

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS — FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS FILHO

**DO ANTIFINALISMO PROVIDENCIALISTA AO FINALISMO NA
NATUREZA NO PENSAMENTO DE ESPINOSA**

Belo Horizonte

2018

Andrelino Ferreira Dos Santos Filho

**DO ANTIFINALISMO PROVIDENCIALISTA AO FINALISMO NA
NATUREZA NO PENSAMENTO DE ESPINOSA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor.

Linha de Pesquisa: Filosofia Moderna

Orientadora: Dr.^a Telma de Souza Birchall

Belo Horizonte

2018

100
S237d
2018

Santos Filho, Andreino Ferreira dos

Do antifinalismo providencialista ao finalismo na natureza no pensamento de Espinosa [manuscrito] / Andreino Ferreira dos Santos Filho. - 2018.

199 f.

Orientadora: Telma de Souza Birchal.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 3. Peripatetismo.- Teses. 4.Modernidade - Teses. I. Birchal, Telma de Souza . II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA DA DEFESA DE TESE DO ALUNO ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS FILHO

Realizou-se, no dia 28 de junho de 2018, às 13:30 horas, Fafich/UFMG, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *DO ANTIFINALISMO PROVIDENCIALISTA AO FINALISMO NA NATUREZA: O ARISTOTELISMO DE ESPINOSA*, apresentada por ANDRELINO FERREIRA DOS SANTOS FILHO, número de registro 2013651710, graduado no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Telma de Souza Birchal - Orientador (UFMG), Prof(a). Giorgia Cecchinato (UFMG), Prof(a). Joaosinho Beckenkamp (UFMG), Prof(a). Marcos Andre Gleizer (UERJ), Prof(a). Cristiano Novaes de Rezende (universidade Federal de Goiás).

A Comissão considerou a tese:

Aprovada, com média... *noventa e oito* (*98*)

Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.

Belo Horizonte, 28 de junho de 2018.


Prof. Telma de Souza Birchal (Doutora)


Prof. Giorgia Cecchinato (Doutora)


Prof. Joaosinho Beckenkamp (Doutor)


Prof. Marcos Andre Gleizer (Doutor)


Prof. Cristiano Novaes de Rezende (Doutor)

AGRADECIMENTOS

Ao Departamento de Filosofia da Fafich/UFMG, pelos anos de formação filosófica.

A Telma Birchal, pela cuidadosa orientação, que possibilitou a reflexão, as mudanças de percurso, os diversos ajustes textuais e, sobretudo, a convicção de que poderíamos seguir em frente. Do acolhimento no início da graduação no Curso de Filosofia à orientação nos últimos cinco anos da nossa formação filosófica, agradeço à professora Telma pelo passado e pelo presente.

A Fernando Rey Puente, pela disponibilidade e generosidade ao atender nosso pedido em relação à leitura do capítulo sobre o finalismo aristotélico. É certo que o juízo do professor Fernando sobre o referido capítulo consolidou nossa posição em torno da compreensão do finalismo interno na física e na biologia de Aristóteles, o que muito contribuiu para os desdobramentos finais da nossa pesquisa.

A Joãozinho Beckenkamp, pela composição da banca de qualificação e pelas importantes observações feitas acerca da nossa pesquisa.

A Patty, André e Sophia, pela paciência e pelo amor.

Agradecimento especial

A Marcos Gleizer, pelo caminho apontado. O contato com a obra de Marcos Gleizer possibilitou vislumbrar novas perspectivas nos estudos espinosanos. A mediação que os textos do intérprete exerceram nesta tese tornou o caminho menos difícil e muito mais produtivo. Sua notória contribuição, especialmente para a tematização do finalismo no pensamento de Espinosa, faz dele indispensável mediação nas pesquisas em torno do tema. Além da orientação teórica assumidamente incorporada na tese, experimentamos a generosidade do intérprete no acompanhamento das primeiras formulações estabelecidas no projeto definitivo até a última atenção dispensada a nossa pesquisa durante a elaboração do texto final. Pelo lugar praticamente de coorientador, expressamos os mais sinceros e profundos agradecimentos.

RESUMO

Os estudos acerca do pensamento de Espinosa têm suscitado nos últimos anos profundo debate acerca da crítica e recusa da noção de teleologia. Apesar de nenhum estudioso do tema discordar sobre repúdio ao finalismo de natureza providencialista, em relação ao homem e aos demais entes o alcance da crítica do finalismo não é claro, o que tem demandado esforço dos pesquisadores a fim de estabelecer o preciso limite da crítica à doutrina das causas finais. Para explicitar o problema e, ao mesmo tempo, valorar as posições em termos de extrair, já num primeiro momento, o esboço de uma posição interpretativa, estabeleceu-se o exame e o cotejo entre os principais estudiosos do finalismo. Ao final desse exame, seguindo a posição que aproxima o finalismo espinosano de um legado aristotélico, procedeu-se à investigação do finalismo aristotélico, a fim de precisar sua natureza e, de forma segura, voltar ao texto de Espinosa para discutir a efetividade da presença de elementos a favor de um finalismo interno aos entes corpóreos em geral. Trata-se da defesa do finalismo intrínseco à natureza física que, apesar da recusa de fins da Natureza, parece sustentável. Finalmente, espera-se encontrar no estudo da "pequena física" apresentada na parte II da *Ética* e dos *Princípios da filosofia cartesiana* os elementos comprobatórios de que, embora não se possa negar a recusa da doutrina dos fins, a natureza, na especificidade de seus entes particulares, comporta, em algum grau, evidências da presença de elementos que podem ser interpretados teleologicamente. A tese defende, portanto, que Espinosa não recusa a finalidade interna (fins na Natureza), mas se opõe à ideia de fins da Natureza (providência divina). Quer dizer que a recusa da atribuição de fins à Natureza Naturante não implica a recusa da existência de fins intrínsecos aos entes na Natureza Naturada.

Palavras-chave: Teleologia. Mecanicismo. Causalidade. Física. Determinismo.

ABSTRACT

Studies on Spinoza's thinking have in recent years provoked a profound debate about the criticism and refusal of the notion of teleology. Although no scholar of the subject disagrees on the rejection of the finalism of a providentialist nature, in relation to man and other entities the scope of the critique of finalism is not clear, which has demanded the effort of the researchers in order to establish the precise limit of criticism to the final causes doctrine. In order to make explicit the issue and at the same time to assess the positions in terms of extracting the outline of an interpretative position, the examination and comparison between the main scholars of the finalism was established. By the end of this examination, following the position that approximates the Spinoza's finalism of an Aristotelian legacy, the Aristotelian finalism was investigated, in order to specify its nature and, in accurate way, to return to the text of Spinoza to discuss the effectiveness of the presence of elements in favor of an internal finalism to corporeal entities in general. It is the defense of the finalism intrinsic to the physical nature that, despite the refusal of it ends in nature, it seems sustainable. At last, this work aimed at finding in Spinoza's physics, that was presented in the second part of Ethics and the Principle of Cartesian Philosophy, the supporting elements that nature, in the specificity of its particular entities, accommodates, to some degree, evidence of the presence of elements that can be interpreted teleologically, although it can not be denied the finalist theory refusal. Therefore, this thesis argues that Spinoza does not refuse the internal finalism (ends in Nature), but he opposes to the idea of the ends of Nature (divine providence), what means that the refusal of the attribution of ends to the *Natura naturans* does not imply the refusal of the existence of ends intrinsic to the entities in the *Natura Naturata*.

Keywords: Teleology. Mechanicism. Causality. Physic. Determinism.

LISTA DE SIGLAS

Tratado da Emenda do Intelecto	TEI
Tratado Teológico-Político	TT-P
Princípios da Filosofia Cartesiana	PPC
Ética — Parte I	EI
Ética — Parte II	EII
Ética — Parte III	EIII
Ética — Parte IV	EIV
Ética — Parte V	EV
Proposição	P
Explicação	Exp
Demonstração	Dem
Scólio	Sc
Lema	Lem
Apêndice	Apend
Axioma	Axiom
GEE	Grupo de Estudos Espinosanos
Carl Gebhardt	GEB

Para os trechos citados da *Ética* utilizaremos a tradução em português de Joaquim de Carvalho, Joaquim de Ferreira Gomes e Antônio Simões. A identificação das passagens será seguida da referência à edição *standard* de Carl Gebhardt. Para o cotejo de traduções da *Ética*, utilizaremos também a tradução bilíngue latim-português de Tomaz Tadeu e a tradução bilíngue latim-português elaborada pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP, sob a direção de Marilena Chaui. Vale ressaltar que as citações serão modificadas sempre que o cotejo com o latim e as outras traduções assim o exigir. E quando fizermos o uso da tradução do GEE, manteremos todos os itálicos e a diversidade de fontes de redação, por observar a diagramação seguindo a edição *Opera posthuma*. Para as passagens citadas do *Tratado da emenda do intelecto*, utilizaremos eminentemente a edição latim-português da Editora Unicamp, tradução realizada por Cristiano Rezende, além de consultarmos, pela importância da introdução, a tradução realizada por Lívio Teixeira, cotejadas com a edição de Carl Gebhardt. Para as referências dos

Princípios da filosofia cartesiana, utilizaremos a tradução de Homero Santiago e César Guimarães Oliva.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. Tema	8
2. Problema	10
3. Hipótese	12
4. Desenvolvimento	12
5. Método.....	13
CAPÍTULO I: A QUERELA SOBRE A TELEOLOGIA	15
1. O quadro geral da disputa e a primeira evidência do finalismo.....	15
2. A distinção lei natural/lei humana no TT-P e a segunda evidência do finalismo.....	32
3. O comportamento teleológico humano e a terceira evidência do finalismo..	39
4. O <i>conatus</i> humano e a quarta evidência do finalismo.....	42
5. A teleologia mental e a quinta evidência do finalismo.....	54
6. A teleologia corpórea e a sexta evidência do finalismo	60
CAPÍTULO II: O FINALISMO ARISTOTÉLICO	77
1. O finalismo aristotélico: o debate.....	77
2. A posição de Berti: finalismo interno e o argumento da biologia	82
3. A posição de Angioni: finalismo e metafísica	94
CAPÍTULO III: O FINALISMO INTERNO NA FÍSICA ESPINOSANA	115
1. A recepção de Aristóteles	116
2. Teoria física e finalismo.....	120
CONSIDERAÇÕES FINAIS	185
REFERÊNCIAS	194

INTRODUÇÃO

1. Tema

Ao longo dos séculos, o pensamento de Espinosa tem sido objeto de intenso debate, a começar pela importante correspondência recuperada e legada à tradição filosófica, testemunho da vivacidade de sua obra. Entre os temas mais polêmicos e difíceis, encontra-se a noção da teleologia.

