionismo, “So what are we to do?”, e responde:

Smilansky’s suggestion is that we do in fact have illusory beliefs about free will [...]. And as long as we ignore the “ultimate perspective”, we can maintain this illusory libertarian belief. [...] On the other hand, Smilansky implies that we should not completely forget about the ultimate perspective [...]. It is important, for example, that those who dole out punishments remember that ultimately, no one has any control over the actions that are performed.⁶¹⁸

Já o “Revisionismo”, de Manuel Vargas, posição desenvolvida relativamente há pouco tempo, propõe uma revisão no nosso conceito de “liberdade”. Segundo o autor, este conceito já foi construído sob uma perspectiva libertarianista, sendo difícil, portanto, considerá-lo sob a validade da doutrina determinista.

Cada um dos “ismos” apresentados se afasta de Spinoza de um modo. Basicamente, podemos dizer que o semicompatibilismo de Fischer detém as mesmas diferenças já indicadas no compatibilismo do mesmo Fischer, porém, em conjunto com Ravizza. Já o Misterianismo, justamente pela sua “qualidade” de reconhecer uma ignorância, mas abraçar uma crença, afasta-se completamente do espírito investigativo spinozano que pretende um mundo inteiramente inteligível. O Ilusionismo, consentindo em uma espécie de “autoengano”, arrepriaria Spinoza, que se esforça para fazer valer o esclarecimento da razão, e para lançar luzes sobre as trevas das crenças infundadas, que escravizam o homem no campo afetivo de medos, em vez de libertá-lo – conforme a proposta filosófico-existencial de Spinoza.

O “Revisionismo” parece propor algo que não vai contra Spinoza – reformular o conceito de “liberdade”, em termos não libertarianistas. Conforme vimos, o filósofo holandês, mesmo afirmando que Deus é livre, não o faz em bases libertarianistas. Contudo, essa exigência de “revisão” é levada a cabo por todos os compatibilismos – como o de Spinoza –, sem que cada um destes pretenda ser reconhecido como “o” revisionismo por excelência. Esta “revisão” é mais uma necessidade metodológica compatibilista do que uma exigência isolada, não fazendo sentido, talvez, a pretensão de tornar esse o foco da questão.

Outra posição que merece ser lembrada é a de Gallen Strawson, com seu Incompatibilismo rígido. Para explicar do que se trata, comecemos citando um pensador distante, no tempo e espaço, do filho de P. F. Strawson, que é Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), apenas para captar uma certa semelhança entre ambos. Escreveu o filósofo alemão, no

⁶¹⁸ Ibidem, p. 97

Livro I (“Dúvida”) de *Die Bestimmung des Menschen (A vocação do homem)*, de 1800: “To be free [...] means that I myself will make myself whatever I am to be”.⁶¹⁹ E seu desejo seria, então, que:

I myself, – that of which I am conscious as my own being and person, but which in this system appears only as the manifestation of a higher existence, – this “I” would be independent, – would be something, not by another or through another, but of myself, and, as much, would be the final root of all my determinations.⁶²⁰

Esta citação do texto de Fichte, em certa medida, fundamenta a visão de Gallen Strawson, isto porque a ideia deste é que, para ser moralmente responsável pelo que se faz, existe a necessidade de ser responsável pelo que se é. Sob o ponto de vista do caráter e dos estados mentais – que é ao que Strawson principalmente apela –, seria necessário um conjunto de estados mentais anteriores ao atual, que tivesse causado intencionalmente este, e assim *ad infinitum*. Desta feita, segundo o filósofo, não pode haver “autodeterminação” – nem existencial, nem concernente às ações –, sendo, portanto, incoerente falar-se em liberdade e responsabilidade moral.

De uma forma resumidíssima, é assim que Gallen Strawson apresenta o que chama de “Basic Argument” para o que afirma ser “The impossibility of Ultimate Moral Responsibility”:

- (1) Nothing can be *causa sui* – nothing can be the cause of itself.
- (2) In order to be truly morally responsible for one’s actions one would have to be *causa sui*, at least in certain crucial mental respects.
- (3) Therefore nothing can be truly morally responsible.⁶²¹

Segundo ele, baseando-se no “Basic Argument”, é indiferente se o determinismo é falso ou verdadeiro, para afirmar que não podemos efetivamente ser, em última instância, moralmente responsáveis por nossas ações.

Spinoza começaria discordando de que nada pode ser *causa sui*, já que a *Ética* tem início exatamente com a afirmação do que o filósofo holandês compreende por este conceito. Decerto alguém poderia opor a esta afirmação o fato de que Strawson está tratando essa causalidade de si no âmbito humano, afinal é aí que se torna possível falar de

⁶¹⁹ FICHTE, J.G. *The Vocation of Man*. Translation William Smith. London: Chapman, 1848, p. 44 (Disponível em: <<http://archive.org/stream/vocationmanty00fichgoog#page/n11/mode/2up>>. Acesso em: 14 de agosto de 2014)

⁶²⁰ Ibidem, p. 42

⁶²¹ STRAWSON, Gallen. The impossibility of Ultimate Moral Responsibility. In.: PEREBOOM (ed.), 2009, p. 289

“responsabilidade moral”, enquanto Spinoza utiliza este conceito para se referir à Substância infinita. Seria um questionamento válido, já que o holandês realmente estabelece uma relação muito íntima entre liberdade – que é tida como um dos pilares centrais da responsabilidade moral – e a causalidade própria, tanto existencial quanto dizendo respeito ao agir, principalmente na sétima definição desta mesma primeira parte. Acontece, porém, que a visão compatibilista de Spinoza vai retirando a rigidez dessa definição inicial, ao conceder que há graus de liberdade, acompanhando o de causalidade própria. Passadas algumas partes da *Ética*, vemos que o grau de liberdade do homem tem a ver com a causalidade adequada da fonte da ação – fonte esta que é o próprio indivíduo –, e que o nível de adequação desta causalidade é função da relação quantitativa de ideias adequadas e inadequadas/confusas/parciais que integram a mente daquele ente particular do qual falamos.

Gostaríamos de destacar ainda uma tese que não vimos registrada em local algum – muito provavelmente por ignorância deste que escreve no que concerne a todas as referências bibliográficas disponíveis –, apesar de diversas pesquisas, e que fazemos nossa, portanto, pelo menos temporariamente, de que a definição 7 continua válida em toda a sua extensão, mesmo mais adiante na *Ética*. Ou seja, o que estamos a afirmar é que o grau de liberdade que o homem alcança se reflete tanto no aspecto existencial quanto no de sua atividade. Certamente, o homem não passa a existir de modo absoluto simplesmente pela necessidade de sua natureza, o que só diz respeito à *causa sui*, contudo passa a existir “desta maneira específica” mais e mais de acordo com sua natureza, que lhe impele a não só prosseguir na existência, mas também a aperfeiçoar-se, ou seja, há uma causalidade adequada existencial também, e não só ativa – pelo menos, segundo a nossa concepção.

Isto posto, pensamos que Spinoza, contra Strawson, alegaria que a causalidade que implica liberdade – a qual, em última instância, permite que se fale em responsabilidade moral – não é algo do tipo “on-off”, isto é, não é como uma lâmpada que ou está acesa ou apagada – existindo somente nestas duas condições extremas –, ela é, antes, como uma lâmpada controlada por um “dimmer”, cujo grau de luminosidade depende das relações de resistividade impostas pelo girar do botão ou deslizar da alavanca do acessório por onde a energia elétrica transita.

Por último, o ser *causa sui*, para Strawson, não é o mesmo que para Spinoza, visto que, para o primeiro, a ação de causar-se resulta de uma vontade – qualquer que seja a característica que esta tenha – de constituir-se de acordo com uma natureza tal que, no futuro, possa ser-lhe cobrada a responsabilidade pela ação ou omissão compatível com aquela natureza. Já para Spinoza, esse causar a si mesmo a partir de um plano ou vontade prévia

ainda não corresponderia à *causa sui*, que é a causa incausada. O vir a existir e a agir de tal modo são frutos única e exclusivamente da necessidade da natureza deste ente, que é o Todo. Mesmo a *causa sui* existe e age “determinada por” algo, que é a sua natureza. Portanto, numa espécie de “charada teológica” que perguntava o que aconteceria se Deus quisesse se suicidar, teria que ser respondido que o Ser Supremo não teria a liberdade para fazê-lo, pois isto atentaria contra a sua natureza. Desta forma, paradoxalmente, a onipotência divina estaria limitada, mesmo sendo ele *causa sui* – comprovando que esta não é condição suficiente para haver liberdade, ao contrário do que pensa Gallen Strawson.

Diríamos, então, que a partir da discordância inicial quanto à possibilidade da *causa sui* agir com liberdade e, por este motivo, com responsabilidade sobre suas ações, Spinoza e Strawson estariam em posições completamente opostas, ainda que, em princípio, ambos admitissem que ter liberdade corresponde a ser causa de suas próprias ações. Diferem suas perspectivas, contudo, conforme já indicamos, na possibilidade de graus de liberdade, o que acaba por tornar a “liberdade spinozana” possível para o homem, fundamentando uma visão compatibilista, e inviabilizando a “liberdade strawsoniana”, por esvaziar o sentido de “liberdade” quando o vincula à necessidade de ser causa da própria existência – ou, mais especificamente, do próprio “caráter”, a partir do qual emanariam as ações.

3.5 O MAIS PROBLEMÁTICO DOS “ISMOS”

Um “ismo” que parece ter grande importância para o estudo de Spinoza – basta listar os artigos que tratam do tema – é o “Necessitarismo” ou “Necessitarianismo”. Pode ser até frustrante para alguns ver a abordagem desta proposta aparecer tão secundariamente, “escondida” depois dos “outros ‘ismos””, como se fosse ela menor. Esclareçamos esta questão.

Começemos, como é usual, buscando a definição de “necessitarismo” em dicionários filosóficos reconhecidamente importantes. No *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, de André Lalande, não encontramos o termo dicionarizado. O mesmo ocorre com o *The Oxford Dictionary of Philosophy*, de Simon Blackburn; com o *Dicionário de Filosofia*, de José Ferrater Mora e com o *A Dictionary of Philosophy* (da Routledge), de A. R. Lacey. Chegamos a duvidar que o termo exista. Consultamos, então, o *Dicionário Filosófico*, de André Comte-Sponville, e achamos a seguinte definição: “crença na necessidade de tudo”.⁶²² É muito pouco

⁶²² COMTE-SPONVILLE, André. Necessitarismo. In.: *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 413

para algo que mobilizou comentadores do quilate de Don Garrett, E. M. Curley, Alan Donagan, Yirmiyahu Yovel, Stuart Hampshire, Jonathan Bennett e R. J. Delahunty a entrarem em uma “discussão” acalorada – a despeito das diferentes épocas em que foram produzidos seus trabalhos – sobre o “necessitarismo de Spinoza”. Insistimos em nossa pesquisa, recorrendo ao *Dicionário de Filosofia*, de Nicola Abbagnano. Encontramos o termo “necessitarismo”, na versão brasileira deste clássico italiano. Obtemos a informação de que se trata de um conceito “útil para indicar o conjunto das doutrinas que [...] atribuem posição eminente ao conceito de necessário ou o utilizam sistematicamente”.⁶²³ Continuamos com pouco conteúdo disponível para compreender claramente o que vem a significar o conceito em questão. Mas Abbagnano prossegue, indicando que há “pelo menos três doutrinas fundamentais desse gênero”⁶²⁴ – e as coisas vão se tornando mais claras. Vejamos, em resumo, quais são as três formas de necessitarismo:

1ª A doutrina que admite o *destino*, a ordem finalista ou providencial do mundo como ordem que determina necessariamente todas as coisas e a cada coisa garante o melhor resultado. Esta doutrina pode ser chamada de providencialismo ou fatalismo[...].

2ª A doutrina segundo a qual a ordem do mundo consiste no nexos causal universal [...]. Trata-se do determinismo rigoroso ou clássico, que melhor seria chamar de causalismo[...]

3ª A doutrina segundo a qual a necessidade constitui o significado primário e fundamental do ser, utilizando-o como critério para avaliação e a análise de todas as coisas existentes. Esse significado de N[ecessitarismo] é certamente o mais importante e fundamental, ao qual o termo deveria referir-se de preferência.⁶²⁵

Além da mera explicação do que vem a ser cada um dos tipos de necessitarismo, Abbagnano cita alguns filósofos como pertencendo a cada item dentro desta tipificação. Assim, ele fala de Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz, Kant e Hegel ao longo de sua descrição, mas silencia em relação ao holandês. Vale à pena, então, tentar identificar se Spinoza está filiado a alguma dessas interpretações.

Podemos tranquilamente afastar a doutrina spinozana da primeira forma de necessitarismo, visto que o filósofo não reconhece, de modo algum, uma providência reguladora da realidade, produzindo efeitos que visem sempre ao melhor para cada ser.

⁶²³ ABBAGNANO, 2007, p. 823 (Verbete: *Necessitarismo*)

⁶²⁴ *Ibidem*

⁶²⁵ *Ibidem*

Segundo ele, inclusive, é a imaginação que compreende Deus/Substância/Natureza desta maneira.

As duas outras formas causam algumas dúvidas quanto à possibilidade de enquadramento de Spinoza nelas. Isto porque, em relação à segunda forma, parece que nosso filósofo não rejeitaria a ideia de um “nexo causal universal”, que perpassa toda a Natureza, e, no que diz respeito à terceira, parece haver uma concordância do holandês com o que explica Abbagnano, quando ilustra a doutrina falando de Aristóteles e Tomás de Aquino, indicando que estes “não admitem a necessidade causal absoluta”.⁶²⁶

Diante do reduzido número de características apresentadas em nossa fonte bibliográfica, talvez fiquemos em dificuldades para decidir em favor de uma, entre as duas últimas doutrinas necessitaristas. Um auxílio seria identificar um traço oposto, dentre os apresentados, e valer-se dele como critério.

Uma oposição registrada claramente é o “determinismo rigoroso”, da segunda forma, contra a não admissão da “necessidade causal absoluta”, da terceira. Sabemos que Spinoza, quando discute sua Ontologia, na Parte I, da *Ética*, fica mais próximo de um determinismo rígido – o que, talvez, justificasse comprometê-lo com essa segunda forma, caso a *Ética* se limitasse a seu “Tratado de Metafísica”. Contudo, também conhecemos o restante da obra spinozana e, a partir disto, estamos familiarizados com todo o esforço do autor em promover uma alteração do caráter do indivíduo, através do rompimento com mecanismos de sujeição que poderiam ser tidos como “naturais”, e, por isso mesmo, como “necessários”, o que resultaria, em última instância, em uma aparente quebra na cadeia de eventos necessária e definitivamente estabelecida já desde o ponto inicial, conforme estipula o determinismo estrito/rígido/rigoroso (*hard determinism*). Ficamos, então, diante de certo impasse, que, aliás, é aquele de qualquer pesquisador de Spinoza. No entanto, quando analisamos o possível pertencimento de Spinoza ao incompatibilismo determinista, passamos pelo mesmo dilema, e saímos dele justamente apelando ao compatibilismo – ou seja, à defesa de um determinismo moderado por parte do filósofo.