Em termos gerais, parece ser esperado que o finalismo seja rechaçado por um filósofo que, sendo moderno, teria assumido cabalmente a tese mecanicista. Todavia, mesmo sustentando o mecanicismo, Espinosa parece manter em algum grau certo tipo de finalismo. Seja como for, o texto espinosano, especialmente a *Ética*, contém algumas passagens que, no mínimo, suscitam ambiguidade, de modo que o filósofo parece estar comprometido com o rechaço apenas de uma nuance do finalismo.

As ocorrências canônicas, por assim dizer, que fomentam a discussão encontram-se ora na linguagem teleológica do *Tratado da emenda do intelecto* (TEI) e no capítulo IV do *Tratado teológico-político*, ora numa postura aparentemente antifinalista no Apêndice da parte I da *Ética* e no Prefácio da parte IV também da *Ética*. No § 14 do TEI (GEBII, p.8), a proposição que condensa o finalismo é a seguinte: “Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; [...] em seguida, formar tal sociedade, a qual há de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto [para que o façam] facilmente e seguramente”. A primeira importante passagem da *Ética* encontra-se no Apêndice. Lá pode-se perceber formulações como: “os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim” e “para mostrar agora que a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano, não é necessário grande esforço”.

Por sua vez, no Prefácio da parte IV da *Ética*, chamam a atenção frases como: “Quem decidiu fazer alguma coisa e a levou a cabo dirá que a sua obra está perfeita; e não só esse, mas também todo o que tiver conhecido exatamente a intenção do Autor de tal obra e o seu fim”, “Com efeito, mostramos, no apêndice da

Parte I, que a Natureza não age em vista de um fim” e “A causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer” (EIVPrefacio/GEBII, p.205-209), entre outras asserções menores na esteira das anteriores.

O tema do finalismo posto à baila pela filosofia espinosana tem dividido intérpretes. O centro de gravidade da questão tem sido apresentado por muitos como o Apêndice da parte I da *Ética* (EIApen/GEBII, p.77-79). Para Gueroult (1968), a crítica finalista em Espinosa deve ser levada às últimas consequências. De acordo com o autor, Espinosa, diferentemente de Descartes — que procura aniquilar a teleologia do campo da física, sem fazer o mesmo no que diz respeito às ações divina e humana —, combatera de forma integral toda e qualquer finalidade, na medida em que, sob a força da distinção entre imaginação e intelecto, reduz a noção de finalidade ao *status* de ilusão imaginativa.

Nesse passo, Bennett (1984) argumenta que a demolidora crítica à teleologia divina atinge também a explicação teleológica do comportamento modal, em especial o modo humano. Para ele, a tese do paralelismo psicofísico, isto é, “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EI, PVII/GEBII, p.49), implica a impotência causal do conteúdo representativo das ideias, o que excluiria a intencionalidade da consciência. O esforço maior de Espinosa, no entanto, teria sido a elaboração de uma teoria não teleológica do apetite e do desejo. E somente em virtude de tal tese é que a anterioridade do desejo sobre o juízo de valor (EIPIX/GEBII, p.91-92) pode ser garantida.

Por outro lado, Gleizer (2006), ao analisar o referido texto (EIApen/GEBII, p.77-79), afirma que Espinosa não assinala nenhuma incompatibilidade entre a tese do determinismo causal e a descrição teleológica do comportamento humano. A exposição do argumento é posta a partir de um inventário de posições antagônicas.

Em oposição à interpretação antifinalista integral de Gueroult, Bennett e — para marcar minimamente a vivacidade das posições de intérpretes brasileiros, podemos acrescentar — Chaui, encontram-se os argumentos de Curley (1990) e Garrett (2003). De acordo com Curley (1990) — além de outros intérpretes como Jarrett (1999) e Manning (2002) —, é possível mostrar que a crítica espinosana à teleologia divina não exclui as explicações finalistas do comportamento humano.

Adotando uma posição não muito distante das últimas, Garrett (1999) procura estabelecer a distinção entre finalismo divino e finalismo modal, como também

defende que a recusa da teleologia divina não atinge a força da compreensão teleológica dos modos finitos em geral.

Apoiando-se nos argumentos de Curley e Garrett, Gleizer se opõe à interpretação antifinalista integral de Gueroult e Bennett, para os quais não é possível, em Espinosa, a compatibilidade entre a recusa da imagem finalista de Deus ou da Natureza e a legitimidade de explicações teleológicas do comportamento dos entes finitos. Segundo Gleizer, o próprio projeto filosófico de Espinosa reverbera o finalismo da ação humana, na medida em que, com frequência, emprega uma linguagem teleológica, como evidencia o *Preâmbulo do Tratado da emenda do intelecto*.

Afora isso, no Prefácio da parte IV da *Ética* (EIV/Prefácio/GEBII, p.205-209) — trecho sintomático, na medida em que retoma a discussão acerca do finalismo —, Espinosa desenvolve alguns elementos contidos no referido preâmbulo, enfatizando que os homens agem visando a fins, enquanto produzem intencionalmente suas ações. Nesse sentido, diz Gleizer que o filósofo, ao examinar detidamente os conteúdos imaginativos (sua construção e emprego), como modelos para valorar as ações humanas, sugere que, ainda que a validade objetiva desses modelos seja recusada, a ilegitimidade da projeção antropomórfica de nosso comportamento teleológico sobre Deus/Natureza não invalida o caráter teleológico do agir humano.

Na verdade, mais do que isso, o alcance da reflexão de Gleizer possibilitado pelo vigor da tese da teleologia mental — ponto da maior importância na exposição deste trabalho, na medida em que, naquele momento, operacionalizar-se-á certa clivagem em relação a essa linha argumentativa (Gleizer), já que nos serviremos do inventário sobre a questão, estabelecido por Gleizer (2006) — conduz à indagação acerca da pertinência da radicalização da posição adotada por Garrett a respeito do finalismo em Espinosa. Tal posição consiste não apenas em recusar a tese antifinalista integral, mas, sobretudo, na defesa da noção ampla de finalismo que compreenda também os modos finitos não humanos.

2. Problema

O debate sobre o finalismo em Espinosa gravita em torno da disputa acerca da incompatibilidade ou compatibilidade entre necessidade e teleologia. A necessidade cega pela qual a natureza opera não poderia admitir, pois, qualquer

comportamento ou ação em vista de fins. O operar mediante fins ficaria a cargo do ser humano, embora esse finalismo fosse também ilusório, segundo a posição daqueles que assumem o antifinalismo integral. Mas por que as coisas tendem naturalmente à sua realização e não à autodestruição? A tendência à realização não seria uma dificuldade a ser enfrentada pelo “antifinalismo integral”? A necessidade natural (causalidade mecânica) explicaria por si só a complexa composição de elementos materiais de modo a resultar nos indivíduos?

Essas perguntas devem orientar, então, uma reflexão/posição que dê conta de explicar o caráter teleológico do comportamento humano e, nessa medida, fazer oposição ao antifinalismo integral. Quer dizer que, ainda que não se possa negar a veemente recusa do finalismo providencialista em Espinosa, não se podem negar também as diversas passagens textuais que sugerem que o filósofo não exclui a teleologia do âmbito humano. Mas, ainda que os argumentos nessa direção sejam fortes e, portanto, convincentes, como salvaguardar a teleologia humana sem levar em consideração uma rigorosa investigação acerca do finalismo na natureza? Pois, como defender o finalismo humano, prescindindo da defesa do finalismo na natureza, se o homem é parte (modo) dela? Nesse sentido, seria preciso admitir um finalismo intrínseco à natureza — um finalismo interno.

A posição em favor de um finalismo interno — fundamentalmente a de Garrett — evidencia-se pela recorrência a Aristóteles, o que resulta na atribuição do título de “o mais aristotélico” dos modernos, atribuído por ele a Espinosa. Mas, a rigor, em que consiste tal aristotelismo? Essa pergunta parece não ser muito bem respondida por Garrett, na medida em que ele alcança a noção de finalismo interno em Espinosa por uma mediação que merece ser investigada. Vale ressaltar que, em que pese o finalismo aristotélico ser tomado como meio para a defesa do finalismo interno à natureza em Espinosa, a discussão deve receber importância crucial, pois a ausência de um inventário acerca das posições que configuram o debate sobre o finalismo no estagirita — coisa de que Garrett parece prescindir — deixa de oferecer, como mostraremos adiante, os elementos, a nosso ver, imprescindíveis para a demonstração de certos traços de finalismo na teoria física espinosana. Daí a importância de perguntar acerca da efetividade da proposição que estabelece Espinosa como o mais aristotélico dos filósofos modernos — no recorte, é claro, proposto por Garrett, que abrange também Descartes e Leibniz. Mas esse problema é, a rigor, um desafio a ser enfrentado pelo percurso que adotamos e não se

inscreve como o problema principal deste trabalho.

A questão principal do trabalho é (i) demonstrar que a crítica do finalismo em Espinosa não exclui por completo a possibilidade de encontrar elementos comprobatórios da presença de esquemas teleológicos explicativos do comportamento humano, (ii) o rechaço da teleologia divina, na medida em que não atinge o comportamento teleológico humano, também não atinge o funcionamento dos modos determinado em termos gerais, donde afirmaremos uma teleologia corpórea, e (iii) o emprego de elementos retirados do finalismo da *Física* de Aristóteles, associados à compreensão da teoria do *conatus* como finalismo interno, possibilita o reconhecimento de indícios de finalismo na teoria física espinosana.

3. Hipótese

A partir dessa problemática, é preciso estabelecer uma hipótese que consiga explicitar a contento elementos probatórios da existência de algum grau de teleologia na filosofia de Espinosa. A rigor, nossa hipótese possui dupla face: (i) de que a crítica ao finalismo divino ou cósmico não elimina todas as nuances de teleologia, de modo que esperamos encontrar evidências da admissão do comportamento teleológico dos seres humanos e dos seres particulares em geral, e (ii) de que há evidências da permanência de elementos na teoria física de Espinosa que possibilitam uma interpretação finalista do tipo aristotélica.

4. Desenvolvimento

O argumento pelo qual a exposição do itinerário será feita compreenderá primeiramente o estabelecimento do estado da arte, no que se refere à questão do finalismo em Espinosa. Dada a complexidade do debate — suas nuances e suas aporias —, destinaremos um capítulo para a explicitação da querela em torno da questão, de modo a acompanhar como os intérpretes em favor do finalismo nos seus mais diversos aspectos — exceto o finalismo providencialista — logram êxito em face da posição de defesa do antifinalismo integral. Nesse sentido, oferecemos seis evidências que demonstram a primeira face da nossa hipótese.

No final do primeiro capítulo, quando a exposição do debate na figura de Garrett traz o pensamento aristotélico para sustentar — de algum modo — o

finalismo na natureza corpórea, torna-se necessária a investigação sobre o estatuto da recorrência ao finalismo aristotélico, abrindo, assim, o segundo capítulo. Neste, sob a suspeita de que Garrett tenha passado por Aristóteles rápido demais, isto é, sem dedicar a devida atenção às franjas da discussão que, vale ressaltar, também tem dividido intérpretes, procuraremos demonstrar a importância de extrair da física aristotélica elementos que possibilitem o reconhecimento e a interpretação de passagens da física de Espinosa, pleiteando, por essa via, a pertinência de afirmar no filósofo moderno uma espécie de finalismo interno.

Mas o estudo da teleologia aristotélica é apenas meio, em que pese sua importância. A rigor, é preciso levar a cabo uma detida verificação de como alguns elementos extraídos da análise que parecem garantir o finalismo em Aristóteles aparecem em Espinosa. Tal expediente será, portanto, a discussão a que se destina o terceiro e último capítulo da tese. Nesse capítulo, esperamos oferecer mais evidências acerca da teleologia no pensamento de Espinosa, através da abordagem do tema nos *Princípios da filosofia cartesiana* e na parte II da *Ética*, ocasião em que discutiremos o tratamento dado pelo filósofo à teoria do *conatus* aplicada ao movimento retilíneo, circular e ao repouso, bem como a exposição da natureza dos corpos complexos orgânicos.

5. Método

Fundamentalmente, a metodologia consistirá — dada a natureza hermenêutica da tese — na exposição do problema a partir do cotejo entre intérpretes. Entretanto, essa exposição não se pautará por mera apresentação do debate, mas pretende minimamente — num primeiro momento — valorar a posição dos intérpretes em face do objetivo de demonstrar a passagem de uma posição antifinalista integral à defesa do finalismo na natureza, de modo que procederemos (i) na localização do debate em termos da obra de Espinosa para em seguida (ii) proceder à análise dos conceitos (centrais), tais como finalismo, providencialismo, finalismo humano, determinismo, entre outros.

O contexto (iii) dentro do qual a questão da teleologia se encontra exige a mobilidade entre obras como o TEI — por contar evidências de que o próprio projeto filosófico de Espinosa implica uma posição teleológica —, a parte II da *Ética* — enquanto exposição da teoria do conhecimento e da “pequena física” — e,

principalmente, a terceira parte — na medida em que lá se encontram os principais elementos fundantes da doutrina do *conatus*. A partir daí a atenção recai sobre (iv) a discussão com os intérpretes, visando, além de expor suas posições acerca da teleologia, submetê-las — num primeiro momento — a uma valoração, na pretensão de estabelecer o argumento em defesa do finalismo interno em Espinosa.

Essa espécie de inventário e cotejo a partir dos quais nossa posição se configurará contempla desde intérpretes clássicos como Gueroult, Matheron e Delbos até os mais recentes e importantes estudiosos do finalismo espinosano, tais como Bennett, Curley e Garrett, além de Jarrett e Manning. Vale ressaltar ainda a mais notável contribuição sobre a questão no Brasil, a saber, Marcos Gleizer, da qual nos serviremos como expediente norteador do debate em torno do finalismo.

Para a análise conceitual (v), utilizaremos a tradução e notas em português da *Ética* feitas por Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Partes II e III) e Antônio Simões (Partes IV e V). A escolha por usar essas traduções para as citações se justifica em razão do hábito de manejo de tais textos, embora saibamos que, com exceção da Parte I, a tradução comporta problemas, como, por exemplo, o uso do termo “afecção” para traduzir o que deveria ser traduzido por “afeto”. Por isso, ao lado dessa tradução, teremos sempre a versão de Bernard Pautraut (edição bilíngue com o texto original em latim) e a edição bilíngue de Tomaz Tadeu, além da edição também bilíngue produzida pelo Grupo de Estudos Espinosanos da USP. Em relação à *Correspondência*, nossa escolha é a publicação da Plêiade (*Oeuvres complètes*), por conter o maior número de cartas em um só elenco e a correspondência completa (tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha) publicada recentemente pela Perspectiva. Para o *Tratado da emenda do intelecto*, utilizaremos a tradução de Lívio Teixeira, cotejada com a tradução de Cristiano N. Rezende, publicada pela Editora da Unicamp. Também observaremos a edição *standart* de Gebhardt.

Para as considerações acerca do finalismo em Aristóteles — pela exigência da compreensão da posição de Garrett —, nos serviremos principalmente dos estudos de Berti e de Angioni, além de diversos intérpretes por eles convocados no debate. Privilegiaremos, nesse caso, a discussão que remete a *Física* em suas relações com *Partes dos animais* e com *Metafísica*. Em relação à *Física*, tomaremos principalmente a tradução, comentários e notas de Angioni e, em relação à *Metafísica*, utilizaremos a tradução de Reale.

CAPÍTULO I: A QUERELA SOBRE A TELEOLOGIA

Este capítulo pretende estabelecer um inventário acerca da teleologia em Espinosa. Nessa medida, o espaço que o debate ocupa entre os intérpretes da obra do filósofo demonstra uma polarização expressa em posições que compreendem desde a defesa de um antifinalismo integral até — como o comprovam recentes estudos espinosanos — a tese em favor do finalismo corpóreo e intrínseco à natureza. Assim, o percurso aqui proposto procurará não apenas explicitar o estado em que se encontra o debate em torno do finalismo, mas, ainda que de forma mitigada e reservando inferências e juízos para o expediente próprio da conclusão, valorar as posições dos intérpretes no horizonte daquilo que está posto como hipótese: que é sustentável a tese do finalismo corpóreo e, portanto, da existência de finalismo na natureza naturada em Espinosa. No referido percurso, será discutido (i) o alcance da crítica espinosana à teleologia, (ii) a linguagem enfaticamente finalista presente no capítulo IV do *Tratado teológico-político*, (iii) os esquemas teleológicos da conduta humana, (iv) a relação entre *conatus* e finalismo, (v) a noção de teleologia mental e (vi) a tese da teleologia corpórea.

1. O quadro geral da disputa e a primeira evidência do finalismo

Como assinalamos na Introdução, o tema da teleologia tem demandado na atualidade um importante debate acerca do seu alcance. A questão tem gerado a produção de diversos argumentos que podem ser, grosso modo, divididos em dois principais grupos ou tendências interpretativas.

Os dois grupos de intérpretes se distinguem fundamentalmente pela negação ou afirmação do alcance da crítica à teleologia levada a cabo por Espinosa. Para o primeiro grupo, representado por Gueroult, Chaui, Bennett, entre outros, não há qualquer possibilidade efetiva de aceitação da teleologia, seja em que nível for ou em qualquer grau. Com efeito, esses intérpretes procuram se ancorar em passagens textuais que sugerem explicitamente a recusa do finalismo, assim como buscam alternativas interpretativas para as passagens que sugerem a aceitação da teleologia para explicar o comportamento dos seres humanos. Nesse grupo, não há lugar, tampouco, para sugerir que Espinosa tenha admitido, de alguma maneira, a possibilidade do emprego de esquemas teleológicos para explicar o comportamento

de outros seres orgânicos e de seres inorgânicos. Dessa forma, podemos dizer que a posição geral desses intérpretes (grupo 1) se caracteriza por um antifinalismo radical, na medida em que intentam nada conceder aos intérpretes que se lhes opõem.

O segundo grupo de intérpretes, representado por Curley, Gleizer, entre outros, figurando uma posição que, em geral, defende que a crítica do finalismo divino não implica a recusa da adoção de explicações teleológicas para a compreensão do comportamento humano, oferece não só outra maneira de compreender a questão do finalismo, como apresenta um rico enfrentamento das teses defendidas pelo primeiro grupo. O grupo 2, no entanto, pode ser dividido em razão de alcance da teleologia no âmbito modal, de modo que Curley e Gleizer podem ser reconhecidos no grupo 2a, enquanto intérpretes como Garrett, Jarrett, Manning, Gabbey, entre outros, assumem uma posição que pretende dar conta da teleologia no âmbito corpóreo geral, bem como na especificidade do comportamento dos corpos simples tratados na teoria física espinosana.

A fim de explicitar esses posicionamentos e, ao mesmo tempo, expor nossa posição, procederemos com a análise das principais ocorrências textuais, objeto da querela interpretativa.

Depois da longa exposição geométrica da ideia de Deus e todas as coisas que dela surgem, Espinosa procura ainda — não por estar convencido da insuficiência dessa exposição —, no Apêndice da Parte I de sua *Ética*, como ele mesmo diz,

[...] remover os prejuízos que poderiam estorvar a aceitação das minhas demonstrações, mas como restam bastantes que, também, ou melhor, principalmente, poderiam e podem impedir os homens de abranger o encadeamento das coisas tal como expliquei, fui levado a pensar na conveniência de aqui os citar perante o tribunal da Razão (EIApen/GEB, p.77-78).

O Apêndice enfatiza o preconceito próprio da experiência vaga, palco dos encontros fortuitos, no qual o mundo aparece como contingente, o que implica, por outro lado, a representação do homem como sujeito livre para interferir na natureza. A causalidade pressuposta, nesse caso, é a eficiente transitiva, isto é, a causa que produz um efeito e se separa dele, formando dois seres independentes. Na incapacidade de compreender o engendramento necessário da realidade, a natureza

é fantasiada como uma obra caprichosamente criada e ordenada por Deus, de modo que daí surgem prejuízos que, segundo Espinosa, dependem de um preconceito principal, a saber:

os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto (EIAp.).

O Apêndice é, assim, retomada da crítica e recusa da concepção imaginária do infinito fundada na inversão do movimento proposto pelos axiomas III — “De uma determinada causa segue-se necessariamente um efeito; se não existir qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito” (EIAxII/GEBII, p.46) — e IV — “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o” — (EIAxIV/GEBII, p.46) da Parte I da *Ética*. Ou seja, parte do efeito em direção à causa. É neste sentido que a realidade é posta como resultante do processo imaginativo, encampando simultaneamente as imagens do homem, do mundo e de Deus.