Já pudemos perceber, ainda que com alguma carência de precisão, do que se trata quando falamos em “necessitarismo” ou “necessitarianismo” de um modo geral. Passemos agora, então, ao que dizem os comentadores spinozanos quando se referem especificamente ao “necessitarismo” do filósofo.

⁶²⁶ Ibidem

Edwin Curley e Gregory Walski, no artigo, *Spinoza's Necessitarianism Reconsidered*, começam afirmando que “Everyone will agree that Spinoza is, in some sense, a necessitarian”.⁶²⁷ O “in some sense” pode gerar alguns problemas para quem espera uma posição firme e única. E é justamente a esta dificuldade de unicidade interpretativa que seremos apresentados logo em seguida. Os autores põem-nos diante de nada menos do que quatro leituras possíveis para o necessitarismo spinozano – a do próprio Curley, acompanhado por Alan Donagan; a de Don Garrett; a de Jonathan Bennett e a de R. J. Delahunty. Percebemos, então, que se trata de um tema disputado em Spinoza. E pior, para nós, os contendores são todos comentadores de extrema competência no manejo das armas argumentativas e dispõem de um arsenal poderoso de leituras e reflexões sobre as ideias spinozanas. Os terrenos interpretativos defendidos por estes “generais” são, respectivamente: (1) um necessitarismo moderado; (2) um necessitarismo estrito; (3) uma inconsistência de Spinoza, por se comprometer com os dois necessitarismos anteriores e (4) uma impossibilidade de decidir qual a posição spinozana.

A partir da mera exposição dos gigantes envolvidos nesse combate, vemos que a questão não é simples. Fôssemos escarafunchar esse campo minado, talvez acabássemos sitiados dentro de uma malha infinita de argumentos e contra-argumentos. Achamos, porém, que não devemos simplesmente pôr de lado a questão. Então, limitando-nos a uma breve exposição do que está em jogo nessa contenda, tentamos apresentar nossa própria interpretação.

Consideramos que umas das definições mais concisas de “necessitarismo”, mas que ainda capta a essência do que está sendo discutido, é a apresentada por Charles Jarrett, no artigo *Spinoza on Necessity*, onde está dito que: “[Necessitarianism] is the doctrine that everything that is the case is necessarily the case or, in Leibnizian terms, that the actual world is the only possible world”.⁶²⁸ Relacionando as posições já descritas dos comentadores spinozanos sobre o seu necessitarismo, diríamos que a existência de um único mundo possível – exatamente este em que vivemos – corresponderia ao “necessitarismo estrito”, enquanto a hipótese da existência de vários mundos possíveis, conforme postula Leibniz –, respeitando uma lei causal universal, corresponde ao “necessitarismo moderado”. As duas teses, portanto, concordam com o Princípio de Causalidade – ou, talvez definindo um pouco melhor, o Princípio da Razão Suficiente, embora esta seja mais epistemológica, enquanto a

⁶²⁷ CURLEY, E; WALSKI, G. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. In.: GENNARO, R.J.; HUENEMANN, C. (ed) *New Essays on The Rationalists*. New York: Oxford, 1999, p. 241

⁶²⁸ JARRETT, Charles. Spinoza on Necessity. In.: KOISTINEN, Olli (ed). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York: Cambridge, 2011, p. 118

anterior, mais metafísica – funcionando na realidade, mas diferem em vislumbrar, ou não, a possibilidade de esta realidade se multiplicar em diversos mundos. Notamos, então, que a tese necessitarista é mais forte – no sentido de ter uma abrangência maior – que a determinista. E, como sabemos, em Filosofia, as teses mais fortes são mais suscetíveis a ataque do que as teses fracas, que já restringem seu campo de formulação, impedindo a existência de muitos flancos abertos aos ataques argumentativos adversários. Talvez por isto é que se torne mais difícil estabelecer de forma rígida a posição spinozana, se se pretende exclusivamente garantir a correção desta, de forma obstinada. Mas não é este o nosso caso. Nossa preocupação primordial não é menear a cabeça positivamente para as teses spinozanas, mas sim investigá-las tentando identificar sua firmeza conceitual – ainda que, vez por outra, nós mesmos já tenhamos apontado pequenas aparentes imprecisões no discurso de nosso filósofo.

Comecemos, então, nossa própria investigação.

Steven Nadler diz que:

The cosmos that Spinoza describes is clearly a strictly deterministic one. Everything, without exception, is causally determined to be such as it is; and, given its causes, no thing could have been otherwise than as it is. [...] [T]here is no contingency in the universe: not for the universe itself, and not for anything within it. [...] So Spinoza is a strong determinist. But is he also a necessitarian? Does he believe that not only is everything [...] causally determined to exist as it is and to bring about the effects it does, but also that the causal order of nature could not possibly have been otherwise than it is?⁶²⁹

Adicionemos ao que nos diz Nadler – o que, em certa medida, vai nos ajudar até mesmo a responder suas questões – o que explica Charles Jarrett:

Necessitarianism entails the doctrine that whatever happens, necessarily happens, which we may call “universal event necessitarianism” or “event necessitarianism” for short. This should be distinguished from the doctrine of “universal causation”, according to which every event has a sufficient (proximate) cause, even if there is a necessary connection between a sufficient cause and its effect.

The claim that if something has a sufficient proximate cause, then it must happen, and hence that the doctrine of universal causation entails event necessitarianism in the above sense, seems to rest on a simple mistake. For it is one thing to say that

1. if the cause is given, then the effect must occur.

and it is another to say that

2. it must be that if the cause is given, then the effect will occur.⁶³⁰

⁶²⁹ NADLER, 2009, p. 104-106

⁶³⁰ JARRETT. In.: KOISTINEN, 2011, p. 119-120

Jarrett dá um tratamento lógico à questão, indicando que 1 e 2 correspondem a: $(p \rightarrow Lq)$ e $L(p \rightarrow q)$, respectivamente – onde “L” expressa “É necessário que”; “p”, “evento *c* ocorre” e “q”, “evento *e* ocorre”. É importante notar que a necessidade absoluta de *e* não está posta em nenhum dos dois casos. Apenas se a necessidade de *c* fosse confirmada é que a de *e* também seria. Ou seja, algo como $(Lp \rightarrow Lq)$, segundo Jarrett. Ainda ele explica “But to show that *c* necessarily occurred, you must apparently show [...] that its cause necessarily occurred and so on, through a finite or infinite regress”.⁶³¹ Esse passo além é dado pelo necessitarismo estrito. E a confirmação de ser Spinoza um representante desta doutrina, segundo Garrett, vem principalmente da Proposição 33, da Parte I da *Ética* – “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”.⁶³² Não se pode negar que a evidência é forte em favor da tese de Garrett. Aparentemente, se, num regresso, conseguíssemos alcançar um ponto tal que tem sua necessidade garantida por si mesmo, e não por uma causa próxima, e esta fosse causa de tudo o mais, toda a cadeia de eventos teria uma conformação única, ou seja, haveria um único mundo possível, e o necessitarismo estrito seria uma hipótese válida.

A conclusão obtida acabaria por implodir todo o compatibilismo spinozano. É verdade que não invalidaria a hipótese da passagem do indivíduo da servidão à liberdade, pois esta poderia já estar “predestinada” desde o primeiro evento. Porém, impediria que esta transformação fosse fruto de algum esforço do indivíduo – ainda que este esforço pertencesse à sua própria natureza.

Se Garrett tem uma boa base textual para afirmar o necessitarismo estrito de Spinoza, pensamos que algumas outras passagens podem apontar algo, no mínimo, inquietante, trazendo certa insegurança para a certeza da posição garrettiana.

Como já destacamos, quando apresentamos o texto da *Ética*, Spinoza não nos conduz por um caminho linear quando parte da Substância para explicar os modos finitos. Da Substância vamos aos Atributos, aos Modos Infinitos Imediatos e aos Mediatos – lá pelas proposições 18 a 23, da Parte I –, e, quando esperamos o elo exato que permitiria alcançar os modos finitos, há uma descontinuidade. Neste “hiato”, que corresponde à Proposição 24, somos informados de que, ao contrário dos Modos Infinitos – que têm existência necessária –, há coisas criadas por Deus cuja essência não implica sua existência. Desta forma, além da essência, Deus tem que determinar a existência das mesmas. Contudo, entendemos que esta

⁶³¹ Ibidem, p. 120

⁶³² SPINOZA, 2010, p. 57

atividade não é direta, ou seja, que ela “passa”, em alguma medida, pelos Atributos, visto que a Proposição 25, em seu corolário, registra que “as coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus [isto é, da Substância]”.⁶³³ Mas não se trata somente de uma relação exclusiva e isolada do indivíduo com o Atributo, conforme podemos identificar pela Proposição 28 – “Nenhuma coisa singular [...] pode existir nem ser determinada a operar, a não ser [...] por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito”.⁶³⁴

Pensamos que esta última proposição – uma vez demonstrada por Spinoza – efetivamente funciona como um contra-argumento ao necessitarismo estrito proposto por Garrett. Isto porque há uma concorrência de duas causalidades, a divina e a dos entes finitos, para a produção de um efeito único, no mínimo, dificultando aquela linearidade simplificadora que partiria de causa ímpar para produzir cada efeito individualmente. O que vemos, agora, é uma “teia causal”. Não queremos dizer que este contra-argumento é suficiente para botar abaixo a tese de Garrett, mas que ele demonstra, pelo menos, que a questão é mais complexa do que percebe o defensor de um necessitarismo estrito. Aliás, vale dizer que os antigos já tinham pensado na hipótese de uma causalidade mais profunda do que simplesmente aquele nexos causal que liga necessariamente causa e efeito. Aristóteles chamou de “*tyché*” – traduzido por “acaso”, em Português, e por “chance”, em Inglês – justamente o efeito da concorrência de duas séries causais distintas, em sua *Física*, Livro II, Capítulos 4 e 5.⁶³⁵ É importante compreender que deste “entrecruzamento” das duas séries causais resulta algo que é, sim, determinado, ainda que não necessariamente quando observadas individualmente cada uma daquelas séries. Dizemos que é “determinado” porque existe um nexos causal ligando “as causas” ao efeito. Mas somente um olhar que conseguisse captar essa múltipla causalidade simultânea – o que, particularmente, gostamos de chamar de “concausas” – poderia perceber a determinação do efeito. Os estoicos se referiam a esta figura como “o sábio”. Spinoza tem o seu “sábio” também, mas este parece estar mais próximo do homem concreto. O sábio spinozano é aquele que consegue usufruir do sumo bem – se lembrarmos do *Tratado da Reforma do Entendimento* –, o que corresponde a “compreender a

⁶³³ Ibidem, p. 49

⁶³⁴ Ibidem, p. 51

⁶³⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009, p. 50-54 e ARISTOTLE. *The Physics- Books I-IV*. Cambridge: Harvard, 1957, p. 138-155 (Vol. 228 - Loeb Classical Library)

unidade e a totalidade das coisas”⁶³⁶, como indica Lívio Teixeira no seu comentário àquele tratado. Esta compreensão advém do fato de haver uma percepção dessa teia causal que liga “a Natureza inteira”⁶³⁷, nas palavras de Spinoza, o que, em seu modo perfeito, equivaleria a um olhar *sub specie aeternitatis* e, em última instância, ao modo como a Substância se conhece.

Reconhecemos que as defesas protagonizadas por Curley e Garrett de suas próprias teses são muito eficazes. Vamos, porém, conduzir nossa análise por outro caminho, o de Delahunty – o que tentaremos fazer de modo breve, visto que o recorte de nosso trabalho não envolve uma discussão específica do tema em tela.

Delahunty começa analisando a troca de missivas entre Hugo Boxel e Spinoza – as cartas 54, 55 e 56 –, onde aparece a questão da necessidade. Saltando o que se registra nas cartas, para ganharmos tempo, passemos a uma espécie de resumo feito por Delahunty, que, segundo ele, tenta clarificar as afirmações de Spinoza. Ele propõe cinco “equivalências”, das quais registraremos três:⁶³⁸

E 1) Of Necessity = Through a Cause = either through Self-determination or through Other-determination; [...]

E 3) Freely = Necessarily or through a Cause, but not through Other-determination = Through Self-determination;

E 4) Under compulsion = Necessarily or through a Cause, but not through Self-determination = Through Other-determination [= Not freely]⁶³⁹

A partir destas equivalências, Delahunty se dispõe a discutir o “necessitarianism” de Spinoza. Indica, então, que E 1 incorpora, no mínimo, duas ideias “that what is necessitated is caused, and that what is caused is necessitated”.⁶⁴⁰ O autor entende que a passagem do Determinismo para o Necessitarismo está posta na segunda ideia, mas achamos relevante destacar uma tese que ele apresenta quando analisa a primeira ideia do par acima. Delahunty faz menção ao *Cogitata Metaphysica*, Parte I, Capítulo 3, de Spinoza. É fato que este texto spinozano tem que ser manuseado com extrema cautela, visto que não representa o

⁶³⁶ ESPINOSA, 2004, p. 11, Nota 4

⁶³⁷ Ibidem, p. 11

⁶³⁸ Fazemos a importante observação de que a condução da discussão da questão do “acaso”, por Delahunty, nos parece equivocada. A conclusão alcançada a partir de um exemplo retirado da *Metafísica*, VI, 3 – similar a outro utilizado na *Física*, II, 4 – sobre o “acaso”, a nosso ver, contraria o pensamento original de Aristóteles.

⁶³⁹ DELAHUNTY, R.J. *Spinoza*. New York: Routledge, 2009, p. 158

⁶⁴⁰ Ibidem, p. 160

pensamento acabado do filósofo, dele constando ideias que embaraçariam o holandês mais tarde.⁶⁴¹ De qualquer modo, pensamos que a tese que vamos apresentar encontra respaldo na *Ética*, como pode ser visto no texto que expusemos há pouco, referente às Proposições 18 a 25, sobre a questão do “hiato” entre os Modos Infinitos e os modos finitos.