O alicerce desse edifício é a incapacidade de compreender a necessidade do real, incompreensão decorrente da vivência calcada no conhecimento apenas dos efeitos, o que faz com que o homem forje uma imagem do mundo dentro da qual se representa como um ser especial. Espinosa denuncia, pois, a compreensão do ser humano como um império dentro de um império, pois é daí que se origina a suposição de que o homem é ser especial, cujo poder permite a interferência no curso natural. Com efeito, enfatiza o Apêndice, o ser humano nasce ignorante sobre as causas das coisas, mas consciente de que deseja alcançar o que lhe é útil. Quer dizer que as ações humanas visam a um fim, o qual se põe como a utilidade do objeto apetecido, e a natureza, vista sob essa perspectiva, é representada como um mundo à disposição da fruição humana, plasmado na figura de um conjunto de meios ofertados ao apetite. Na medida em que eles são encontrados — pois não foram dispostos pelo próprio homem — brota a crença na existência de outrem que teria sido o autor dos bens a serem utilizados pelos humanos. Dito de outra maneira:

Depois de haverem considerado as coisas como meios, não podiam acreditar que elas se criassem a si mesmas, e dos meios que costumam dispor para o seu uso próprio foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade todas as coisas (EIApen/GEBII, p.79).

Nesse sentido, coisa alguma é desprovida de utilidade, ainda que seja de desconhecimento humano. Todas as coisas possuem o *status* de meio, mesmo que não se saiba em que consiste sua utilidade.

A visão teleológica do mundo referida pelo Apêndice cristaliza-se, pois, no imaginário humano de modo a funcionar como doação de sentido para a existência. Por isso, Espinosa, no mesmo trecho, observa que é preciso “mostrar agora que a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano” (EIApend/GEBII, p.80). À primeira vista, o Apêndice parece traduzir a preocupação espinosana em termos de firmar o seu mecanicismo, o que implicaria, portanto, o complexo e radical rechaço da teleologia.

Investigar ordenadamente as coisas é, no entanto, a pretensão do intelecto. Ele se apresenta como força interna para produzir ideias verdadeiras. O estatuto da ideia verdadeira diz respeito ao ato de apreensão da natureza intrínseca e, portanto, essencial de um ente, na medida em que se exprime como gênese de si mesma e das coisas externas. É, por conseguinte, um movimento de dentro para fora, pelo qual a realidade nos aparece como uma rede de conexões internas e necessárias. Não sendo somente o que se passa em nós, como no caso da produção imaginária, elas oferecem as leis necessárias que regem o real e, mais do que isso, oferecem as essências singulares, isto é, a natureza de algo concreto no mundo.

É certo, pois, que a apreensão dos nexos internos do real supõe a distinção estabelecida entre imaginação e intelecto como chave epistemológica da qual resulta a crítica ao finalismo e ao antropomorfismo religioso. Por outro lado, o intelecto corrigido marca a distinção entre a ordem comum e a ordem necessária da natureza.¹ Quer dizer que o desordenamento típico daquilo que se produz via

¹ A inadequação do conhecimento, na medida em que leva em conta os encontros fortuitos do corpo, opera de fora para dentro, impossibilitando o conhecimento das causas dos eventos que nos cercam — da apreensão dessas causas é que se tem o conhecimento adequado, pois “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o” (EIIAx.IV).

imaginação não nos mostra senão um real caótico determinado pelas apreensões confusas, obscuras, parciais e mutiladas. Mas o ordenamento da mente implica reordenar o pensamento segundo a norma da ideia verdadeira, isto é, a de que nossa mente é parte da totalidade que é Deus. Essa nova ordem dada à mente é a compreensão de que a Natureza possui leis certas e invariáveis e que a ação humana não é senão expressão determinada da Natureza.

A naturalização da ação humana, demonstrada como quer Chauí em *A nervura do real*, consiste na ontologia do necessário. Quer dizer que

o De Deo poderá concluir, do lado da necessidade da essência, que a potência de Deus é sua própria essência e, do lado da determinação necessária de todas as coisas pela causalidade absolutamente infinita, que não existe nenhuma coisa de cuja natureza não siga algum efeito (CHAUI, 1999, p.902).

Daí que admitir a contingência de algo não é senão uma falha gnosiológica. Nesse sentido, todas as coisas são causadas por Deus quanto à essência e à existência, de modo que todos os entes são determinados a existir e a operar de maneira certa, o que exclui a contingência tanto na substância quanto nos modos. Por isso, a intérprete propõe que a necessidade própria do real não admite o finalismo seja em Deus ou na ação humana, estabelecendo uma interessante relação entre as partes I e IV da *Ética*. Diz Chauí:

Como o Prefácio do Livro IV, o Apêndice do Livro I ocupa-se com os preconceitos do vulgo transformados em superstição e ciência. A diferença entre os dois textos decorre do lugar onde a dedução geométrica os insere. No caso do Apêndice, a crítica aos preconceitos finalistas do vulgo se faz por referência à essência e potência de Deus, enquanto no Prefácio, a crítica se realiza a partir da natureza humana, já deduzida nos livros anteriores. Visto que o preconceito finalista equipara a imagem da ação humana e a da ação natural, Espinosa retoma as demonstrações do primeiro livro como, no Apêndice, fizera breve referência à natureza humana (CHAUI, 1993, p.80).

Mas o homem, enquanto um modo determinado da substância divina — como todo e qualquer ente finito — consiste numa dupla expressão, a saber, expressão finita da essência actuosa de Deus enquanto pensamento e enquanto extensão, de

modo que ser posto como parte² de um todo natural a partir do qual e no qual sua ação é compreendida não encerra a exigência de investigar o estatuto do agir humano.

Em que pese a força da compreensão necessitarista de Chauí, importa ressaltar que a afirmação que reivindica a incompatibilidade entre finalismo da ação e necessidade do real não está isenta de contestação.

A rigor, a defesa da referida incompatibilidade já estava em Gueroult quando da sua análise acerca do Apêndice. Ele, ao tentar mostrar que o alcance da crítica espinosana ao finalismo é maior do que a que fizera Descartes, que permaneceu nos limites da recusa do finalismo em relação à física, defende que Espinosa atinge uma radicalidade tal que exclui qualquer possibilidade de admitir a teleologia seja em que âmbito for.

A despeito das semelhanças entre Espinosa e Descartes, Gueroult afirma que as diferenças são contundentes. A ideia de uma mente criadora permanece em Descartes, de modo que é admitido que Deus age não pela necessidade de sua natureza, mas pela liberdade de sua volição. Mas a incomensurabilidade entre o intelecto humano finito e o ser infinito e incompreensível retira de nós a possibilidade de entendermos de forma rigorosa o móbil da ação divina. Quer dizer que não podemos compreender como Deus é e como Ele funciona. Por isso, não resta alternativa senão simplesmente admitir que os propósitos divinos são inescrutáveis. Nesse sentido, explicita Gleizer que,

em virtude da infinitude da natureza divina, Descartes considera que os desígnios de Deus são insondáveis e que seria arrogância de nossa parte nos julgarmos partícipes deles (cf. *Princípios da Filosofia*, art. 28). Daí se segue a exclusão metodológica da busca de causas finais na física. Porém, esta exclusão não é acompanhada pela recusa da validade, no plano ontológico, da noção de finalidade divina. Ou seja, embora Deus aja em vista de fins, estes são incognoscíveis para nós (GLEIZER, 2006, p.164, nota 1).

De fato, de acordo com Gueroult, é evidente que a preocupação de Descartes não é teleológica, na medida em que não excluiu o propósito de Deus pelo qual a ação divina se coloca. No fundo, Deus age, fazendo uso do mecanicismo universal como um instrumento para realizar o mundo. Assim, conclui Gueroult que, “de todos

² “Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (EIDef.V/GEBII, p.45).

esses pontos de vista, o livro final do apêndice I da *Ética* aparece como uma refutação direta do cartesianismo” (1968, p.400), o que consolida a tese de que Espinosa combateu de forma integral a validade de qualquer explicação finalista, não sendo ela mais do que um produto da imaginação.

Entretanto, a posição necessitarista expressa tanto nas considerações de Gueroult (1968) quanto nas afirmações de Chauí (1993) não encerra a questão sobre a teleologia. O trecho do Apêndice em questão, embora claramente se volte contra as afirmações que imputam fins ao agir divino e/ou ao funcionamento da Natureza, não anula a possibilidade de inferir que a crítica à teleologia providencialista não alcança diretamente e explicitamente a visada teleológica humana. A prova dessa afirmação aparece textualmente ainda no Apêndice.

Ora, a preocupação do filósofo no Apêndice é de (i) afirmar que a explicação acerca da natureza de Deus e de suas propriedades constitutivas já fora apresentada nas demonstrações geométricas que compõem a parte que antecede o referido apêndice. Na esteira dessa afirmação, ele (Espinosa) (ii) alerta que, embora tenha tido o cuidado de combater os prejuízos que poderiam implicar a recusa de suas demonstrações, restam alguns calcados em um prejuízo principal, qual seja, de que os homens supõem que a Natureza age tal eles o fazem. E como os homens agem? Com efeito, os homens agem, diz Espinosa, “em consideração de um fim”.

Em que pese a importância da posição de Gueroult enquanto um dos maiores representantes dos intérpretes que compõem o grupo 1, a discussão sobre a teleologia ganha vivacidade mais recentemente no debate entre Bennett (talvez o mais importante representante da crítica radical à proposta de um finalismo na filosofia de Espinosa) e Curley. Em *On Bennett's Spinoza: the issue of teleology*, Curley (1990) começa por afirmar que concorda com muito do que diz Bennett no seu estudo sobre a *Ética* de Espinosa, embora também esteja errado sobre muitas coisas, e entre essas o tema central na análise levada a cabo por ele acerca das partes III e IV da *Ética*, a saber, a teleologia.

Segundo Curley, compreender a crítica espinosana ao finalismo, afirmando que o filósofo não só recusa que Deus aja segundo fins, mas também incluindo nessa recusa todos os seres, inclusive o homem, é um equívoco. Ou seja, Espinosa não rejeita todo tipo de causa final.

Bennett, no capítulo IX de seu estudo sobre a *Ética* de Espinosa, enfatiza algo que parece não ser objeto de disputa, a saber, a negação do propósito divino sob o

qual as coisas funcionam. De acordo com Bennett (1990, p.220, tradução nossa), “Espinosa parece pensar que a crença em um propósito divino alimenta também a observação de que muitas coisas são vantajosas para nós, o que leva a supor que alguém as preparou como meios para serem usadas”³. Por isso, o filósofo ataca de forma veemente a crença no propósito divino benévolo.