O Capítulo 3, da Parte I dos *Pensamentos Metafísicos*, tem por título “Daquilo que é necessário, impossível, possível e contingente”. O terceiro “parágrafo”⁶⁴² é nomeado “De quantos modos uma coisa é dita necessária e impossível”, e registra que “Uma coisa é dita necessária e impossível de dois modos: ou com relação à sua essência, ou com relação à sua causa”.⁶⁴³ Delahunty, em sua análise, chama a necessidade pela essência de “unconditional necessity” e a necessidade pela causa de “conditional necessity”. Explica, então, que “It would seem that what is necessary unconditionally includes such things as the existence of God, or truths which neither require nor admit of being explained by reference to anything further; while conditional necessity will belong to truths which assert such things as the existence of finite modes”.⁶⁴⁴

Vê-se que Spinoza não abre mão do que ele chama de “necessidade”, mas que não considera este um termo portador de significado único. A “necessidade” tem que ser qualificada, não por isso deixando de indicar aquilo a que primordialmente se refere, ou seja, a uma causalidade estrita. A “necessidade condicional”, que é aquela referente aos modos finitos, requer o “acionamento” de condições específicas, que são as “concausas”, como chamamos, diferente daquela causalidade linear composta por uma relação unívoca entre uma causa e um efeito.

Delahunty continua a sua análise dos dois tipos spinozanos de necessidade, dizendo que Curley – o defensor de um “moderate necessitarianism” para Spinoza, lembremos – comete um erro ao embaralhar a distinção lógica e não-lógica de necessidade com a distinção de necessidade incondicional e necessidade condicional, e somente por isso “it is easier for Curley to maintain his view that Spinoza thinks that states of affairs [...] are contingent in the logical sense”.⁶⁴⁵ Segundo Delahunty, caso mantivéssemos as duas distinções acima

⁶⁴¹ É o caso, por exemplo, do terceiro item da Parte I, Capítulo 2, em que Spinoza diz “Deus é causa de todas as coisas e opera apenas pela liberdade absoluta de sua vontade”. (ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos*. In.: *Espinosa*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p. 35 – Col. Pensadores)

⁶⁴² A divisão em parágrafos não é numerada nas versões a que tivemos acesso, mas há uma demarcação visual com a utilização de subtítulos

⁶⁴³ ESPINOSA, 2004, p. 39-40

⁶⁴⁴ DELAHUNTY, 2009, p. 160

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 163

separadas, seria mais tentador atribuir a Spinoza uma “strong form of necessitarianism”.⁶⁴⁶ A defesa deste ponto de vista é colocada a encargo de Samuel Clarke, quase contemporâneo de Spinoza, que escreveu, em *A Demonstration of the Being and Attributes of God* (1705): “[Spinoza] must affirm that it is [...] a Contradition, for any thing to be [...] in any respect otherwise than it Now is”.⁶⁴⁷ A procuração para defender o “strict necessitarianism” de Spinoza teria sido passada, atualmente, para Garrett. Portanto, quando Delahunty põe a pergunta “Which interpretation of Spinoza is better – Curley’s or Clarke’s?”⁶⁴⁸, poderia tê-lo feito opondo as interpretações de Curley e Garrett. Claro que isso, porém, é o menos importante. Nosso interesse foi apenas sinalizar que, apesar de apelar a um texto de 1705, a discussão de Delahunty continua plenamente atual.

A conclusão de Delahunty – que já havíamos indicado quando falamos das quatro interpretações do necessitarismo spinozano – é de que há justificativas suficientes para adotar as duas opiniões, visto que a formulação do nosso filósofo pode ser considerada ambígua. Assim, Delahunty fecha o texto: “Spinoza seemed to oscillate between two quite distinct variants of the doctrine [/necessitarianism]”.⁶⁴⁹

Pensamos de forma um tanto distinta, embora tenhamos acompanhado a trilha aberta por Delahunty. Contudo, ao chegar ao fim do caminho, ainda acompanhados por Delahunty, enxergamos algo diverso do que captou seu olhar. Para nós, a indicação de que Spinoza admite dois tipos de “necessidade” não faz concluir que ele oscile entre duas formas de necessitarismo, um estrito e outro moderado, mas tão somente que seu modelo é mais complexo e refinado do que aqueles que se apresentam como alternativas possíveis elaboradas pelos seus comentadores.

No excelente artigo *Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa*, Marcos André Gleizer faz uma análise extremamente atualizada da questão. Seu escrito leva em consideração as contribuições de Curley e Garrett – e, principalmente, o embate entre ambos, ou, mais especificamente, entre as posições defendidas por eles sobre qual o tipo de necessitarismo de Spinoza, nos termos de Gleizer, um “necessitarismo moderado” ou um “necessitarismo radical”, respectivamente. Apesar de indicar que, no seu entender, “Dentre esses comentadores [recentes], o que mais profundamente conhece os textos e o pensamento

⁶⁴⁶ Ibidem, p. 164

⁶⁴⁷ CLARKE, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God*, 1705, p. 55-56 apud DELAHUNTY, 2009, p. 164

⁶⁴⁸ DELAHUNTY, 2009, p. 164

⁶⁴⁹ Ibidem, p. 165

de Espinosa é [...] Edwin Curley”, Gleizer acaba por discordar da visão deste sobre um “necessitarismo moderado” em Spinoza.

Não seguiremos de perto a exposição de Gleizer, por mais interessante que ela seja, a fim de não repisar o terreno que já percorremos. Contudo, destacamos alguns itens que nos parecem importantes, principalmente por dialogarem com o que já foi apresentado por nós.

Gleizer diz que “A interpretação [do necessitarismo] radical é a interpretação *standard* da posição de Espinosa”⁶⁵⁰ e expõe as passagens sobre as quais ela se baseia: *Ética*, Parte I, proposições 16; 17, escólio; 29; 33 e Apêndice.⁶⁵¹ É sobre este conjunto que trabalha Garrett. Já o necessitarismo moderado atribuído a Spinoza, advogado por Curley, tem base textual, sobretudo, na *Ética*, Parte I, proposições 8, escólio 2; 28; 33, escólio 1; Parte II, axioma 1 e Proposição 8; e Parte V, Proposição 29, escólio⁶⁵² – valendo à pena observar a melhor distribuição desta última posição ao longo da *opus majus* do filósofo holandês.

Segundo a análise de Gleizer, “Curley procura barrar a interpretação necessitarista radical [...] distinguindo entre duas maneiras de seguir-se da natureza de Deus e apontando para a duplicidade de sentido envolvida na noção espinosista de necessidade”⁶⁵³, exatamente como já expusemos enquanto acompanhávamos Delahunty em sua caminhada. Gleizer indica, como também já o fizemos, o “hiato” que existe entre os Modos Infinitos e os modos finitos, quanto à geração destes últimos, e conclui: “Assim, os modos infinitos se seguem *incondicionalmente* [...] da natureza absoluta de Deus, enquanto os modos finitos se seguem apenas *condicionalmente* da natureza divina”.⁶⁵⁴ A despeito de utilizar, inclusive, uma terminologia de que nos valem também, “condicional” e “incondicional” – no nosso caso, proveniente de Delahunty –, Gleizer não adere à ideia dos dois tipos de “necessidade” – obviamente, argumentando em favor de sua rejeição. Mesmo atentos à argumentação de Gleizer, que também apela a uma confusão, por parte de Curley, nas distinções lógicas e não-lógicas, já indicada por Delahunty, consideramos que há base textual, conforme apresentamos, em *Pensamentos Metafísicos*, Parte I, Capítulo 3, para a consideração dos dois tipos de “necessidade” – a “condicional” e a “incondicional”. Não obstante, Gleizer indica que:

⁶⁵⁰ GLEIZER, Marcos André. Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa. In.: *Analytica* – vol. 7, n. 2. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003, p. 61

⁶⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 61-62

⁶⁵² Cf. *Ibidem*

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 63

⁶⁵⁴ *Ibidem*

É preciso reconhecer que a reformulação [nos argumentos originais de Don Garrett] proposta por Curley aponta efetivamente para dois problemas centrais de interpretação da metafísica de Espinosa, a saber: (i) o problema do sentido exato da distinção entre “necessário em virtude da essência” e “necessário em virtude da causa”; e (ii) o problema da dedução do finito a partir do infinito.⁶⁵⁵

E reconhece mais: “Com efeito, é a impossibilidade de deduzir cada modo finito [...] diretamente da natureza infinita do atributo que fornece a Curley seu argumento mais forte para defender a tese lógica dos modos finitos”.⁶⁵⁶ Gleizer tenta resolver os dois problemas citados acima – (i) e (ii) – de uma forma tal que, segundo pensa, acaba por refutar Curley. Sem pretender argumentar exaustivamente contra Gleizer – que se vale até de alguns pontos frágeis que o próprio Curley reconhece em seu *Spinoza’s Necessitarianism Reconsidered* –, indicamos que não concordamos com a rejeição à existência dos dois tipos de necessidade, pela condução que demos à questão, acompanhando Delahunty, e que a passagem dos modos infinitos aos finitos continua problemática, mesmo com o apelo de Gleizer ao conceito spinozano de potência, que, segundo o comentador, “fornece exatamente a razão que explica por que a substância deve necessariamente produzir a totalidade dos modos finitos concebíveis, suprimindo a contingência lógica da série”.⁶⁵⁷

Nosso entendimento, ao contrário do de Gleizer – e também do de Delahunty – é que a interpretação mais próxima daquela postulada efetivamente por Spinoza é justamente a defendida por Edwin Curley, referente a um necessitarismo moderado. Dizemos, contudo, “mais próxima”, porque relutamos em admitir integralmente a definição seguinte:

O necessitarismo moderado [...] é formulado como a tese segundo a qual todas as coisas e eventos particulares são determinados pela conjunção das leis absolutamente necessárias da Natureza e da série logicamente contingente das condições antecedentes.⁶⁵⁸

É certo que ao dizer “logicamente contingente”, para se referir à série de condições antecedentes – condições, estas, que, ligadas às leis absolutamente necessárias da Natureza, produzem os eventos próximos – não se está a afirmar uma contingência ligada à vontade ou ao fortuito. Ainda assim, seria de alguma valia indicar que a “série” pode aparecer como contingente – no sentido de “poder ser ou não ser” daquela forma –, mas que cada um dos

⁶⁵⁵ Ibidem, p. 64-65

⁶⁵⁶ Ibidem, p. 65

⁶⁵⁷ Ibidem, p. 81

⁶⁵⁸ Ibidem, p. 61

estados de coisas tido como condição antecedente é, segundo a nossa concepção, determinado necessariamente. Tentemos nos valer de uma imagem, para facilitar o nosso entendimento.

Em um tempo t_0 , temos dois indivíduos, i_1 e i_2 , com suas características próprias, seguindo seus respectivos cursos de eventos, e_1 e e_2 . Os diversos pontos das linhas de eventos correspondem ao efeito necessário da conjunção dos caracteres individuais com as leis naturais. Num tempo t_1 , há uma interseção das linhas de eventos, o que acarreta um encontro dos indivíduos. Em função dos afetos gerados neste encontro – a partir da mútua afecção entre os indivíduos –, a potência individual de i_2 , por exemplo, se modifica. Sendo a potência existencial individual a própria essência do ente particular, podemos conceder que há uma alteração desta essência, colocando em jogo, agora, um outro conjunto de propriedades ou de estados, que poderíamos chamar de indivíduo i'_2 , embora este ainda carregue relações internas muitíssimo próximas àquelas de i_2 . Perceba-se que o movimento de i_2 para i'_2 foi, ele mesmo, determinado causalmente pelo estado de coisas inicial de i_2 – num tempo infinitesimalmente anterior a t_1 – aliado às leis naturais reinantes necessariamente. O indivíduo “reformado”, i'_2 , não sendo exatamente o mesmo que i_2 , quando submetido às mesmas leis, seguirá o curso de eventos e_3 . Não à toa, alguém que observe o ente particular i'_2 , sem perceber que seu caráter não é o mesmo de i_2 – em função de uma alteração promovida pelo afeto gerado no encontro com outros indivíduos –, acusará o suposto i_2 de ter alterado o curso necessário de eventos previsto inicialmente, imaginando, desta forma, ver confirmada a existência da categoria metafísica do “contingente” ou mesmo do “possível”. Mas isto só ocorrerá, como nos explica Spinoza, por causa da ignorância quanto à identificação da determinação necessária, seja por conta da essência, seja por conta da ordem das causas.

Somente neste caso falar-se-á de uma “série logicamente contingente de condições antecedentes”, que poderia justificar o “necessitarismo moderado”.

Gleizer explica que existe uma diferença entre as teses do determinismo causal, do necessitarismo moderado e do necessitarismo radical que envolve “uma exigência crescente da necessidade lógica ou metafísica dos elementos envolvidos na determinação de todas as coisas e eventos particulares”.⁶⁵⁹ A partir do que expusemos, baseando-nos na ilustração dos indivíduos e de seus cursos de eventos necessários, pensamos haver margem para discordar do professor Marcos André Gleizer. Isto porque, não foi necessário diminuir nossa “exigência da necessidade lógica ou metafísica dos elementos envolvidos” para conseguir ver a situação proposta como a representação de um “determinismo causal”, mas que, como o “necessitarismo estrito/radical”, desemboca na existência de um único mundo possível, este nosso atual.

Quem sabe seria esta uma quinta via para interpretar o necessitarismo spinozano, sem cair na téttrade “necessitarismo estrito” – “necessitarismo moderado” – “incoerência” – “impossibilidade de decisão”, proposta pelos comentadores que analisamos inicialmente?

Sabendo que este não é o espaço para responder a esta questão, deixamo-la posta para quem quiser se aventurar nesta possível “quinta via”.

⁶⁵⁹ Ibidem

CONCLUSÃO

Em nossa Introdução, indicamos que o leitor de Spinoza vive uma profunda experiência de atualidade ao lidar com os textos do filósofo. Esta talvez seja uma afirmativa difícil de justificar de modo meramente racional. Um primeiro movimento de rejeição do seu pensamento pode vir do fato de as ideias de grandiosos sistemas serem parte do passado da História da Filosofia, e que, no máximo, poder-se-ia salvar Spinoza fazendo-se, nas suas doutrinas, um recorte “adequado” às nossas necessidades. Wolfgang Bartuschat, por exemplo, indica que:

Espinosa é um pensador do passado. [...] Naturalmente, [...] poder-se-á encontrar em sua filosofia, junto a tanta coisa morta, também algo vivo. É muito fácil, porém, julgar como vivo e atualizável aquilo que, como fragmento, é destacado do contexto sistemático no qual Espinosa expôs sua filosofia – a qual deve ser compreendida justamente como uma crítica a esse procedimento de se considerar algo isoladamente.⁶⁶⁰

Reconhecemos que lançar luz apenas sobre um tema específico na doutrina spinozana é temerário. Há sempre o risco de, ignorando-se o pano de fundo completo, ficar-se com uma impressão falsa do que é o pensamento exato de Spinoza. É certo que uma análise mais ampla não garante acesso fácil a esse “labirinto” spinozano.⁶⁶¹ Nem os mais gabaritados leitores escapam de algumas armadilhas. Mas estas não são colocadas lá pelo filósofo; elas são como siladas “naturais”, que aparecem pela própria profundidade dos temas desafiadores que Spinoza se propõe a analisar. Contudo, pelo fato de serem naturais, não são menos perigosas, essas armadilhas.

⁶⁶⁰ BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa*. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 7

⁶⁶¹ Curiosamente, há uma peça de teatro, escrita pela professora de Filosofia, em Lisboa, Gisela da Conceição, que se chama “Espinosa, um claro labirinto”, que parece evocar a ideia de que, apesar de complexo, como um labirinto, o pensamento de Spinoza se faz claro. A peça está disponível em livro, com o mesmo título: CONCEIÇÃO, Gisela da. *Espinosa – Um claro labirinto*. Porto: Campo das Letras, 2001

Se é verdade que Spinoza é um “filósofo de sistema”, mesmo para recortar seu pensamento, temos que acompanhar sua criação totalizante, só depois sendo-nos admitido nos fixar em detalhes específicos da mesma.

Michael LeBuffe indica, sobre seu *From Bondage to Freedom*, que:

This book concerns Spinoza’s account of the individual human condition: the bondage to passion and the attainment of freedom. Although this account is best understood as a moral theory, it is not easily separable from Spinoza’s metaphysics, his psychology, his critique of religion, or his political theory. Indeed, Spinoza’s moral theory is so much involved with his other ideas that the benefit of a good understanding of it to an understanding of his other views would of itself justify a careful study”.⁶⁶²

Desta forma, mesmo para falar de “ética” e “liberdade”, em Spinoza, pensamos ser conveniente reconstruir uma visão geral do pensamento spinozano. Realizamos movimento semelhante ao de LeBuffe, que, no livro citado, diz:

Because of the importance of the order of Spinoza’s argument to understanding any of his particular claims, it may be useful [...] to have a sketch of the order in which Spinoza presents his moral theory that emphasizes those doctrinal connections in the *Ethics* which are the most important to it.⁶⁶³

E, logo após este trecho, apresenta o tal “sketch”. Assim, para discutirmos a ética e a liberdade, segundo a perspectiva de Spinoza, antes, na primeira parte de nossa Dissertação, atravessamos todo o texto da *Ética*.

Nossa pretensão não era esquadrihar cada milímetro quadrado do texto do filósofo, eliminando qualquer possível interrogação proposta. Tivéssemos tal competência – da qual, para nosso infortúnio, estamos privados –, ainda assim, seríamos obrigados a escrever vários volumes, contemplando as diversas possibilidades interpretativas dos mais prestigiosos comentadores. Nossa proposta – bem mais modesta, mas, mesmo assim, não tão simplória a nosso ver – sempre foi tratar de um aspecto mais pertinente à realidade humana. Uma realidade que só se efetiva num exercício de relações entre entes com essa característica comum, a “humanidade” – uma “noção universal” que nos ajuda, pelo menos enquanto nos movimentamos no patamar do discurso racional. Se, como diz Balthasar Thomass, “A realidade humana é, antes de mais, uma realidade afectiva. [...] [T]udo o que fazemos é feito

⁶⁶² LEBUFFE, 2012, p. 3

⁶⁶³ Ibidem, p. 8

com sentimentos: estes impelem-nos [...], seja qual for a empresa”⁶⁶⁴, temos que conhecer este mecanismo afetivo, a fim de compreender a realidade e o comportamento humanos.

Ao diagnosticar, junto com tantos outros, uma angústia contemporânea, que culminou na pergunta “Ser-nos-á ainda possível pensar numa ética?” – lançada bem no início deste nosso trabalho –, pensamos ser importante recolocar a filosofia moral de Spinoza no cenário das opções possíveis. Nossa opinião encontra ecos favoráveis em Matthew Kisner, quando este diz:

We should recognize [...] that philosophical questions are framed with respect to a background of historically particular concerns and assumptions [...]. However, this recognition does not threaten the possibility of construct a dialogue between current and historical philosophy. [...] The history of philosophy reveals ways of thinking that, while once taken for granted, often appear surprising and original today. Conversely, history challenges us to see our own historical circumstances through the eyes of another, leading us to rethink views that we have taken for granted. [...] Showing that his [de Spinoza] views are promising means considering common objections or how they might compare favorably with other approaches, given the concerns of philosophers today. However, I only intend to conclude from such consideration that Spinoza’s view is worthy of greater attention or that it cannot be as easily dismissed as one might think, not that it is true or right.⁶⁶⁵

Portanto, muito mais do que pretender afirmar categoricamente a verdade e a certeza do pensamento spinozano e de asseverar peremptoriamente que, neste, encontramos a solução de todas as questões postas pela Filosofia – num comportamento dogmático e mesmo antifilosófico –, nosso desejo é permitir que Spinoza seja ouvido nesse diálogo sobre o comportamento humano, num mundo carente de uma “ética”, conforme uma generalizada opinião.

Reconhecendo a importância que Spinoza dá à questão da realização humana, para a qual convergem todas as suas construções teóricas, não vemos nenhum motivo *a priori* para alijar o filósofo desta discussão. Pelo contrário, desde que se eliminem algumas diferenças terminológicas e sejam feitos alguns ajustes de perspectiva – de modo algum anacronizantes –, “o ponto de vista de Spinoza é merecedor da maior atenção”, como disse Kisner. Tanto assim que vários são os que enxergam uma contemporaneidade assustadora no pensamento do filósofo. Stuart Hampshire, por exemplo, afirma que “Spinoza is [...] nearer to modern psychology than to the commom-place psychology of his contemporaries”⁶⁶⁶ e que “There is

⁶⁶⁴ THOMASS, Balthasar. *Felicidade e Filosofia – Ser feliz com Espinosa*. Lisboa: Instituto Piaget, 2009, p. 15

⁶⁶⁵ KISNER, 2013, p. 10-11

⁶⁶⁶ HAMPSHIRE, 2009, p. 109

an evident parallel between Freud's conception of *libido* and Spinoza's *conatus*".⁶⁶⁷ Em que pese o artigo *Spinoza and Freud: An Old Myth Revisited*⁶⁶⁸, de C. De Deug, argumentando contra este "paralelo", pelo menos o impulso inicial do pensamento psicológico de ambos parece ter uma raiz comum. Isto, o próprio Deug reconhece, quando diz: "Admittedly, [...] there is one noteworthy similarity in their work, i.e., their psychic determinism".⁶⁶⁹

De toda forma, não é exatamente a comparação com figuras contemporâneas que atualiza o discurso spinozano, mas o seu próprio conteúdo. Se a *Metafísica* de Spinoza não se apresenta em separado para se fazer presente nas discussões hodiernas, não se deve perder de vista que um desejo fundamental da Física atual, por exemplo, é encontrar uma partícula geradora de toda a realidade – Monismo? Se a Epistemologia de Spinoza, isoladamente, não dá um passo à frente, voluntariando-se a resolver questões contemporâneas, ainda assim as ciências buscam se aproximar de algo que seja mais verossímil do que o que já está posto, numa espécie de reconhecimento de "graus de verdade", que vão sendo elevados a cada nova teoria proposta, algo parecido com graus de adequação de uma ideia. Mas talvez seja no campo da Filosofia Prática que Spinoza mais nos convida a participar de suas elucubrações. Lançando as bases de uma exegese bíblica rigorosa ou de uma visão monista da estrutura psicofísica do homem, Spinoza deixa marcas que até hoje fazem parte da nossa realidade teórico-cultural. O mesmo se dá com a defesa da democracia, no meio de tantos seus contemporâneos teóricos do poder centralizador, defesa esta que repercute até hoje no aperfeiçoamento do instrumento político de participação universal do povo em um Estado. E o que dizer de um racionalista que, "pós-modernamente", depõe a Razão de seu lugar de destaque na condução das ações humanas – ou que, pelo menos, ressignifica seu valor intrínseco, agora não mais meramente instrumental –, pareando-a às emoções – ou, no mínimo, à parte delas, que ele chama de "emoções ativas"?

Não é à toa que escritos diversos foram surgindo sobre "este" Spinoza – que, no entanto, não é outro que "aquele" metafísico racionalista do século XVII –, e vieram à luz livros como *Espinosa: Filosofia Prática*, de Gilles Deleuze; *Spinoza Now*, de Dimitris Vardoulakis; *Ao Encontro de Espinosa*, de António Damásio; *Spinoza peut nous sauver la vie*, de Pierre Ansay; ou artigos como *Espinosa Hoje*, de Roberto Brandão, e *¿Por que leer a Spinoza hoy?*, de Fidel Tubino.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 110

⁶⁶⁸ Cf. DE DEUG, C. Spinoza and Freud: An Old Myth Revisited. In.: YOVEL, Y.; SEGAL, G. (ed) *Spinoza on Reason and the "Free Man"*. New York: Little Room, 2004, p. 227-243

⁶⁶⁹ Ibidem, p. 227

Nosso trabalho se desenvolveu, de certa forma, segundo uma lógica natural: primeiro, apresentamos o pensamento mais acabado de Spinoza – registrado na sua *Ética* –; para, depois, passarmos à sua proposta de uma ética. Em função de nosso desejo de “ouvir” Spinoza dialogando com proponentes de outras doutrinas, apresentamos estas, demarcando territórios, apesar de identificarmos conceitos fronteiriços entre estes, em vários casos. Spinoza pôde demonstrar, então, sua própria posição, o que, a nosso ver, permite que ele se apresente como postulante à condição de mais uma opção de solução à questão da possibilidade de uma Filosofia Moral que consiga justificar uma determinada moral no campo prático da comunidade humana. Vencida esta primeira etapa de diálogo entre as diversas éticas – no nosso item 2 –, percebemos que todo o projeto spinozano desembocava na questão da liberdade humana – aliás, “desembocava” talvez não seja o melhor termo, visto que a liberdade não era apenas a conclusão de um processo, mas o impulso inicial, mesmo, e o próprio desenvolvimento do curso deste. Adentramos, então, na discussão sobre a liberdade – em nosso item 3. O mesmo método utilizado no item anterior foi adotado, e fizemos questão de dar voz a Spinoza, presentificando o filósofo em debates nos quais ele originalmente não pôde estar. Novamente, pensamos ter logrado êxito em demonstrar uma posição *sui generis* do holandês em relação às classificações disponíveis, embora reconhecendo pontos de aproximação e contato com várias posições. Por último, fechamos uma espécie de *loop*, ao colocar a questão do “necessitarismo”, mostrando como uma tese metafísica está sempre envolvida na ética spinozana.

Nesta Conclusão, como fechamento organizado de um conjunto de temas e teses abordadas, vale dar destaque a um conceito que já foi inúmeras vezes evocado ao longo deste nosso trabalho – não se tratando, portanto, em absoluto, de um novo assunto inserido, de modo incauto, em uma parte que só visa ratificar resultados conquistados na Dissertação – que é a ideia de *homo liber*.

Como já indicamos anteriormente, esta figura, que é o “homem livre”, tem uma gênese que remete ao *Tractatus de Intellectus Emendatione*, enquanto “natureza humana superior”, que deve, após concebida, nos servir como “modelo”. A mesma ideia dá o ar da graça no *Breve Tratado*, como “conceito de um homem perfeito em nosso intelecto”.⁶⁷⁰ Contudo, como conceito mais formal, desenhado com traços mais fortes e cores mais nítidas, ele reaparece na *Ética*, Parte IV, Proposição 66, escólio. E vai ganhando mais precisão conceitual ainda nas últimas proposições desta mesma parte – proposições 67 a 73.

⁶⁷⁰ESPINOSA, 2012, p. 99-100 (Parte II, Capítulo 4)

Apresentado por Spinoza ao final da Parte IV, que se refere à servidão humana, nada mais óbvio do que pensar que a grande apoteose do *homo liber* se dá na Parte V, que diz respeito justamente à liberdade humana. Ledo engano. O nome “*Homo liber*” não consta do rol de convidados desta última parte. É certo que, em essência, ele lá está representado, mas não aparece nominalmente. Assim é que, na Proposição 27, demonstração, desta última parte, está indicado que “quem conhece as coisas por meio desse [o terceiro] gênero de conhecimento passa à *suprema perfeição humana*” (grifo nosso)⁶⁷¹, restando claro que este é justamente o *homo liber* da Parte IV. A figura do *homo liber* spinozano, tantas vezes aproximada por comentadores àquela do *sophos* estoico – chamado por Cícero⁶⁷² de *sapiens* – só ressurge na última passagem da *Ética*, o escólio da Proposição 42, justamente com a alcunha ciceroneana, quando Spinoza escreve: “Dou por concluído, com isso, tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder da mente sobre os afetos e sobre a liberdade da mente. Torna-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio [*sapiens*] e o quanto ele é superior ao ignorante [*ignaro*], que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico [*libidine*]”.⁶⁷³

Mesmo acompanhando o texto e respeitando a opção de Spinoza, permanece um certo desconforto em ver o filósofo cunhar um termo que expressa tão bem seu projeto para, no ápice de sua obra, onde o conceito poderia ser explorado de forma decisiva, deixá-lo de lado, em detrimento de um novo conceito, o de *amor intellectualis Dei*.

Talvez a grande força do conceito valorizado por Spinoza na Parte V advenha principalmente de ele, como que, reunir as “pontas” do escrito spinozano – abre-se a metafísica com a Substância/Deus/Natureza e se conclui a ética também com a mesma figura sendo evocada, desta vez, não só para ser conhecida, mas também amada –, o que dá uma ideia inequívoca de boa composição sistemática da realidade como um todo – correspondendo isto, certamente, ao desejo de Spinoza.

Ainda assim, achamos que a força do exemplo que é o *homo liber*, o qual nos compele a tentar acompanhá-lo em prol de nossa própria felicidade, é maior e mais “pró-motora” de nosso deslocamento rumo à beatitude. Por este motivo, elegemos a imagem do *homo liber* como aquilo que conclui a obra spinozana – e a nossa também –, e nos pomos, agora, a encerrar nosso texto com esta espécie de “síntese conceitual” que é o “homem livre”.