Atribuir benevolência a Deus é absurdo, na medida em que sugere, de um só golpe, alguma carência n’Ele — o que comprometeria a ideia de perfeição — e a admissão do mal em face do qual os atos benevolentes fariam sentido. Para Bennett, essa é a técnica usual empregada por Espinosa para atacar a tradição. Trata-se de uma espécie de teodiceia ao avesso, isto é, apresentar o problema do mal do mundo sob a pergunta “por que uma divindade benévola haveria de permitir tantas coisas que são contrárias aos nossos interesses?”⁴. Nesse sentido — continua Bennett —, os crentes procuram resolver tal problema justificando o mal como resultante do desgosto dos deuses em face do mau comportamento humano, embora a distribuição das desgraças entre os humanos não ocorra de forma efetivamente justa, isto é, há um descompasso entre os males e a avaliação dos merecimentos morais. E se Deus atua de modo a produzir os melhores resultados, seria preciso admitir que ele o faz a partir de padrões independentes do bem, o que também seria absurdo. Por tudo isso, Deus não atua segundo fins.

Na esteira da recusa de propósitos atribuídos à ação de Deus, Bennett enfatiza também a negação de todo tipo de propósito, e aí se encontra o principal ponto de embate com Curley. Segundo Bennett, na esteira da crítica à teleologia divina, Espinosa põe dois argumentos contra qualquer tipo de teleologia. Esse segundo ataque contra o finalismo não salta aos olhos logo de princípio; ao contrário, é preciso esforço para desvelá-lo no Apêndice da parte I da *Ética*, “porque está muito escondido dentro de uma discussão dos propósitos divinos e, também, porque Espinosa parece que, por vezes, concebe que os homens tenham propósito que expliquem sua conduta” (1990, p.221, tradução nossa).⁵

³ “Spinoza parece pensar que la creencia en un propósito divino alimenta también la observación de que muchas cosas son ventajosas para nosotros, lo cual lleva a la gente a suponer que ‘había alguien más que había preparado esos medios para ser usados’”.

⁴ “Por qué una deidad benévola había de permitir tantas cosas que son contrarias a nuestros intereses?”

⁵ “Porque está muy escondido dentro de una discusión de los propósitos de Dios y, también, porque Spinoza ahí parece que, en ocasiones, concede que los hombres tienen propósitos que le explican su conduta”.

Desse modo, trata-se de oferecer uma espécie de resgate parcial de expressões teleológicas e, por isso, parece conceder que os homens ajam segundo fins. Mas as aparentes concessões, na medida em que são dadas no interior da crítica à teleologia divina, podem ser explicadas como que por um descuido na revisão do argumento. Bennett acentua ainda que, a rigor, a radicalidade do ataque à teleologia inclui também o comportamento humano, pois, “se aos seres humanos se conceder atuar propositadamente, Espinosa teria maior razão para dizer que Deus tem propósitos, como a tem para dizer que Deus pensa” (1990, p.221, tradução nossa).⁶ Ao que parece, Bennett sugere aqui que o homem, na medida em que age de maneira certa e determinada por ser um modo finito da substância, não pode orientar-se por fins. Mais do que isso, a contingência sob a qual estaria cada gesto humano não é senão produto de uma visada imaginária.

De acordo com Espinosa, argumenta Bennett, na medida em que todas as coisas possuem uma causa eficiente, não é possível admitir a noção de causa final. De fato, encontra-se na *Ética* que “Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito” (EIPXVICorI/GEBII, p.60). Portanto, a aceitação de qualquer tipo de finalismo implicaria a recusa do determinismo expresso pela causalidade eficiente. Quer dizer que a admissão de causas finais resultaria na aceitação da radicalidade da liberdade como poder de transgredir a totalidade da Natureza. Essa possibilidade seria dada, no entanto, a partir de uma espécie de projeção da crença humana na liberdade de sua vontade, de modo que — segundo sugere o intérprete — a liberdade posta nesses termos não seria mais do que uma ideia imaginativa, na medida em que os homens se imaginam livres para apetecer o que quiserem por ignorar as causas que agem sobre nossos apetites. Independentemente da polêmica em torno dessa compreensão — como explicitaremos adiante — cumpre notar que, para Bennett, na carta 58 Espinosa inequivocamente dirime qualquer dúvida sobre a possibilidade e razoabilidade do finalismo. Em tal carta, endereçada a Schuller⁷, Espinosa procura mais uma vez recusar a noção de liberdade posta como livre-arbítrio, tomando-a como livre necessidade. No contexto dessa discussão, o filósofo enfatiza que todas as coisas

⁶ “Si a los seres humanos se les permitiese actuar propositivamente, Spinoza tendría tanta razón para decir que Dios tiene propósitos, como la tiene para decir que Dios piensa”.

⁷ G. H. Schuller foi um importante interlocutor de Espinosa, especialmente por uma espécie de mediação que suas cartas oferecem em relação às discussões entre Espinosa e Tschirnhaus.

são determinadas por causas externas a existir e a agir de maneira certa e determinada. Diz ele:

Uma pedra, por exemplo, recebe de causa exterior, que a empurra, uma certa quantidade de movimento e, tendo cessado o impulso da causa exterior, ela continuará a se mover necessariamente. Essa persistência da pedra no movimento é uma coação, não porque seja necessária, mas se define pelo impulso de uma causa externa. E o que é verdadeiro para a pedra, é preciso que se entenda de toda coisa singular, qualquer que seja a complexidade que vos agrade lhe atribuir, tão numerosas quanto possam ser suas atitudes, pois toda coisa singular é, necessariamente, determinada por uma causa exterior a existir e a agir de uma certa maneira determinada (ESPINOSA, Carta 58).⁸

Bennett infere daí que o vínculo entre teleologia e liberdade é um equívoco, pois violaria a visada determinista sob a qual a realidade é compreendida pelo intelecto. Não sem razão — diz o intérprete apelando diretamente para o Apêndice da parte I da *Ética* —, Espinosa afirma que

esta concepção finalista subverte completamente a Natureza, porquanto o que na realidade é causa considera-o como efeito, e inversamente; e, além disso, o que por natureza é anterior fá-lo posterior, e, por fim, o que é mais elevado e mais perfeito torna-o em mais imperfeito.

Com efeito, a crença no livre-arbítrio é um produto da imaginação, mas na Carta 58 o argumento contra o finalismo é muito genérico e não parece suficiente para encerrar a discussão sobre a teleologia, como assinala Bennett.

O ponto nodal do argumento de Bennett (1990, p.228) se encontra, a rigor, na concepção acerca da motivação humana, o que nos envia à parte III da *Ética*. Segundo Bennett, “que realmente Espinosa está rechaçando as explicações teleológicas, sem exceção alguma, pode ser visto no seu conceito não teleológico de apetite [...]”⁹, nas Proposições II, Escólio e IX, Escólio. Este escólio afirma que o esforço (*conatus*) através do qual uma coisa tende a permanecer no ser chama-se vontade quando referido à alma e apetite quando se refere, simultaneamente, ao corpo e à alma. De acordo com o Escólio, entre apetite e desejo não há diferença, a

⁸ Trata-se de longa carta enviada a Shuller, provavelmente em outubro de 1674.

⁹ “Que realmente Spinoza está rechazando las explicaciones teleológicas, sin exceptuar ninguna, puede verse en que ofrece un concepto no teleológico de apetito.”

não ser pela consciência do apetite que configura o desejo.

A partir do referido escólio, pode-se ver que, para Espinosa, não há uma faculdade volitiva independente das afecções corpóreas capaz de valorar os objetos das apetências. Ao contrário — e é nisso que se apoia Bennett —,

é, portanto, evidente, em virtude de todas estas coisas, que não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apetecemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apetecemos e desejamos (EIIPIXEsc./GEBII, p.147-148).

A rigor, o ímpeto desiderativo não passa por nenhuma instância deliberativa autônoma, de modo que não há nada que se possa fazer para governar os apetites. Segundo Espinosa,

Daí decorre que a maioria creia que fazemos livremente apenas o que apetecemos de leve, já que o apetite destas coisas pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa que frequentemente recordamos; mas de jeito nenhum crê que fazemos livremente aquilo que apetecemos com um grande afeto e que não pode ser acalmado pela memória de outra coisa. [...] os homens creem-se livres só por causa disso: são cōscios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e além disso, ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo. (EIIPIIEsc./GEBII, p.142-143).¹⁰

É oportuno dizer ainda, com base nesse escólio, que a distinção entre decisão e apetência e determinações corpóreas não reivindica traço algum de dualismo corpo-mente. Ao contrário, já que “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EIIIPVII/GEBII, p.147), decisão e determinação são a mesma coisa e distinguem-se apenas enquanto expressões de

¹⁰ Importa destacar optamos pela tradução do GEE, na medida em que o termo “afeto” parece mais adequado para traduzir o termo “affetu” no texto em latim estabelecido por Carl Gebhardt. Já a tradução de Joaquim Ferreira Gomes comete o erro de empregar para o termo “affetu” o termo “afecção”: “Resulta que a maioria julga que a nossa liberdade de ação existe apenas em relação às coisas que desejamos debilmente, pois o apetite que nos inclina para essas coisas pode ser facilmente contrariado pela recordação de qualquer outra coisa de que nos recordamos muitas vezes; enquanto que julgam que de modo algum somos livres quando se trata de coisas para que somos inclinados com uma afecção violenta que não pode ser acalmada pela recordação de outra coisa. [...] os homens se julgam livres apenas porque são conscientes das suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, que as decisões da alma nada mais são determinados; e, além disso, que as decisões da alma nada mais são do que os próprios apetites e, por conseguinte, variam conforme as variáveis disposições do corpo” (EIIPIIEsc./GEBII, p.142-143).

diferentes atributos, pois decisão é expressão do pensamento e determinação é expressão da extensão. Conclui-se, portanto, que todas as coisas — e entre elas o ser humano — são expressões determinadas da Natureza e, nesta medida, agem prescindindo de qualquer fim. A crítica ao finalismo atingiria, assim, tanto Deus quanto o homem.

Em face dos argumentos acima expostos, Curley reage problematizando a leitura de Bennett:

Eu não estou convencido de que é a intenção de Spinoza oferecer uma teoria não-teleológica da motivação humana. Por isso, eu não concordo que Spinoza está sendo inconsistente, quando, mais tarde, na *Ética*, ele interpreta o seu princípio *conatus* de forma teleológica. E eu não acho que haveria qualquer razão, em princípio, pela qual ele não pudesse dar uma explicação satisfatória do que é agir a partir da orientação da razão. Mas certamente não é óbvio que Bennett está errado nessas questões. Há passagens que tendem a apoiar a sua leitura, mesmo que elas não sejam, na minha opinião, suficientes para mostrar que ele está certo ao ler Spinoza como o faz. De fato, a situação textual é, ao menos, confusa (CURLEY, 1990, p.40, tradução nossa).¹¹

A despeito dos trechos que sugerem certa ambiguidade em relação à crítica ao finalismo na *Ética* — o que a meu ver parece muito mais um esforço de elegância argumentativa expresso por Curley —, Bennett, antes de se referir à doutrina não-teleológica da ação humana, afirma que Espinosa não foi devidamente cuidadoso na revisão do argumento antifinalista no Apêndice da Parte I do *mos geometricus*, deixando aparecer expressões de natureza teleológica. Ainda que Bennett possa, com certa razão, se apoiar em proposições que afirmam literalmente a impossibilidade do finalismo, dizer que as expressões teleológicas resultam de um descuido de Espinosa não é um argumento consistente, a não ser que fosse possível provar à luz de outros trechos a falta de rigor do filósofo no tratamento da questão.