⁶⁷¹ SPINOZA, 2010, p. 393 e 395

⁶⁷² Cf. CICERO. *Tusculan Disputations*. Cambridge: Harvard, 1945, p. 393 (Book IV, Chapter 27) (Loeb Classical Library)

⁶⁷³ SPINOZA, 2010, p. 411

Elhanan Yakira, no artigo *Is the Rational Man Free?*, explica que, para Spinoza, “reason is not only the condition of freedom, but practically identical with it”.⁶⁷⁴ Não à toa, o “homem livre” está fortemente vinculado, ou até plenamente identificado, àquele que segue os “ditames da razão”. Como já vimos, o *homo liber* aparece na Parte IV, Proposição 66, escólio, mas a questão da razão é que parece introduzi-lo. Yakira mostra que “The theme of the rational man appears here and there in the course of the discussion of *Ethics* IV, but most explicitly and systematically [...] in E IV p 61-66”⁶⁷⁵ e que “the next group of propositions, 67-72, which concludes *Ethics* IV, discusses the *free man*”.⁶⁷⁶ O ponto de contato entre o bloco de proposições 61 a 66 e o de 67 a 72 é justamente o escólio da Proposição 66. E o curioso, num primeiro momento, como Yakira chama atenção, é que, neste escólio, ao opor “o homem que se conduz apenas pelo afeto, ou pela opinião” e “o homem que se conduz pela razão”, Spinoza indica que a característica do primeiro é fazer “coisas que ignora” – não seria de se esperar outra coisa, já que ele se guia pela opinião, que é um gênero mais frágil de conhecimento –, enquanto o segundo “não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes”.⁶⁷⁷ O que não se esperava exatamente era a oposição ignorância-autonomia, em lugar de ignorância-conhecimento, referindo-se os primeiros atributos (ignorância) ao “servo” e os outros (autonomia e conhecimento) ao “homem livre”. Mas é justamente esse vínculo, até certo ponto inesperado, que estabelece o “homem livre” como o pivô em torno do qual vários conceitos principais de Spinoza vão girar.

Refaçamos um pouco da trajetória spinozana.

Na Proposição 18, escólio, Spinoza mostra quais são os “ditames da razão” – relembRANDO-os: (1) amar a si próprio; (2) procurar o que lhe seja verdadeiramente útil; (3) desejar o que realmente conduza a uma maior perfeição e (4) esforçar-se para conservar seu ser.

Um pouco abaixo desta lista, ainda no mesmo escólio, Spinoza lembra que “a virtude [...] não consiste senão em agir pelas leis da própria natureza”. Já na Proposição 19, Spinoza indica que “cada um necessariamente apetece [...], pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom”.⁶⁷⁸ Na Proposição 20, indica que “Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto

⁶⁷⁴ YAKIRA, Elhanan. *Is the Rational Man Free?* In.: YOVEL, Y.; SEGAL, G. (ed). *Spinoza on Reason and the “Free Man”*. New York: Little Room, 2004, p. 69

⁶⁷⁵ Ibidem, p. 74

⁶⁷⁶ Ibidem

⁶⁷⁷ SPINOZA, 2010, p. 343

⁶⁷⁸ Ibidem, p. 289

é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude”.⁶⁷⁹ Na Proposição 23, lemos que: “Não se pode absolutamente dizer que o homem, à medida que é determinado a fazer algo porque tem ideias inadequadas, age por virtude, o que só ocorre à medida que ele é determinado a fazer algo porque compreende”.⁶⁸⁰ Por último, na Proposição 24, Spinoza indica que “Agir absolutamente por virtude nada mais é [...] do que agir, viver, conservar o seu ser [...], sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio”.⁶⁸¹

Vemos que Spinoza trabalha os conceitos de “virtude”, “atividade”, “natureza própria”, “utilidade”, “razão”, “determinação” e “ideias adequadas”, entre outros, relacionando-os de tal forma que, ao final, só poderíamos chegar a esta figura emblemática que é o *homo liber*. Este é virtuoso porque tem potência suficiente para ser ativo, agindo de acordo com a sua própria natureza, isto é, sendo causa adequada, o que corresponde a ser determinado a fazer algo apenas por desejos que são ideias adequadas e que, por isso mesmo, visam apenas àquilo que é verdadeiramente útil ao próprio indivíduo. Em resumo, este é o modelo a ser seguido por todos os homens, a fim de que eles gozem da “liberdade humana” – acessível sempre em escala, nunca em termos absolutos, relativamente ao próprio modelo exemplar.

Steven Nadler, quando explica o conceito de “homem livre”, o faz da seguinte maneira:

To be free is to be active. To be active is to be autonomous, relative to external things. It is to live according to reason. This does not mean that one wills or does is undetermined. Rather, it means that what one wills and does follows from one’s own nature – one’s internal striving to persevere – and reason.⁶⁸²

A esta altura de nosso texto, é praticamente desnecessário sinalizar isto, mas, mesmo assim, lembramos que os “ditames da razão” não são peças de coação – visto que, neste caso, impediriam nossa liberdade, ao invés de promovê-la –, eles são, antes, como “alimentos” oferecidos ao nosso *conatus*, aumentando sua potência, sua *virtus*, que é justamente o que redundará na maior autonomia do indivíduo, libertando-o da servidão passional e lançando-o no “reino da liberdade”.

⁶⁷⁹ Ibidem

⁶⁸⁰ Ibidem, p. 291

⁶⁸¹ Ibidem, p. 293

⁶⁸² NADLER, 2009, p. 236

Dito isto, se fôssemos responder à questão inicialmente posta, a respeito da possibilidade de uma “ética”, nos moldes em que Emmanuel Carneiro Leão a coloca, diríamos que esta corresponderia melhor a uma moral – um conjunto de valores que norteariam nossa comunidade humana –, à qual poderia perfeitamente basear-se na ética ou filosofia moral que Spinoza propôs. Com toda a peculiaridade desta proposta, que poderia entrar no rol de soluções possíveis, acabaríamos por buscar no *homo liber* o modelo de natureza humana que gostaríamos de alcançar – e de compartilhar –, representando este um ideal de felicidade e liberdade que se impõe não como uma referência extrínseca à nossa própria essência, mas como um desenvolvimento natural – e necessário – desta mesma essência, por conta do impulso, também natural, de preservação e aperfeiçoamento da própria existência, inscrita no fundo de cada ser.

---X --- X --- X ---

ANEXO

(Traduções de algumas citações)

Este anexo é composto das traduções de algumas das citações feitas ao longo de nosso trabalho. O motivo de não as lançar diretamente no texto diz respeito a uma opção, a partir da nossa consideração de que cada versão se afasta um pouco mais do original. Mesmo quando o escrito original foi feito em um idioma, por exemplo, o latim, e o texto consultado por nós em outro, por exemplo, o inglês, pensamos que o esforço original de tradução, tentando manter um vocabulário coerente, merece respeito. Daí nossa escolha de realizar o registro da versão mais próxima possível à do original. Somente onde era imprescindível ao bom entendimento do texto, registramos, no seu corpo ou em nota, a tradução para nosso idioma.

A sugestão de proceder à sua realização se deu no momento do processo de qualificação deste nosso trabalho. Trata-se apenas da tentativa de viabilizar o acesso de qualquer leitor ao conteúdo exposto, evitando que um ou outro idioma específico se constitua em um empecilho a isto. Desta feita, nossas traduções são mais livres, visando apenas ao objetivo exposto, não passando, inclusive, por correções de pontuação que poderiam dar-lhes um entendimento maior. Sempre que possível, portanto, a citação original deve ser levada em consideração.

A numeração que antecede às traduções é aquela mesma da nota de rodapé que faz referência à citação em idioma estrangeiro.

TRADUÇÕES:

21 – A *Ética* é também um livro extraordinariamente difícil

22 – Mas eu não empreendi este exame a não ser para descobrir como Spinoza conseguiu forjar os conceitos que, segundo penso, não correspondem a uma experiência acessível ao homem

24 – A *Ética* de Spinoza é um tratado abrangente que toca em quase todas as maiores áreas da filosofia: metafísica, teoria do conhecimento, filosofia da mente, psicologia filosófica, filosofia moral, filosofia política, e a filosofia da religião

25 – O objetivo maior de Spinoza na *Ética* é demonstrar o caminho para a felicidade humana em um mundo determinístico cheio de obstáculos para nosso bem-estar, obstáculos para os quais nós estamos propensos a reagir de modos não inteiramente benéficos. Antes de

ele tentar responder à questão ética, no entanto, é necessário para Spinoza revelar a natureza do mundo, bem como a natureza de nós mesmos como seres humanos e nosso lugar como conhecedores e agentes neste mundo. Logo, antes de ele entrar no terreno da filosofia moral (nas Partes IV e V), a *Ética* começa com metafísica (Parte I), uma antropologia filosófica e uma teoria do conhecimento humano (Parte II), e uma psicologia filosófica (Parte III)

39 – esta formulação atesta que se trata, entre as duas ordens, menos de um paralelismo que de uma identidade

52 – Com a doutrina da eternidade da mente, Spinoza introduz uma razão adicional por que nós devemos nos esforçar para adquirir e manter nosso estoque de ideias adequadas. Porque ideias adequadas são [...] um corpo de verdades eternas [...] que um ser racional finito pode possuir.

64 – na “Definição geral dos afetos”, que conclui a exposição de “A origem e natureza dos afetos”, Spinoza parece voltar ao vocabulário corrente que ele havia descartado de propósito na maior parte dos desenvolvimentos anteriores, e ele fala então do “afeto que é dito paixão da alma”, formulação que é retomada sob a seguinte forma na explicação que acompanha a Definição geral dos afetos: “o afeto ou paixão da alma”

69 – O estatuto da quarta parte na economia da *Ética* não é evidente

70 – Por que voltar à força dos afetos, visto que a terceira parte foi concluída com o espetáculo já pouco satisfatório do homem agitado pelo mar das paixões?

71 – Por que Spinoza, na quarta parte, aprofunda ainda mais o estudo da impotência humana em vez de passar diretamente à análise das condições de possibilidade da emancipação humana – finalidade real de seu projeto ético?

75 – Esta quarta parte da *Ética*, como aliás a terceira e a quinta, começa com um prefácio que é decisivo para a compreensão do discurso filosófico spinozano

82 – Ele [Spinoza] diz que os “primeiros” significados de “perfeito” e “imperfeito” são não valorativos, pois eles primeiramente significavam “acabado” e “inacabado”. (As palavras latinas têm estes significados bem como os valorativos)

86 – [...] que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim)

114 – Os estoicos mostram que um pequeno animal é imediatamente apropriado por ele mesmo, no sentido de que ele tem “consciência” (o sentimento) dele mesmo e de tudo aquilo que faz sua relação com o mundo: ele sabe por instinto tomar aquilo que é útil à sua conservação, e rejeitar aquilo que é prejudicial, e sabe se servir de diferentes partes do seu corpo sem ter necessidade de um modo de prática ou ensinamento qualquer

118 – Procurar nosso útil significa primeiro procurar as coisas que se assemelham, que concordam e que se compõem com a nossa natureza. Nós procuramos espontaneamente em volta de nós coisas deste tipo

123 – Não faça aos outros o que você gostaria que eles fizessem para você. Os gostos deles podem ser diferentes

148 – Enquanto as Partes I e II poderiam ser entendidas fundamentalmente numa estrutura cartesiana [...], as Partes III e IV claramente têm um débito de Spinoza com seu estudo de Hobbes e dos pensadores estoicos antigos. O elemento estoico está [...] em evidência ainda maior na Parte V, onde Spinoza finalmente fornece alguma instrução sobre como se mover em direção à vida da razão. Mas a Parte V também representa o diálogo de Spinoza com outra importante tradição, o racionalismo judeu medieval

149 – Qualquer leitor iniciante da obra maior de Spinoza [...] não pode deixar de experimentar certo desencorajamento ao aproximar-se do último ápice

153 – Duas etapas [...] de vinte proposições cada uma; as duas últimas proposições (41-42), nós as tomamos como a conclusão

154 – se nós estivermos bem atentos à letra do texto spinozano, nós veremos uma parte tratando da via que leva à liberdade, isto é, à potência da razão em geral: só a primeira etapa desta parte é consagrada à potência da razão sobre os afetos; a segunda etapa sendo a compreensão disto que é o objetivo último deste caminho árduo: a saber, a beatitude ou a liberdade [“liberdade propriamente humana”, conforme indica mais adiante o autor]

175 – Equipar-se bem para se lançar na aventura é então saber que a potência do espírito não está na vontade livre, mas na força afetiva do intelecto; e que o combate pela liberdade não é uma luta contra o corpo, mas uma luta contra os afetos, psíquicos tanto quanto físicos

180 – estranhamente omitida da lista no escólio da proposição 10 (*sic*)

191 – Spinoza usa o termo “razão” no momento em que estuda a potência de nosso entendimento em relação à nossa imaginação, e em luta contra nossos afetos (quer a razão seja ultrapassada por eles – parte IV – quer ela os controle – primeira metade da parte V). Mas este termo “razão” desaparece da segunda metade da *Ética* V, no momento em que se dissipa toda referência ao nosso imaginário e ao combate contra as paixões: só resta o entendimento, ou “intelecto”

208 – O genitivo objetivo de o amor intelectual de Deus é compreendido a partir do seu genitivo subjetivo: nós amamos Deus, enquanto Deus, amando-se a si mesmo, nos ama, visto que nós somos uma parte de sua essência e então de seu amor

217 – constituem um momento à parte: aquele de uma conclusão retrospectiva sobre toda a parte V

221 – Isto que nos dá a força de combater nossos afetos é a potência mesma de nossa parte eterna. Se nós conseguirmos usufruir dela, nós estamos salvos (*Ética* V, Proposição 42), se nós não conseguirmos, ainda nos resta a potência da razão sobre os afetos, a “fortitude”, pela qual nós combateremos pela nossa salvação (*Ética* V, Proposição 41)

233 – a filosofia dele [de Spinoza] é peculiar [dentro do século XVII] visto que o objetivo ético é central. Isto fica claro a partir dos títulos de seus trabalhos: *Breve Tratado de Deus, do Homem e de seu bem-estar* e *Ética*. Como veremos, seu *Tratado da Reforma do Intelecto* é também completamente “ético”

235 – Com respeito à sua nova questão, isto é, como as coisas começam a ser e por qual ligação elas dependem da causa primeira, eu tenho escrito um opúsculo inteiro sobre este assunto e também sobre o aperfeiçoamento do entendimento, e tenho estado envolvido em copiá-lo e aperfeiçoá-lo

236 – eu estou ocupado a escrevê-lo e corrigi-lo

238 – eu estou naturalmente temeroso que os teólogos de nosso tempo se ofendam

239 – para que você saiba o que está contido neste meu trabalho que pode ser causa de ofensa para os pregadores, eu digo que alguns atributos que eles, e outros pelo menos que são conhecidos por mim, atribuem a Deus, eu vejo como coisas criadas; e, por outro lado, coisas que eles, por causa dos seus juízos prévios, veem como criadas, eu afirmo serem atributos de Deus, e como enganos deles; e também que eu não poderia separar Deus e Natureza como todos a quem conheço têm feito

280 – Mas todas estas coisas pelas quais os homens usualmente se esforçam, não somente não fornecem remédio para preservar nosso ser, mas de fato atrapalham esta preservação

284 – natureza adquirir [...] é necessário compreender a Natureza, tanto...

297 – primeira causa, ou seja Deus

364 – Spinoza tinha já desenvolvido as bases de uma teoria moral anterior ao seu trabalho dos *Princípios da Filosofia Cartesiana* no *Breve Tratado*. [...] Eu sugeriria [...] que o *BT* seria melhor entendido como um primeiro esforço da parte de Spinoza para esclarecer e desenvolver questões filosóficas.

[...]

Uma relação próxima [...] existe entre os parágrafos de abertura do *Tractatus de intellectus emendatione* e as partes 4 e 5 da *Ética*

365 – Como com o *BT*, eu gostaria de sugerir novamente que o *TIE* representa um estágio de desenvolvimento na filosofia moral de Spinoza, mais que simplesmente um prefácio inacabado para um trabalho posterior em relação ao qual os ensinamentos sistemáticos não diferem exceto pelo modo de desenvolvimento mais rigoroso

366 – amor pelas coisas eternas e infinitas

367 – ordem eterna e [...] leis imutáveis da Natureza

368 – Natureza inteira

372 – conceitos éticos são os mais básicos blocos de construção da ética. Uma introdução à ética envolverá tornar-se familiar com uma série de conceitos

373 – O texto básico para a metaética de Spinoza é o Prefácio da Parte IV da *Ética*

380 – (1) questões metafísicas dizendo respeito a se a moralidade existe independentemente dos humanos e (2) questões psicológicas dizendo respeito às bases fundamentais de nossos julgamentos e condutas morais

381 – Nós devemos explorar este assunto perguntando simplesmente: Por que ser moral?

384 – a tarefa fundamental do filósofo moral é ensinar o controle das paixões pela razão

391 – Hobbes é em cada ponto um contraste ao único par como filósofo moral no seu próprio século, Spinoza

392 – Quanto mais nós entramos nas últimas partes da *Ética*, contudo, mais importantes se tornam outras influências. [...] Minha sugestão é que as insatisfatórias e metódicas aventuras de Descartes nesta área [Psicologia e Filosofia Moral] puseram problemas para Spinoza, problemas para os quais ele encontrou algumas soluções em Hobbes. Mas o que Spinoza encontrou em Hobbes ele transformou radicalmente

393 – Se a filosofia moral de Descartes se centra no problema do controle individual das paixões [...], o inverso é verdade em Hobbes. Hobbes está de certo agudamente consciente da irracionalidade humana, da extensão até a qual os homens são subservientes às suas paixões.

394 – as Paixões dos homens são normalmente mais potentes que a Razão deles

395 – uma teoria ética naturalista é baseada na assunção de que os julgamentos éticos seguem diretamente de fatos passíveis de serem descobertos cientificamente – frequentemente fatos sobre a natureza humana

399 – Em metaética atualmente, existem múltiplas variedades tanto de naturalismo quanto de não-naturalismo. Estas duas tradições tentam responder à questão metaética sobre o

correto modo de conceber como valores morais relacionam-se a fatos não-morais sobre o mundo.

400 – classificação que não ajuda de Spinoza como um naturalista ético – uma classificação que Broad faz no fim de seu *Cinco Tipos de Teoria Ética*

401 – Se entendermos por naturalista ético alguém que pensa que há alguma propriedade comum e peculiar a todas as coisas e quem pensa que esta propriedade comum pode ser identificada a alguma propriedade empírica que elas têm, então Spinoza não é, neste sentido, um naturalista ético. Ele pode ser um naturalista ético em algum outro igualmente legítimo sentido daquele notoriamente ambíguo termo. Eu penso que ele é.

403 – A ética normativa envolve a chegada a padrões morais que regulam a conduta certa e errada

404 – A suposição principal da ética normativa é que há somente um critério último de conduta moral seja uma regra única seja um conjunto de princípios [ou um conjunto de bons traços de caráter]

407 – Os Dez Mandamentos listam vários deveres e atividades proibidas. Estes deveres aplicam-se a despeito das consequências que produzirem: eles são deveres absolutos

415 – o discurso antigo na ética era guiado pela questão fundamental “Como alguém deve viver?”. Esta questão levava à preocupação com a vida como um todo, que, por sua vez, levava à preocupação com o desenvolvimento do caráter (i.e., virtude). [...] Em contraste a isto, a teoria ética (ou, mais apropriadamente moral) da modernidade é dominada pela questão, “Como alguém deve agir?” [...] A principal ênfase não é mais na vida como um todo [...]. Em vez disso, a ênfase é no julgamento de atos particulares

416 – No caso da *Ética* de Spinoza, há, por um lado, um Spinoza explícito, a quem chamaremos Benedictus. [...] [Ele] raciocina de acordo com o método rígido do geômetra. E há, por outro lado, o Spinoza implícito, que se esconde atrás destas definições, axiomas, e proposições, revelando-se apenas ocasionalmente nos escólios. [...] A ele nós chamaremos Baruch. Benedictus é o primeiro dos modernos; Baruch é o último dos medievais

421 – Na verdade, Michel Foucault sustenta que Spinoza é o último filósofo antigo

424 – Exatamente porque ele [Spinoza] está profundamente preocupado com a ordem e a direção da vida como um todo, o que Foucault chamaria de “cuidado de si”, em vez do que com atos isolados.

442 – o objetivo da filosofia prática de Spinoza não é a indiferença ou a falta de afeto/emoção estoica, mas um envolvimento produtivo com os afetos/emoções. Neste sentido Spinoza escreve, “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário

e mais forte do que o afeto a ser refreado” [*Ética*, Parte IV, Proposição 7]. A falta de emotividade não é uma opção.

443 – Um ponto crucial de diferenciação entre Spinoza e a maioria das teorias éticas se encontra na natureza descritiva da ética de Spinoza. Ser prescritivo significa que um modo de vida particular ou um ato particular são prescritos, ou requeridos de uma pessoa.

444 – Spinoza não está comprometido com a defesa de um modo de vida particular.

445 – não pode ser negado que Spinoza usa em grande medida uma linguagem que soa prescritiva

447 – Em oposição às éticas prescritivas do Utilitarismo e deontológica, a ética de Spinoza é puramente descritiva. Enquanto as éticas prescritivas baseiam-se em imperativos [categóricos] – alguém deve..., alguém está obrigado à tarefa de... –, a ética de Spinoza se baseia em proposições condicionais e causais [imperativos hipotéticos]. *Se* você seguir o caminho do saber, o resultado será a vida. *Se* você seguir o caminho da ignorância, o resultado será a morte. É importante, então, não ver a consequência de cada uma dessas proposições condicionais como uma recompensa ou punição imposta externamente

448 – as prescrições dele [de Spinoza], em linguagem kantiana, são imperativos hipotéticos com antecedentes necessários, e então, no fundo, categóricos. Se você quer “preservar seu ser”, esforce-se para não odiar ninguém. Bem, você quer preservar seu ser, e isto não é um fato contingente. É, como lei da natureza, absolutamente necessário. Então, se a conexão entre antecedente e consequente está bem estabelecida, o comando não é de modo algum condicional. O importante, então, é fornecer um argumento intelectualmente convincente de que evitar o ódio realmente é um meio necessário para este fim. Esta é a principal motivação para o elaborado aparato psicológico da Parte III.

460 – Spinoza perguntaria , por que deveria o bem-estar e a felicidade de todos ser o padrão de bondade, em vez de, por exemplo, as ações serem avaliadas relativamente aos interesses de todos [...] os albaneses, ou de todos os seres vivos, incluindo os que não são humanos?

462 – Um famoso comentador da *Ética* de Spinoza [Harry Austray Wolfson] foi mais longe dizendo que tudo na *Ética* já tinha sido dito antes, mas que Spinoza pôs tudo junto em um sistema absolutamente único. Logo, [...] nós veremos numerosos pontos de convergência entre a teoria ética de Spinoza e estoicismo, epicurismo, aristotelismo, cartesianismo, cristianismo e judaísmo

463 – meu propósito neste artigo é argumentar que não é uma boa coisa ignorar Spinoza [...], que nós temos muito a ganhar a partir da tentativa de olhar de novo para ele. [...]

Penso que nós podemos também fazer uso do que Spinoza diz para levantar importantes questões filosóficas que são às vezes menosprezadas em discussões contemporâneas

473 – as filosofias morais de Aristóteles e Spinoza [...] dão explicações muito diferentes tanto da razão prática quanto do aperfeiçoamento da vida humana que a razão prática poderia objetivar. Eles são competidores [...]. Aristóteles afirma claramente que a teoria moral deve estar de acordo com as opiniões estabelecidas e deve explicar estas opiniões como particularização de princípios mais gerais. Um homem não-filosófico experiente, que tenha bom caráter, usualmente raciocina corretamente em assuntos práticos. [...] Uma teoria [moral] aceitável não enfraquecerá as opiniões morais estabelecidas nem causará uma conversão moral sistemática.

Em contraste, Spinoza na *Ética* afirma estar mostrando o caminho para uma necessária conversão moral que a teoria filosófica e moral introduz.

474 – Tentando responder questões sobre as origens e a aparente relatividade da ética, muitos pensadores têm tido que examinar a natureza humana de perto. Mas o que é a natureza humana? A dificuldade em responder esta questão leva ainda a outro problema filosófico próximo ao coração da ética: *o problema filosófico da natureza humana*. [...] Que características são essenciais para ser uma pessoa humana? Inteligência emocional? Outra dimensão da natureza humana que cai sobre a ética é a questão se os seres humanos são criaturas egoístas que agem somente para beneficiar a eles mesmos. [...] São os seres humanos criaturas sociais que genuinamente se interessam pelo bem-estar dos outros?

475 – Machiavelli e Lutero marcam de diferentes modos o rompimento com [...] a Idade Média, e a entrada no mundo moderno. Em ambos aparece uma figura que está ausente das teorias morais dos períodos em que Platão e Aristóteles dominaram, a figura do “indivíduo”.

476 – Machiavelli trata o comportamento humano como governado por leis, e por leis das quais os agentes estão naturalmente inconscientes.

477 – Hobbes [...] dá aos desejos um lugar central no cenário moral

484 – O conceito de liberdade é sem dúvida central na filosofia de Spinoza. [...] E assim mesmo, a despeito de sua centralidade, a explicação de Spinoza sobre a liberdade e a atividade é ainda muito pouco compreendida, no todo. Talvez não surpreenda que os leitores de Spinoza achem sua explicação de liberdade algo espantosa, não só porque ele rejeita os modos tradicionais de conceber a questão da liberdade, mas também porque suas próprias posições metafísicas severamente restringem o tipo de explicação que ele pode oferecer.

486 – Deus sabe ou Ele não sabe que um determinado indivíduo será bom ou mau? Se você diz “Ele sabe”, então segue-se necessariamente que aquele homem é compelido a agir como Deus sabia de antemão que ele agiria, de outro modo o conhecimento de Deus seria imperfeito

493 – Eu não tive necessidade desta hipótese

494 – A QUESTÃO POSTA

No extremo final de uma longa série de escritores, de Agostinho a Martineau e de Spinoza a William James, alguém pode bem ser desculpado por pensar que nada novo resta para ser dito sobre um tópico tão desgastado como o livre-arbítrio. Contra isto, contudo, há o sentimento de que, no caso de qualquer assunto que continuamente atrai a atenção, algum serviço à causa da verdade é prestado pela recolocação da questão em uma linguagem contemporânea, com as modificações na terminologia que se fazem necessárias, e com exemplos a partir do conhecimento positivo atual para que possa tornar o assunto claro para a nova geração

495 – Às vezes o problema do livre-arbítrio é dito o mais difícil dos grandes problemas filosóficos

503 – Diz-se finita em seu gênero aquela coisa

504 – Por substância compreendo aquilo [...] cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.

505 – Na verdade, mesmo o Deus de Spinoza é necessariamente determinado por sua própria essência

506 – Em outras palavras, Spinoza não considera Deus como livre em um sentido libertarianista

508 – Spinoza rejeita o ponto de vista cartesiano de que Deus possui uma “Vontade absoluta” ou Vontade indeterminada (I p 17 s; I p 32 c2)

513 – Alguns libertarianistas defendem que nossas ações livres são incausadas. Isto é algumas vezes chamado de indeterminismo simples. Outros libertarianistas defendem que nossas ações livres são causadas pelos próprios eventos mentais. [...] Estes libertarianistas são frequentemente chamados libertarianistas evento-causativos. Um terceiro tipo de ponto de vista libertarianista é chamado de causação pelo agente. Teóricos da causação pelo agente defendem que nossas ações livres não são causadas por eventos mentais mas são causadas por agentes (i.e., pessoas)

524 – Eu digo é livre aquela coisa que existe e age somente pela necessidade de sua própria natureza; e que aquela coisa está sob compulsão quando é determinada por algo mais a existir, e agir de uma maneira definida e determinada

526 – Você vê, portanto, que eu não coloco a liberdade na livre decisão, mas na livre necessidade

529 – A questão do livre arbítrio não se tornou importante até os 1270.

Antes do século treze a maior parte das questões sobre a liberdade e a ação era colocada como questões sobre a possibilidade da livre decisão. [...] Era geralmente defendido que ter livre decisão requeria que nossas volições não fossem determinadas por nenhuma força externa. Em contraste, os pontos de vista mais tardios sobre o livre arbítrio afirmavam que nossa faculdade volitiva ou vontade era causalmente independente de nossas outras faculdades, incluindo o intelecto.

530 – Vamos, contudo, descer até as coisas criadas, que são todas determinadas por causas externas a existir, e a agir de maneira definida e determinada

531 – a liberdade humana [...] consiste somente nisto, que os homens são conscientes dos seus desejos, e ignorantes das causas pelas quais eles são determinados

533 – com estes comentários, a não ser que eu esteja errado, eu expliquei suficientemente meus pontos de vista sobre a necessidade livre e a compelida e sobre a liberdade humana imaginária

535 – Ele [J. R.] afirma com Descartes, que livre é quem não é compelido por nenhuma causa externa [...]