De acordo com Curley, afirmar que Espinosa rejeita sem ressalvas as causas

¹¹ “Now I am not persuaded that it is Spinoza’s intention to offer a nonteleological theory of human motivation. So I don’t agree that Spinoza is being inconsistent, when, later in the Ethics, he interprets his conatus principle in a teleological way. And I do not think there is any reason in principle why he cannot give a satisfactory account of what it is to act from the guidance of reason. But it’s certainly not obvious that Bennett is wrong in these matters. There are passages which tend to support his reading, even if they are not, in my opinion, sufficient to show that he is right to read Spinoza as he does. So the textual situation is at least confused.”

finais implica desconsiderar o contexto da *Ética* como um todo. A rigor, não existe tal rejeição. O que está em jogo é a recusa do finalismo em Deus ou *Natura* como uma espécie de projeção da especificidade do modo humano. Essa projeção é o resultado de uma ficção do espírito humano, de modo que “Espinosa não nega a ação intencional para o homem: o preconceito que Espinosa está explorando nesse prefácio é justamente a atribuição às coisas naturais uma forma de atividade característica dos homens, ou seja, a ação orientada por um fim” (CURLEY; MOREAU, 1990, p.41, tradução nossa).¹² Por outro lado, Espinosa reitera que os homens agem com vistas a propósitos, na medida em que sabem que eles próprios fazem tudo visando a um fim, a saber, a sua própria vantagem.

Mas, para Bennet — continua Curley —, os homens imaginam-se agindo de forma finalista por serem conscientes de seus apetites, estabelecendo que, se sua apetência tivesse uma causa, esta seria compreensível. Assim,

eles pensam em seus próprios propósitos como proporcionando-lhes um modelo de uma causa não causada, algo que pode ser invocado, de forma satisfatória, para explicar a atividade, sem que ele próprio seja suscetível a explicação; por isso, quando eles tentam explicar as atividades de outras coisas, eles encontram explicações intencionais mais satisfatórias do que as explicações em termos de causas eficientes gerando uma regressão infinita, que será encerrada somente por nossa ignorância, pela nossa incapacidade, como seres humanos finitos, para rastrear a cadeia causal ainda mais para trás, não por termos descoberto uma causa que não admite, e, portanto, não exige, qualquer explicação adicional (CURLEY; MOREAU, 1990, p.41, tradução nossa).¹³

Curley enfatiza, pois, que esse tipo de explicação fornecida por Bennett supõe que em algum estágio de seu pensamento Espinosa teria descoberto um argumento

¹² “Spinoza does not deny purposive action to man: the prejudice Spinoza is exploring in this preface is precisely the attribution to natural things of a form of activity characteristic of men, viz. action for the sake of an end.”

¹³ “Men know that they themselves do everything for the sake of an end, viz. their own advance; they know that explaining their own behavior involves ascribing to themselves desires, i.e. conscious appetites; but although they are conscious of the appetites by which they explain their own behavior, they are not conscious of the causes of those appetites; and because those appetites are internal to themselves, they imagine that if their own purposes as providing them with a model of an uncased cause, something which can be invoked, satisfactorily, to explain activity, without itself being susceptible to explanation; so when they come to try to explain the activities of other things, they find purposive explanations more satisfying than explanations in terms of efficient causes, which always seem to admit, and hence to require, an end of efficient causes generate an infinite regress which will be terminated only by our ignorance, by our inability, as finite human beings, to trace the causal chain any further back, not by our having discovered a cause which does not admit, and hence does not require, any further explanation.”

contra todo tipo de teleologia e implementou-o no bojo do ataque à teleologia divina, prescindindo da necessidade de uma reformulação desse ataque, ou em algum estágio no desenvolvimento do argumento o filósofo descobrira que a crítica destinada à teleologia divina seria aplicável igualmente à teleologia no âmbito humano. De um modo ou de outro,

nenhum desses argumentos são de todo plausíveis. A suposição de que os homens agem em prol de um fim é central no argumento do Apêndice da parte I para Espinosa ter conscientemente feito tais descobertas sem, ao mesmo tempo, perceber que aceitar tais argumentos exigiria extensa revisão do Apêndice (CURLEY, 1990, p.42).

As "concessões aparentes" não poderiam ser, como sugere Bennett, fruto da incapacidade de fazer as revisões credíveis. Por outro lado, Curley ainda indaga sobre a obsessão de Bennett em eliminar toda e qualquer visada finalista. Bennett — ressaltava Curley — atribui uma rejeição radical de toda a teleologia por Espinosa não tanto por vê-lo dizer, explicitamente, que toda explicação teleológica é uma ficção, como por pensar que em meio ao ataque contra o finalismo divino se encontram argumentos contra qualquer tipo de teleologia, aos quais Curley se refere, afirmando que, para Bennett, Espinosa teria mostrado na Parte I que todas as coisas resultam da necessidade da Natureza e que, na medida em que as coisas que são explicadas através de causas finais, não podem ocorrer segundo a necessidade da Natureza, pois explicar algo por uma causa final é explicá-la em termos de volições. Quer dizer que qualquer ação ou fenômeno em geral que concebamos como prescindindo de uma causa necessária implicaria, em última análise, a admissão de sua ocorrência de forma contingente, o que seria contraditório em relação à propositura inicial que reivindica a necessidade pela qual tudo o que existe está posto.

De fato, no capítulo V de seu estudo sobre a *Ética* de Espinosa — onde o tema da necessidade é tratado —, Bennett argumenta contra qualquer tipo de comportamento contingente. Segundo ele,

é preciso assinalar que Espinosa sustenta que o sistema de leis causais é compreensível assim como é necessário. Porque as leis são necessárias, não pode haver milagre (algo que caiba sob o antecedente de uma lei, mas não sob seu consequente) e porque são compreensivas, não pode haver um evento aleatório (que não

caiba sob o antecedente ou conseqüente de nenhuma lei). Estas duas doutrinas se unem de maneira notável no *Tratado teológico-político* (em III/86/27) (BENNETT, 1990, p.118).¹⁴

Isso já estaria na *Ética* quando Espinosa diz no Axioma III (EIxIII/GEBII p.46) que “de uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”. A rigor, bastaria — de acordo com Bennett — a recorrência à proposição XXVIII da parte I da *Ética*, uma vez que lá Espinosa diz que

qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito (EIPXXVIII/GEBII, p.69).¹⁵

Ao admitir que os homens agem em consideração de fins, Espinosa não rejeita, portanto, como impossível que os homens assim o façam. O preconceito que o Apêndice denuncia e qualifica de “principal” é a projeção do comportamento teleológico dos homens em Deus/Natureza. Dessa maneira, o argumento inicial que fazia repousar no Apêndice a prova da antifinalismo de Espinosa perde o seu vigor, sobretudo, porque não considera a nuance da crítica finalista viabilizada na passagem textual em questão. Quer dizer que, para a correta investigação acerca do finalismo, não podemos omitir que Espinosa considera como real o comportamento teleológico dos seres humanos e que esse comportamento é a fonte de erros diversos, na medida em que espera que Deus opere também em razão de fins. O filósofo diz ainda no Apêndice:

É isto que antes de mais passarei a examinar, indagando em primeiro lugar, a causa por que quase toda a gente dá aquiescência a tal preconceito e é propensa naturalmente a abraçá-lo; a seguir, mostrarei a falsidade dele e finalmente direi como daí nasceram

¹⁴ “He de señalar que Spinoza sostiene que el sistema de leyes causales es comprensivo así como necesario. Porque las leyes son necesarias, no puede haber un milagro (algo que caiga bajo el antecedente de una ley pero no bajo su conseqüente) y porque son comprensivas, no puede haber un suceso azaroso (que no caiga bajo el antecedente o el conseqüente de ninguna ley). Estas dos doctrinas se unem de manera notable em el *Tratado teológico político* (em III/86/27)”.

¹⁵ Tradução do GEE.

prejuízos acerca do bem e do mal, do mérito e do pecado, do louvor e do vitupério, da ordem e da confusão, da beleza e da fealdade, e outros do mesmo gênero (ESPINOSA, EIAp.p.117).

Ele não está de forma alguma nos impedindo de considerar que os homens agem com vistas a fins. Essa interpretação pode ser corroborada pelo que diz Gleizer (2006), na medida em que afirma que

Embora os intérpretes sejam unânimes em concordar que a crítica de Espinosa acarreta a recusa inequívoca da explicação teleológica da ação divina, a controvérsia surge quando se trata de determinar se essa crítica também acarreta a exclusão de toda e qualquer forma de explicação teleológica do comportamento dos entes finitos e, em particular, do comportamento humano (GLEIZER, 2006, p.164).

Mas o impasse ou a ambiguidade que as posições interpretativas antitéticas do Apêndice geram não são suficientes para suspendermos o juízo como se estivéssemos numa insolúvel aporia. Ao contrário, reivindicamos a possibilidade de continuar a investigação justamente porque as interpretações que recusam ligeiramente a teleologia divina não percebem ou não querem levar em conta a natureza do prejuízo denunciado pelo Apêndice. Portanto, ao propormos que o prejuízo diz respeito às projeções antropomórficas e antropopáticas em Deus, nada impede que consideremos a pertinência do finalismo em relação ao comportamento humano.

Vale ressaltar que, quando, no Apêndice, Espinosa diz que toma por fundamento “o que por ninguém é posto em dúvida, a saber, que toda a gente nasce ignorante das causas das coisas e que todos desejam alcançar o que lhes é útil e de que são cômnicos” (EIAp, p.110), é certo que ele admite o comportamento teleológico humano. A consciência do que lhes é útil faria brotar outros tantos prejuízos, tais como a crença de que as coisas foram criadas e dispostas como meio, de modo que os homens,

depois de haverem considerado as coisas como meio, não podiam acreditar que elas se criassem a si mesmas, e dos meios que costumam dispor para seu uso próprio foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade fizeram todas as coisas (ESPINOSA, EIAp, p.118).