542 – Spinoza se desloca num curso intermediário entre as duas mais influentes concepções de liberdade do século dezessete. Em um polo está a noção de liberdade que normalmente serve como ponto de partida para as teorias incompatibilistas, a habilidade de fazer de outro modo. [...] No outro polo está a concepção de liberdade que normalmente serve como ponto de partida para os compatibilistas, a noção hobbesiana de que a liberdade consiste na ausência de restrições à busca dos desejos de alguém.

543 – Enquanto Spinoza aceita o compatibilismo, ele rompe com a perspectiva hobbesiana pelo reconhecimento de que podem existir obstáculos internos à nossa liberdade, a saber forças psicológicas irracionais.

559 – Ao contrário do adjetivo LIBER, o substantivo *libertas* não é encontrado entre a série de definições na *Ética* de Spinoza, mas ela é tanto a noção mais importante da filosofia de Spinoza quanto a mais largamente mal-entendida.

565 – suponha que uma pessoa sob a mira de uma arma seja mandada ficar em silêncio ou morrerá. Na definição de Hobbes, interpretada estritamente, este indivíduo estaria livre porque não há nada que literalmente o impeça de falar [...], enquanto para Spinoza, as severas consequências de falar fornecem justamente esse impedimento.

566 – O rompimento mais importante com a perspectiva de Hobbes diz respeito [...] [a que] Spinoza reconhece que a liberdade de alguém pode ser ameaçada por coações mentais internas.

567 – Enquanto o ponto de vista compatibilista clássico concentra-se nos impedimentos externos à ação, teorias mais recentes focam obstáculos internos e como estes se relacionam com a escolha e a ação.

568 – A ideia básica por trás dessas teorias é que o livre arbítrio é principalmente sobre como nossas escolhas e ações se relacionam com nossos estados interiores.

569 – Nós somos capazes de ser quem nós queremos ser?

570 – Se sim, parece que nós temos o tipo de liberdade que apreciamos e o tipo que é requerido para a responsabilidade moral

571 – uma das mais famosas e influentes

572 – livre arbítrio/vontade livre consiste em ter a vontade que se quer

573 – Ponto de vista do eu real/profundo

574 – um agente age com livre arbítrio quando o que ele faz expressa seu “eu real”

575 – o agente deve também estar apropriadamente conectado ao mundo fora dele mesmo

576 – Nós precisamos ser capazes de fazer a coisa certa pelas razões certas a fim de sermos considerados responsáveis

577 – a sugestão de que a autonomia é requerida para o livre arbítrio e a responsabilidade envolve a sugestão de que os problemas de livre arbítrio e responsabilidade são, no seu nível mais fundamental, puramente problemas metafísicos. A questão que nós devemos responder, se queremos saber se somos seres livres e responsáveis, diz respeito a que tipo de seres metafísicos nós somos. Em particular, nós devemos saber se nós somos metafisicamente integrados com outras partes da natureza; se somos parte da mesma rede causal que o resto da natureza; se nós estamos sujeitos, e inteiramente sujeitos, à mesma sorte de forças psicológicas e físicas que outros animais e coisas. Se nós estamos assim sujeitos, o Ponto de Vista da Autonomia sugere que isto necessariamente nos exclui do reino dos seres livres e responsáveis. [...] Para sermos seres livres e responsáveis, nós devemos, pelo

contrário, ser metafisicamente distintos, dotados de poderes contracausais, ou talvez com um tipo próprio de causalidade, peculiar e somente nosso.

579 – um agente responsável é alguém que tem a habilidade de agir de acordo com a Razão

580 – Razão é aqui entendida como se referindo à mais alta faculdade ou conjunto de faculdades que existe, a faculdade ou conjunto de faculdades que, na maioria das circunstâncias, nos ajudarão a formar crenças verdadeiras e bons valores.

581 – o poder [intelectual] para exercer a Razão correta pode ser redescrito como o poder para reconhecer a Verdade e o Bom

582 – A habilidade para agir de acordo com a Razão deve então ser redescrita como a habilidade para agir de acordo com, e na base do Verdadeiro e Bom

583 – a habilidade de estar em contato com a Verdade e o Bom

584 – habilidade para reconhecer bons valores como opostos aos maus valores

585 – não é tanto metafísica quanto metaética, e talvez também ética

586 – descrevendo o que é requerido para responsabilidade, eu tinha falado da habilidade para agir de acordo com a Verdade e o Bom. Mas, obviamente, o significado desta frase abstrata está longe de ser claro, e, dado os traços perigosamente platônicos da frase, a aparente promessa de objetividade do valor não é nada a não ser discutível

587 – a questão de que grau e que tipo de objetividade do valor minha análise de responsabilidade pressupõe

588 – Isto [a existência desta “competência normativa” que o “Ponto de Vista da Razão” assume] implica a existência de padrões não arbitrários de correção, padrões que são independentes da vontade do indivíduo e até da psicologia do indivíduo como um todo, pelos quais alguém pode julgar ações, escolhas, modos de vida ou sistemas de valores serem melhores que outros. Desta forma, o Ponto de Vista da Razão implicitamente contém um compromisso com a objetividade do valor.

589 – Esta alegação soa paradoxal enquanto alguém continua a pensar nos problemas de liberdade e responsabilidade como problemas puramente metafísicos e não-normativos

590 – O Ponto de Vista da Razão está [...] comprometido com a curiosa alegação de que ser psicologicamente determinado a realizar boas ações é compatível com merecer elogios por elas, mas que ser psicologicamente determinado a realizar más ações não é compatível com merecer censura

591 – A intuição básica aqui é que nós somos livres no sentido requerido pela responsabilidade moral quando nós somos capazes de agir de acordo com razões e quando nós somos sensíveis a razões no modo correto.

592 – Isto não significa que nós somos livres somente se nós estamos de fato agindo racionalmente [...]. Isto significa que nós devemos ser *capazes*, num certo sentido, de responder apropriadamente a razões.

593 – Suponha alguém que tem uma genuína compulsão ou fobia psicológica. Esta pessoa pode agir na compulsão ou fobia sem capacidade de responder a razões. [...] Suponha que eu tenho um medo horrível de aranhas. Suponha que estou no escritório de um colega quando noto que ele trouxe sua tarântula de estimação para trabalhar com ele hoje. Eu rapidamente saio da sala. Foi minha saída uma ação “livre”? [...] Suponha que eu preciso de algum dinheiro extra e meu colega me oferece 1000 dólares para ficar [...]. Eu teria ficado? Se minha fobia for forte o suficiente, [...] ela afasta meu livre arbítrio e responsabilidade

594 – o mais importante, bem desenvolvido e influente Ponto de Vista da Capacidade de Responder a Razões

600 – em vários casos normais, nós podemos dizer que um agente agiu a partir de um mecanismo de “raciocínio prático”. Em contraste, a estimulação direta do cérebro [...] seria um tipo de mecanismo diferente. Assim também, seria com um desejo compulsivo.

601 – Imagine que os moradores querem a casa a 72 graus [o equivalente a aproximadamente 22°C]. Às 10 horas da manhã, o sistema detecta que a temperatura está subindo acima dos 72 graus. Ele, então, liga o ar, de modo que a casa se esfrie. [...] O sistema tem um mecanismo com capacidade de resposta a temperaturas. Isto significa que tivesse a temperatura mais baixa às 10 horas, o mecanismo teria respondido diferentemente. Mas – e este é o ponto chave – o fato de que o sistema tem a capacidade de resposta não significa que o sistema fosse capaz de fazer de outra maneira do que ele de fato fez às 10 horas. Às 10 horas da manhã, a temperatura estava de fato acima de 72, então o sistema de resfriamento não tinha acesso a um cenário no qual a temperatura fosse menor. [...] Da mesma forma, só porque um agente age por um mecanismo com capacidade de resposta a razões, isto não significa que ele poderia ter de fato feito de outra maneira naquele momento.

602 – Nós não somos livres quando agimos a partir de um mecanismo que não tem capacidade apropriada de resposta – isto é, quando o mesmo comportamento resultaria a despeito das razões

603 – nós somos livres [...] quando somos capazes de agir de acordo com razões e quando somos sensíveis às razões de modo correto

604 – isto [ser capaz de agir de acordo com e ser sensível na forma correta às razões] não significa que nós somente somos livres se de fato estivermos agindo racionalmente ou fazendo o que temos mais razão para fazer. Simplesmente significa que devemos ser *capazes* [...] de responder apropriadamente a razões

613 – Meu objetivo principal é defender o semicompatibilismo

614 – Neste artigo eu foquei principalmente a tentativa de explicar o que atrai nesta forma de compatibilismo. [...] A intenção aqui não é desenvolver detalhadas elaborações das ideias ou sustentar defesas das posições; antes, eu simplesmente apresentei em forma esquemática o que atrai de um ponto de vista geral

615 – há um atraente tipo de compatibilismo que é na verdade consistente com a aceitação do Argumento da Consequência. A doutrina do semicompatibilismo é a alegação de que o determinismo causal é compatível com a responsabilidade moral completamente à parte de se o determinismo causal exclui o tipo de liberdade que envolve acesso a possibilidades alternativas.

617 – mesmo aqueles que negam o livre arbítrio em suas reflexões filosóficas, devem realmente acreditar no livre arbítrio quando vão para seus afazeres diários

618 – a sugestão de Smilansky é que nós de fato temos crenças ilusórias sobre o livre arbítrio [...]. E enquanto nós ignoramos a “perspectiva mais ampla”, nós podemos manter esta ilusória crença libertarianista. [...] Por outro lado, Smilansky sugere que nós não deveríamos esquecer completamente a perspectiva mais ampla [...]. É importante, por exemplo, que aqueles que aplicam punições lembrem que numa perspectiva mais ampla, ninguém tem controle sobre as ações que são feitas.

619 – Ser livre [...] significa que eu mesmo farei de mim mesmo o que eu serei

620 – Eu mesmo, – este do qual eu sou consciente como meu ser e pessoa, mas que neste sistema aparece somente como manifestação de uma existência maior –, este “eu” fosse independente, fosse algo, não por outro ou através de outro, mas de mim mesmo, e assim pudesse ser a raiz final de todas as minhas determinações

621 – (1) Nada pode ser *causa sui* – nada pode ser causa de si mesmo

(2) A fim de ser verdadeiramente responsável moralmente por sua ação alguém teria que ser *causa sui*, no mínimo sob certos aspectos mentais cruciais

(3) Portanto nada pode ser verdadeiramente responsável moralmente

627 – Todos concordarão que Spinoza é, em algum sentido, um necessitarista

628 – [Necessitarianismo] é a doutrina que afirma que tudo que é o caso é necessariamente o caso ou, em termos leibnizianos, que o mundo atual é o único mundo possível

629 – O cosmos que Spinoza descreve é de modo claro estritamente determinístico. Tudo, sem exceção, é causalmente determinado a ser tal qual é; e, dadas suas causas, nada poderia ter sido de outro modo. [...] Não há contingência no universo: nem para o próprio universo, e nem para nada que existe nele. [...] Logo Spinoza é um determinista forte. Mas ele também é um necessitarista? Ele acredita que não somente tudo é [...] determinado causalmente a existir como existe e a trazer os efeitos que traz, mas também que a ordem causal da natureza não poderia ter sido de outra maneira do que é?

630 – O necessitarianismo acarreta a doutrina de que o que aconteceu, necessariamente acontece, o que nós podemos chamar de “necessitarianismo universal de eventos” ou “necessitarianismo de eventos” abreviadamente. Este seria distinto da doutrina da “causação universal”, de acordo com a qual cada evento tem uma causa suficiente (próxima), mesmo que haja uma conexão necessária entre a causa suficiente e seu efeito.

A alegação de que se algo tem uma causa próxima suficiente, então deve acontecer, e por isso que a doutrina da causação universal acarreta o necessitarianismo de evento no sentido anterior, parece basear-se num erro simples.

Pois uma coisa é dizer

1. se a causa é dada, então o efeito deve ocorrer

e outra é dizer

2. deve ser o caso que se uma causa é dada, então o efeito ocorre

631 – Mas para mostrar que *c* necessariamente ocorreu, você deve aparentemente mostrar [...] que a causa dele necessariamente ocorreu e assim por diante, através de um regresso finito ou infinito

639 – E 1) Por necessidade = através de uma Causa = através de Autodeterminação ou através de determinação por outro

E 3) Livrementemente = necessariamente ou através de uma Causa, mas não através de determinação por outro = através de Autodeterminação

E 4) sob compulsão = Necessariamente ou através de uma Causa, mas não através de Autodeterminação = através da determinação por outro [= não livremente]

640 – aquilo que é por necessidade é causado e aquilo que é causado é por necessidade

644 – Pareceria que aquilo que é incondicionalmente necessário inclui aquelas coisas como a existência de Deus, ou verdades que nem requerem nem admitem serem explicadas

com referência a nada mais; enquanto a necessidade condicional pertenceria às verdades que afirmam coisas como a existência dos modos finitos

645 – é mais fácil para Curley manter seu ponto de vista de que Spinoza pensa que estados de coisas [...] são contingentes no sentido lógico

646 – forma forte de necessitarianismo

647 – [Spinoza] deve afirmar que é [...] uma contradição, para qualquer coisa ser [...] de qualquer forma diferente do que ela é agora

648 – Qual interpretação de Spinoza é melhor – a de Curley ou a de Clarke?

649 – Spinoza pareceu oscilar entre duas variantes completamente distintas da doutrina [/ necessitarianismo]

662 – Este livro diz respeito à consideração de Spinoza sobre a condição humana individual: a servidão às paixões e a obtenção da liberdade. Embora esta consideração seja melhor entendida como uma teoria moral, ela não é facilmente separável da metafísica de Spinoza, de sua psicologia, de sua crítica da religião, ou de sua teoria política. Na verdade, a teoria moral de Spinoza está tão envolvida com suas outras ideias que o benefício de um bom entendimento disto para a compreensão destas outras perspectivas justificaria por si só um estudo cuidadoso.

663 – Por causa da importância da ordem do argumento de Spinoza para a compreensão de suas afirmações particulares, pode ser útil [...] ter um esquema da ordem na qual Spinoza apresenta sua teoria moral que enfatize essas conexões doutrinárias mais importantes na *Ética*

665 – Deveríamos reconhecer [...] que questões filosóficas são postas com relação a um fundo historicamente particular de preocupações e suposições [...]. Contudo, este reconhecimento não ameaça a possibilidade de construir um diálogo entre a filosofia histórica e a atual. [...] A história da filosofia revela modos de pensar que, tomados durante algum tempo como certos, frequentemente aparecem como surpreendentes e originais hoje. Por outro lado, a história nos desafia a ver nossas próprias circunstâncias históricas sob os olhares de outros, levando-nos a repensar pontos de vista que tomamos como certos. [...] Mostrando que seus [de Spinoza] pontos de vista são promissores significa considerar objeções comuns ou como eles podem comparar-se favoravelmente com outras abordagens, dado as preocupações dos filósofos atualmente. Contudo, eu apenas quero concluir desta consideração que o ponto de vista de Spinoza é merecedor de grande atenção ou que ele não pode tão facilmente ser desconsiderado como alguém pode imaginar, não que ele é verdadeiro ou certo.