Porém, o que está em jogo é ainda a recusa da atribuição do finalismo a Deus.

Parece-nos, então, que o centro gravitacional da crítica finalista no Apêndice reporta-se à representação do homem como um ser supostamente livre — porque cômico do seu apetite — que se vê como aquele que pode arbitrariamente se servir das coisas como meio estabelecido por Deus para a consecução do fim do qual apetece. É, pois, na ignorância do rigoroso determinismo causal pelo qual tudo pode ser explicado que o homem se assombra diante da perfeição da Natureza, de modo a imaginar que ela opera segundo fins. Com efeito,

Assim, dizem que Deus criou todas as coisas ordenadamente, e desta maneira, sem saber o que dizem, atribuem imaginação a Deus, a menos que, porventura, não pretendam que Deus, ao prover os homens de imaginação, dispôs as coisas de tal sorte que ela as pudesse representar com a maior facilidade, sem provavelmente se embaraçarem com o fato de depararem com uma infinidade de coisas que excedem em muito a nossa imaginação e com grande número de outras que a deixam confusa pela própria debilidade (ESPINOSA, EIAp, p.121).

Numa provisória e primeira conclusão a retirar daqui, propomos que a questão central no Apêndice é recusa do finalismo providencialista pela oposição entre determinismo e livre-arbítrio, de modo que a reivindicação de que o referido trecho (Apêndice) trata — relação de excludência entre finalismo e determinismo — não possui amparo textual efetivo e indiscutível. Segundo Gleizer,

Quando Espinosa inicia sua explicação da gênese do prejuízo finalista, tomando como fundamento desta explicação a ignorância que os homens têm das causas das coisas e a consciência do apetite de buscar o que lhes é útil, ele aponta efetivamente para seu enraizamento numa falsa concepção que os homens têm de si, mas não utiliza nenhuma formulação que permita afirmar que o comportamento teleológico humano seja ilusório. [...] Se ele aponta para uma falsa concepção de si na origem do prejuízo finalista, ele não diz que esta falsa concepção consiste em crer ilusoriamente que os homens agem em vista de fins. A má compreensão de si consiste na associação imaginativa estabelecida entre a crença ilusória no livre-arbítrio e a ação teleológica, ou seja, na crença segundo a qual os homens escolhem livremente os fins em vista dos quais eles agem (GLEIZER, 2006, p.171-172).

Dessa maneira, parece-nos claro que se a compreensão do comportamento humano calcada na associação entre a teleologia e o livre-arbítrio é a fonte do erro

de atribuir fins a Deus/Natureza é certo que podemos levar a cabo uma investigação acerca do correto finalismo humano, isto é, desvinculado-o da noção de livre escolha, de modo que não haja oposição entre finalismo e determinismo.

Porém, aqueles que defendem que a crítica à teleologia divina implica a recusa da teleologia em todos os âmbitos, poderiam ainda se servir do Apêndice sob a expressão: “todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano”. Mas tanto Gleizer (2006) como Curley (1990) mostram de forma esclarecedora que a melhor maneira de compreender esse curtíssimo trecho deve levar em consideração o contexto em que a frase está inserida. Ou seja, lido no seu contexto (“Para mostrar agora que a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano, não é necessário grande esforço”), o trecho indica, a rigor, que atribuir fins a Deus ou à Natureza é que consiste numa ficção e, portanto, numa ilusão. Não quer dizer, no entanto, que o comportamento teleológico humano seja uma ilusão. Consideramos, pois, essa conclusão como a primeira evidência de que há, em algum grau, um finalismo no pensamento de Espinosa, qualificado a partir do recorte textual do Apêndice como uma forma de teleologia humana.

Contudo, dizer que a discussão sobre o finalismo no Apêndice abre a possibilidade de indagarmos acerca do comportamento teleológico do ser humano, fundado na constatação de que Espinosa não elimina da sua filosofia todos os aspectos da teleologia, posto que o filósofo não parece indicar que a mesma exclusão do finalismo em Deus alcançaria também o ser humano, não é consensual. Na verdade, a inferência acima tem dividido intérpretes.

2. A distinção lei natural/lei humana no TT-P e a segunda evidência do finalismo

Ao apresentar a estrutura expositiva e argumentativa do TT-P, Chauí (2003) adverte para o risco da sedução de perder de vista a natureza do trabalho que precede a análise daquilo sobre o que o poder político se edifica, levada a cabo no decurso entre o capítulo XVI (Dos fundamentos do Estado, do direito natural e civil de cada indivíduo e do direito do soberano) e capítulo XX — capítulo final que trata da demonstração de que em um Estado livre tem de ser lícita a liberdade de pensamento e de expressão, alinhavando o final da obra ao seu início, isto é, ao

desejo de que vivamos em paz e em segurança na sociedade. No entanto, a aparente inflexão sugerida por Chaui se desfaz — como ela mesma indica — se observarmos a apresentação do objeto do TT-P (a religião revelada) sob uma modalidade particular, qual seja, a religião dos hebreus. Sendo tal religião marcada pelas figuras da profecia e do profeta, o filósofo destina os três primeiros capítulos a uma espécie de dessacralização da narrativa sob a qual o edifício religioso-revelado se ergue. Nessa toada, seria preciso explicitar o apanágio da religião revelada que não é outro senão o pressuposto de que “a divindade exprime sua vontade sob a forma de mandamentos ou leis e, portanto, é preciso saber o que é uma lei divina — é esse o objeto do capítulo IV” (CHAUI, 2003, p.31).

A partir do esclarecimento feito por Chaui, podemos perceber a centralidade do capítulo IV. No entanto, o capítulo VII parece instalar um incômodo procedimento, na medida em que propõe um trabalho exegético-filológico calcado no conhecimento da língua hebraica, “donde a perplexidade dos comentadores: como conciliar o racionalismo, que comanda os capítulos iniciais, e o método de exegese imanente, proposto a partir do capítulo VII?” (CHAUI, 2003, p.30).

Ora, se o recurso expositivo exige exegese é porque o texto/livro objeto da discussão não dispõe da mesma clareza e inteligibilidade próprias de um texto de natureza euclidiana. Para Chaui (2003, p.19), estamos diante de um texto hieroglífico: “Biblioteca universal mais vasta do que o universo, o *Livro* tudo diz e tudo ensina, tudo cala e tudo oculta. Indecifrável e enigmático, parece avesso às pretensões da razão. É um hieróglifo”.

A linguagem hieroglífica é, como afirma Chaui (2003, p.19), “modulação corporal”. Ressalta a intérprete que a linguagem, enquanto “produtividade corpórea”, é a “única via de acesso à mente dos hebreus, ao espírito hebraico, isto é, ao seu sentido”, de sorte que, para extrair o sentido do texto, seria preciso, de um só golpe, assumir o estatuto que rege a língua hebraica, bem como assumir a possibilidade de um discurso filosófico no interior dessa tessitura imaginativa. Nesse sentido, Chaui afirma:

Na produtividade corpórea da linguagem inscreve-se a produtividade mental do sentido e querer alcançá-lo sem alcançá-la é o mesmo que querer alcançar uma mente singular ignorando o corpo de que é mente. Portadora do sentido, a linguagem faz com que o ato de ler a Escritura seja o de buscar o espírito de *sua* letra, portanto, não como

algo distinto dela (à maneira da tradição alegórica e da reformada) e sim como sua outra face necessária (CHAUI, 2003, p.19).

O trecho acima é bastante esclarecedor, embora a ênfase na face necessária (o espírito) que subjaz à letra não é dizer tudo. Parece razoável sugerir como complemento a ressalva de que essa face necessária não exclui o finalismo concebido ao longo do capítulo IV do TT-P. É o que pretendemos mostrar a seguir.

Curiosamente, a apresentação racional da matéria religiosa que se configura como o contexto imediato à exegese¹⁶ proposta no capítulo VII do TT-P admite claramente o emprego da noção de finalismo no capítulo IV.

A linguagem finalista sob a qual Espinosa opera no capítulo IV pode ser demonstrada pela recorrência a um número considerável de ocorrências da palavra “finalismo”. Assim, em primeiro lugar, é preciso ressaltar que, em termos proporcionais, esse capítulo é o trecho que mais vezes aparece “finalismo” em toda a obra do filósofo. São dez ocorrências literais e, pelo menos, quatro formulações textuais que podemos, sem muito esforço, aceitar como passagens que, de alguma maneira, sugerem a noção de fins.

O capítulo IV do TT-P trata da lei divina — cujo título é literalmente *Da lei divina*. Inicialmente, Espinosa apresenta o escopo da palavra lei e diz que, se o termo for tomado na sua máxima amplitude, isto é, “em sentido absoluto” (TT-P, IV, p.66), devemos entender por ele aquilo que se impõe a um indivíduo ou a alguns indivíduos — de mesma espécie, explicita o filósofo — de tal modo que não se possa agir senão de maneira certa e determinada.

A lei, enquanto regente dos seres, bifurca-se em termos de fonte, compreendendo uma fonte natural (necessidade natural) e uma fonte que respeita a

¹⁶ Dado que faremos um curto itinerário no TT-P, ou seja, percorreremos somente as passagens que contêm o termo “finalismo” e seus cognatos, vale um esclarecimento acerca do método empregado por Espinosa. Servimo-nos de um importante trecho da introdução de Diogo P. Aurélio à sua tradução do *Tratado teológico-político* (p.LXXXIV, grifos nossos). Diz o tradutor que “Filologia e história surgem, portanto, como elementos imprescindíveis para a compreensão do texto bíblico. Parte-se, por um lado, do pressuposto já aludido em *trechos anteriores* de que se deve interpretar a Escritura pela Escritura e, por outro lado, da evidência de que não estamos perante um livro como, por exemplo, o de Euclides, em que o sentido é transparente e imediatamente apreensível, não carecendo, portanto, de interpretação. Porém, a opacidade da Escritura não deriva dos ensinamentos religiosos que propicia, o que implicava ser a religião só para os sábios, nem das ideias filosóficas sobre Deus e o homem que supostamente contêm, visto não se tratar de uma súpula de metafísica e visto as próprias revelações serem interpretadas pelos profetas para o povo. Onde virá, então, a dificuldade em estabelecer o autêntico sentido da Escritura? Espinosa sustenta que ela reside unicamente na língua em que está escrito o Antigo Testamento e que era falada pelos autores do *Novo Testamento*, os quais, por isso mesmo, ao escrever, ‘hebraizam’”.

decisão humana. A fonte natural é, a rigor, a definição de uma coisa. Ou seja, a lei que depende da necessidade natural é aquela que deriva necessariamente da própria coisa, ou seja, da definição de uma coisa; a que depende de uma decisão humana, a qual se chamaria com mais propriedade direito, é aquela que os homens, para tornar a vida mais segura e mais cômoda, ou por outro motivo qualquer, prescrevem a si e aos outros (TT-P, IV, p.66).