666 – Spinoza está [...] mais próximo da psicologia moderana do que da psicologia usual de seus contemporâneos

667 – Há um paralelo evidente entre a concepção de Freud da *libido* e de Spinoza do *conatus*

668 – Spinoza e Freud: Um velho mito revisitado

669 – Reconhecidamente, [...] há uma similaridade merecedora de nota nos seus trabalhos, i.e., o determinismo psicológico

674 – a razão não é somente a condição da liberdade, mas praticamente idêntica a ela

675 – O tema do homem racional aparece em vários locais no curso da discussão da *Ética IV*, mas mais explícita e sistematicamente [...] em *E IV* p 61-66

676 – o próximo grupo de proposições, 67-72, que conclui a *Ética IV*, discute o *homem livre*

682 – Ser livre é ser ativo. Ser ativo é ser autônomo, em relação às coisas externas. É viver de acordo com a razão. Isto não significa que a vontade e as ações de alguém são indeterminadas. Antes, significa que aquilo que alguém quer e faz se segue da sua própria natureza – seu esforço interno para perseverar – e razão

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007
- ADKINS, Brent. *True freedom – Spinoza’s practical philosophy*. Lanham: Lexington Books, 2009
- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 2005
- ALSANDI, Saverio. *Éthique IV*. In.: MOUREAU, P.F.; RAMOND, C. (dir.). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006
- ANNAS, Julia. Ancient Ethics and Modern Morality. In.: *Philosophical Perspectives*. Vol. 6. Ethics (1992), pp. 119-136. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2214241>>. Acesso em: 14 de maio de 2014
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In.: *Aristóteles*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção *Os Pensadores*)
- _____. *Ética a Nicômaco*. Bauru: Edipro, 2009
- _____. *Física I-II*. Tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009
- ARISTOTLE . *The Physics – Books I-IV*. Cambridge: Harvard, 1957 (Vol. 228 - Loeb Classical Library)
- BARROCO, Maria Lúcia. *Ética: fundamentos sócio-históricos*. São Paulo: Cortez, 2010
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa*. Porto Alegre: Artmed, 2010
- BENNETT, Jonathan. *A Study of Spinoza’s Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984
- BLACKBURN, Simon. *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2008
- CAMUS, Sébastien et al. *100 obras-chave de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2010
- CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. Brasília: Kiron, 2011
- CICERO . *Tusculan Disputations*. Cambridge: Harvard, 1995 (Loeb Classical Library)
- COHEN, Chapman. *Determinism or Free-Will?*. London: The Pioneer Press, 1919 (Reprinted by Literary Licensing – USA)
- COMTE-SPONVILLE, André. *Dicionário Filosófico*. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- CONCEIÇÃO, Gisela da. *Espinosa – Um claro labirinto*. Porto: Campo das Letras, 2001
- CORTINA, Adela; NAVARRO, Emilio M. *Ética*. São Paulo: Loyola, 2005
- COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995
- CURLEY, Edwin. Spinoza’s Moral Philosophy. In.: GRENE, Marjorie (ed). *Spinoza – A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1973

- _____. *Behind the Geometrical Method*. Princeton: Princeton University Press, 1988
- _____; WALSKI, G. Spinoza's Necessitarianism Reconsidered. In.: GENNARO, R.J.; HUENEMANN, C. (ed.). *New Essays on The Rationalists*. New York: Oxford, 1999
- DE DEUG, C. Spinoza and Freud: An Old Myth Revisited. In.: YOVEL, Y.; SEGAL, G. (ed.). *Spinoza on Reason and the "Free Man"*. New York: Little Room, 2004
- DE DIJN, Herman. *Spinoza: the way to wisdom*. West Lafayette: Purdue University Press, 2000
- DELBOS, Victor. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002
- DELLA ROCCA, Michel. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008
- DESCARTES, René. *As paixões da alma*. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- _____. *Princípios da Filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008
- DOMÍNGUEZ, Atilano. Introducción general. In.: SPINOZA. *Tratado Breve*. Madrid: Alianza, 1990
- _____. Introducción general. In.: SPINOZA. *Tratado de la reforma del entendimiento; Princípios de la filosofía de Descartes; Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza, 2006
- ESPINOSA, Baruch. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012
- _____. Ética. In.: *Espinosa*. São Paulo: Nova Cultura, 2004 (Coleção *Os Pensadores*)
- _____. Pensamentos Metafísicos. In.: *Espinosa*. São Paulo: Nova Cultura, 2004 (Coleção *Os Pensadores*)
- _____. *Tratado da Reforma do Entendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004
- FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro. *Uma Suprema Alegria – escritos sobre Espinosa*. Coimbra: Quarteto, 2003
- FICHTE, J.G. *The vocation of man*. Translation William Smith. London: Chapman, 1848. Disponível em <<http://archive.org/stream/vocationmanty00fichgoog#page/n111/mode/2up>>. Acesso em: 14 de agosto de 2014
- FIESER, James. Ethics. In.: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/ethics/>>. Acesso em: 14 de agosto de 2014
- FINN, Stephen J. *Compreender Hobbes*. Petrópolis: Vozes, 2010
- FISCHER, John Martin. My Compatibilism. In.: PEREBOOM, Derk (ed). *Free Will*. Indianapolis: Hackett, 2009
- FONTANIER, Jean-Michel. *Vocabulário latino de filosofia*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007

- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010
- FURROW, Dwight. *Ética: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007
- GARCIA, Ricardo C. S. *A metafísica na Φυσική e na Ethica*. 2013. 33 f. Trabalho da Disciplina “Seminário de História da Filosofia I” (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2013
- _____. *A Patologia Geométrica de Spinoza*. 2013. 75 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2013
- _____. *Um tratado grego escrito em latim?*. 2013. 31 f. Trabalho da Disciplina Externa (UFRJ) “Tópicos de História da Filosofia Moderna IV” (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2013
- _____. Livre-arbítrio vs. Free Will. In.: *Spinoza e amigos*. Disponível em: <<http://spinozaeamigos.blogspot.com.br/2011/01/livre-arbitrio-vs-free-will.html>>. Acesso em: 21 de novembro de 2014
- GARRET, Don (org.). *Spinoza*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011 (Tradução do *The Cambridge Companion to Spinoza*)
- GILLISPIE, C.C. *Pierre Simon Laplace 1749-1827: A Life in Exact Science*. Princeton: Princeton University Press, 1997
- GLEIZER, M. A. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005
- _____. Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa. In.: *Analytica – vol. 7, n. 2*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003
- GRANCER, Gilles-Gaston. *Filosofia, linguagem, ciência*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2013
- GRIFFITH, Meghan. *Free Will: the basics*. Oxon: Routledge, 2013
- GUEROULT, Martial. *Spinoza : II – L’âme*. Millau: Aubier, 2001
- GUINSBURG, J.; ROMANO, R.; CUNHA, N. (org.). *Descartes – Obras Escolhidas*. São Paulo: Perspectiva, 2010
- HAMPSHIRE, Stuart. *Two Theories of Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1977
- _____. *Spinoza and Spinozism*. Oxford: Oxford University Press, 2009
- HOBBS, Thomas. *Elementa philosophica – De Cive*. 1782. Disponível em: <<https://archive.org/stream/elementaphiloso00hobbgoog#page/n12/mode/2up>>. Acesso em: 14 de agosto de 2014
- _____. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985
- _____. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. *Leviatã*. São Paulo: Martins Fontes, 2014
- HOOFT, Stan Van. *Ética da Virtude*. Petrópolis: Vozes, 2013
- HUENEMANN, Charlie. *Racionalismo*. Petrópolis: Vozes, 2012

- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004
- _____. *Tratado da Natureza Humana*. São Paulo: Unesp, 2009
- JAQUET, Chantal. A força ética do corpo humano. In.: *Olhar / Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos*. Ano 7, Nº 12-13. São Carlos: UFSCar, 2005
- _____. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011
- _____. ; SÉVÉRAC, P.; SUHAMY, A. Introduction à *Fortitude et servitude: Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris: Kimé, 2003
- JARRETT, Charles. Spinoza on Necessity. In.: KOISTINEN, Olli (ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. New York: Cambridge, 2001
- KEHL, Maria Rita. *Sobre Ética e Psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002
- KISNER, Matthew J. *Spinoza on Human Freedom: reason, autonomy and the good life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- KULSTAD, M.; CARLIN, L. Leibniz Philosophy of Mind. In.: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/leibniz-mind/>>. Acesso em 24 de agosto de 2014
- LAÉRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: UnB, 2008
- LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999
- LAURAND, Valéry. *Le vocabulaire des Stoïciens*. Paris: Ellipses, 2002
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013
- LEBUFFE, Michael. *From Bondage to Freedom: Spinoza on human excellence*. New York: Oxford, 2012
- LEVY, L.; PEREIRA, L.C.; ZINGANO, M. (org). *Metafísica, Lógica e outras coisas mais*. Rio de Janeiro: Nau, 2012
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza – La troisième partie, la vie affective*. Paris: PUF, 1998
- MACINTYRE, Alasdair. *A Short History of Ethics*. Oxon: Routledge, 2002
- MAIMONIDES, Moses. *The Eight Chapters of Maimonides on Ethics*. New York: MAS Press, 1996
- MANZINI, Frédéric. *Spinoza: une lecture d'Aristote*. Paris: PUF, 2009
- MARTINS, André (org). *O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009
- MATTHEWS, Erik. *Mente: conceitos-chave em filosofia*. Porto Alegre: Artmed, 2007

- MIZZONI, John. *Ethics – The Basics*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2010
- MOREAU, Joseph. *Espinosa e o Espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1982
- MOREAU, Pierre-François; RAMOND, Charles (dir.). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006
- MULGAN, Tim. *Utilitarismo*. Petrópolis: Vozes, 2012
- NADLER, Steven. *Spinoza's Ethics – An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2009
- _____. *Um livro forjado no Inferno*. São Paulo: Três Estrelas, 2013
- OLIVEIRA, D. F. Composição e singularidade: Notas sobre a *Ética* e o Corpo em Benedictus de Spinoza. In.: *Revista Conatus – Vol. 6 – n. 11 – Julho/2012*, p. 13
- OLIVEIRA, Luizir de. Espinosa e a tradição estoica: breves considerações sobre a noção de vontade. In.: *Revista Conatus – volume 2 – número 4 – Dezembro 2008*. Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/conatus_v2n4_11.html>. Acesso em: 23 de julho de 2013
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia: os libertinos barrocos, III*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Disponível em <<http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.met7.shtml>>. Acesso em: 23 de julho de 2013
- PEGORARO, Olinto. *Ética é justiça*. Petrópolis: Vozes, 1995
- _____. *Introdução à ética contemporânea*. Rio de Janeiro: Uapê, 2005
- _____. *Freud, ética e metafísica: o que ele não explicou*. Petrópolis: Vozes, 2008
- RACHELS, James. *Os Elementos da Filosofia da Moral*. Barueri: Manole, 2006
- REALE, Giovanni. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo – História da Filosofia Grega e Romana – Volume VI*. São Paulo: Loyola, 2011
- RICE, Lee. Spinoza's Ethical Project. In.: *AGORA* (2002), Vol. 21, nº 1: 77-92
- SALES, Benes Alencar. *Descartes: das paixões à moral*. São Paulo/Recife: Loyola/Univ. Católica de Pernambuco, 2013
- SANTOS, L.H.L. dos. Leibniz e a questão dos futuros contingentes. In.: *Analytica 3 (1)*, 1998. Disponível em <<http://www.analytica.inf.br/analytica/diagramados/29.pdf>> . Acesso em: 14 de agosto de 2014
- SÉVÉRAC, Pascal. *Éthique V*. In.: MOUREAU, P.F.; RAMOND, C. (dir.). *Lectures de Spinoza*. Paris: Ellipses, 2006
- SHAW, George Bernard. *Man and Superman – A Comedy and a Philosophy*. New York: Cambridge, 1905
- SOLOMON, Robert C.; HIGGINS, Kathleen M. *Paixão pelo saber – Uma breve história da filosofia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

SPINOZA, B. *The Correspondence of Spinoza*. Translated by Alan Wolf. New York: The Dial Press, 1927

_____. *Éthique*. Traduction Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 1999

_____. *Ethics*. Translation W. H. White. London: Wordsworth, 2001

_____. *Ouvres IV: Traité Politique. Lettres*. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 2003

_____. *Princípios de filosofia de Descartes*. Madrid: Alianza, 2006

_____. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010 (Edição bilíngue Latim/Português)

_____. *(Breve) Tratado e outros escritos*. J. Guinsburg, N. Cunha e Roberto Romano (org.) – *Obra Completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014

STEINBERG, Justin. Spinoza and the Problem of Freedom. In.: NESBIT, T; STEINBERG, J. (ed.). *Freedom, Justice, and Identity*. (Vol. 18). Vienna: IWM, 2005

STRAWSON, Gallen. The Impossibility of Ultimate Moral Responsibility. In.: PEREBOOM, Derk (ed.). *Free Will*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2009

THE INFORMATION PHILOSOPHER. *The taxonomy of Free Will*. Disponível em: <<http://www.informationphilosopher.com/>>. Acesso em: 14 de agosto de 2014

THOMASS, Balthasar. *Felicidade e Filosofia – Ser feliz com Espinosa*. Lisboa: Instituto Piaget, 2009

VAN BUNGE, W.; STEENBAKKERS, P.; VAN DE VEN, J. (ed). *The Bloomsbury Companion to Spinoza*. London: Bloomsbury, 2014

VERGEZ, André. *David Hume*. Lisboa: Edições 70, 1984

WARBURTON, Nigel. *Philosophy – The Basics*. New York: Routledge, 2010

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001

WOLF, Susan R. *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford, 1990

WOLFSON, Harry Austryn. *The Philosophy of Spinoza – Unfolding the latent processes of his reasoning*. Cambridge: Harvard University Press, 1983 (Two volumes in one)

YAKIRA, Elhanan. Is the Rational Man Free? In.: YOVEL, Y.; SEGAL, G. (ed.). *Spinoza on Reason and the “Free Man”*. New York: Little Room, 2004