Aqui, claramente podemos observar a primeira passagem textual que, embora não apresente a palavra “finalismo”, não deixa dúvida acerca do seu significado. Com efeito, a vida segura e cômoda ou qualquer que seja a qualidade da vida é teleologicamente tomada como o norte prescritivo da ação. Espinosa, no final dessa distinção (necessidade natural/decisão humana) ainda afirma que, a despeito de considerar que, de forma irrestrita, todas as coisas estão sob o escopo da natureza, não se pode negar a decisão humana instauradora de uma ordem (jurídica, por exemplo) que sirva de fins para os quais as ações humanas se dirijam ou sob as quais se dirijam. Quer dizer, sobretudo, que podemos notar a convivência pacífica entre necessidade/determinismo e teleologia. Diz o filósofo: “E embora eu sustente sem restrição que todas as coisas são determinadas por leis universais da natureza que existem e que agem de uma certa e determinada maneira, ainda assim, repito, essas leis dependem de uma decisão tomada pelos homens” (TT-P, IV, p.65).

E a demonstração dessa articulação entre determinismo e teleologia é feita na sequência do trecho acima citado através de dois argumentos. O primeiro argumento evoca o homem como parte da natureza¹⁷. Ora, se o homem é parte da Natureza e toma parte nela, é certo que o que procede dele não pode se opor a ela.

Daí poder-se perfeitamente dizer que a fixação dessas leis depende da decisão do homem, visto depender principalmente da potência da mente humana, de tal modo que esta, enquanto considerada como capaz de distinguir o verdadeiro

¹⁷ Vale lembrar que a escrita do *Tratado teológico-político* se deu no interstício entre a redação do final da parte III da *Ética* e a escrita das duas últimas partes, como é sabido. Esse não é um detalhe de pouca monta, na medida em que tem implicações importantes para a compreensão do TT-P em geral e, especificamente, para a sustentação de que a decisão humana da qual se origina a lei no sentido do direito não se contrapõe à determinação da natureza. Com efeito, a realidade da instância modal já tinha sido demonstrada, e nela a demonstração da especificidade do modo humano, quando o texto da *Ética* é interrompido. Por isso, Espinosa se serve do argumento acerca da potência da mente humana (que não é outra senão aquela que toma parte na totalidade da Natureza), de sorte que é dessa potência mental que surge a decisão de estabelecer leis, como a maneira de melhor realizar o direito natural, embora, a rigor, o argumento que discute a passagem para a *multitudo* se encontre no capítulo XVI do TT-P.

do falso, pode conceber-se com toda clareza sem tais leis, ainda que não o possa sem uma lei necessária no sentido em que há pouco a definimos (TT-P, IV).

O segundo argumento evoca uma explicação da natureza gnosiológica, na medida em que o filósofo afirma que, “Em segundo lugar, essas leis dependem, como disse, da decisão do homem, porque devemos definir e explicar as coisas pelas suas causas próximas [...]” (TT-P, IV, p.67).

A lei instaurada pela decisão do homem é, no entanto, diferente, por exemplo, da necessidade pela qual a soma dos ângulos internos do triângulo resulta na igualdade da soma entre dois ângulos retos. Ela (lei) é definida “como uma regra de vida que o homem prescreve a si mesmo ou aos outros em função de um determinado fim” (TT-P, IV, p.67), deixando claro que, embora o homem não seja um império dentro de um império, nada obsta que ele aja com vistas a fins. Eis a segunda ocorrência do finalismo no capítulo do TT-P em questão.

Espinosa, contudo, enfatiza que, porque são poucos os que compreendem a “verdadeira finalidade das leis” (TT-P, IV, p.67) postas pelo homem e porque elas restringem a potência humana em algum grau,

[...] os legisladores, para obrigar a todos sem distinção, estabeleceram sabiamente uma outra finalidade bem distinta daquela que deriva necessariamente da natureza das leis: prometem aos defensores das leis aquilo de que o vulgo mais gosta e ameaçam, por outro lado, os que as violam com o que ele mais teme¹⁸ (TT-P, IV, p.68).

¹⁸ Na pretensão de melhor esclarecer o trecho em relação ao temor ou esperança do vulgo, reproduzimos integralmente a nota 2 do tradutor do TT-P: “O problema da aceitação das leis ou da legitimação destas é, por assim dizer, intrínseco a toda filosofia política. Mas o que Espinosa aqui introduz a esse respeito é relativamente novo, pois talvez só em Maquiavel possamos encontrar semelhante distinção entre a verdadeira natureza e finalidade das leis, ou seja, a segurança coletiva, percebida apenas por alguns, e as justificações a que terá de recorrer a ‘arte’ do legislador para persuadir a maioria. É, além disso, notório o contexto original em que Espinosa aborda a questão, mesmo relativamente a Maquiavel. Este, como se sabe, limita-se a observar que todos os grandes chefes têm de recorrer à religião para serem aceitos (*Discorsi*, livro I, cap.XI). Inclusive Rousseau, que cita e comenta esta passagem (*Du contrat social*, livro II, cap.VII) no quadro da soberania popular, não vai além de uma justificação da instrumentalização do sagrado como forma de impor ‘o jugo da felicidade pública’. O carisma de Moisés ou de Maomé, acrescenta Rousseau, não foi, por conseguinte, uma ‘impostura, mas uma intuição extraordinária que consistiu em pôr na boca de Deus as decisões que eles próprios julgaram convenientes para a coletividade e que esta não poderia perceber. Em Espinosa, pelo contrário, não se trata de ocultar o legislador; trata-se de juntar à finalidade essencial da lei diversos fins que a tornem operativa por serem compreendidos por todos. A influência de Maquiavel, aqui, termina na verificação de que o comum dos homens não capta a racionalidade da lei. A solução, porém, não passa por metamorfosear as leis em vontade dos deuses, passa por evidenciar outro tipo de bens que delas decorrem e que sejam mobilizadores dos indivíduos em geral” (AURÉLIO, D. P. Introdução ao *Tratado teológico-político*. Nota 2 — referente ao cap.IV do TT-P).

Explicitando um pouco mais a distinção entre lei humana e lei divina, o filósofo diz: “Não sendo, portanto, a lei mais do que uma regra de vida que os homens prescrevem a si mesmos ou a outros com determinada finalidade, parece que devemos distinguir em humana e divina” (TT-P, IV, p.68). E a seguir define a lei humana como “uma regra de vida que serve unicamente para manter a segurança do indivíduo e da coletividade” (TT-P, IV, p.68), o que implica admitir a realidade de que os homens vivem segundo fins. Já por lei divina, “entendo uma regra que diz respeito apenas ao soberano bem, isto é, ao verdadeiro conhecimento e amor de Deus” (TT-P, IV, p.68).

O verdadeiro conhecimento¹⁹ é aquele que nos conduz como que pela mão à beatitude. Tal beatitude é a compreensão da lei divina, uma vez que o nosso supremo bem e a nossa felicidade resumem-se, pois, no conhecimento e amor de Deus. A rigor, esse é o verdadeiro fim a que aspiramos. Esse fim último para o qual a ação humana, sob a regência do intelecto curado, se encaminha. E os instrumentos, isto é, os meios são referidos por Espinosa da seguinte forma:

Os meios que essa finalidade requer de todas as ações humanas, isto é, o próprio Deus na medida em que a ideia dele está em nós, podem designar-se por mandamentos de Deus, uma vez que nos são de alguma forma prescritos por ele enquanto existente na nossa mente. Por isso, a regra de vida que concerne essa finalidade poderá com razão chamar-se lei divina (TT-P, IV, p.69).

Na esteira do trecho acima referido, Espinosa ainda pergunta o que essa finalidade impõe e como é possível deduzir dela “[...] os fundamentos do melhor Estado e as regras de convivência entre os homens [...]” (TT-P, IV, p.70), pois “Tais questões pertencem à Ética universal”. O filósofo explicita ainda:

Sendo o amor de Deus a suprema felicidade, a beatitude do homem, o fim último e o objetivo de todas as suas ações, só segue a lei divina quem procura amar a Deus, não por temer o castigo nem por amor de nenhuma outra coisa, sejam prazeres, fama, etc., mas apenas

¹⁹ É certo que a expressão *verdadeiro conhecimento* mereceria longa e profunda explicação, o que em muito ultrapassa o interesse e alcance da nossa tese. No entanto, importa ressaltar que o *Tratado da emenda do intelecto* e a parte II da *Ética* tratam, entre outras coisas, da dimensão gnosiológica do sistema, o que não exclui, já que se trata de um sistema, que a temática apareça como exigência para a tematização geométrica dos afetos na parte III da *Ética*, bem como é o pressuposto da experiência da beatitude na última (parte V) da *Ética*.

porque conhece²⁰ a Deus, ou seja, porque sabe que o conhecimento e o amor de Deus são o bem supremo. [De modo que] O que a ideia de Deus prescreve é que Deus é o nosso bem supremo ou, por outras palavras, que o conhecimento e o amor de Deus são o fim último para o qual devem estar orientadas todas as nossas ações (TT-P, IV, p.70).

Em face do exposto, parece sustentável afirmar: (i) no capítulo IV do TT-P Espinosa, assume uma linguagem finalista, (ii) e o finalismo se inscreve como o que resulta da decisão humana ao estabelecer fins que regulem a vida individual e coletiva. (iii) O finalismo, na medida em que procede da potência da mente humana, não está fora da necessidade que rege o todo e, (iv) por isso, não há incompatibilidade entre finalismo e determinismo²¹. Vale ressaltar ainda (v) que a compreensão do homem como parte do todo não exclui a visada teleológica que a ética exige. Assim, concluímos essas considerações com a resposta à pergunta “qual seria a verdadeira finalidade?”. Certamente é aquela que pode ser extraída da letra do texto, que nos conduz à compreensão da necessidade que rege o todo e à vivência do gozo que acompanha essa compreensão. Ora, esse não é outro senão o amor de Deus que, embora só possa ser fruído pelo intelecto que se compreende como parte necessária da Natureza, está disponível a todos os homens que, sob a atração de fim último (o bem incorruptível), primarem pela reforma da mente, como o anuncia o proêmio do *Tratado da emenda do intelecto*. Podemos dizer com Espinosa que “A luz natural, com efeito, não exige nada que essa mesma luz não atinja, mas apenas aquilo que ela nos pode com clareza indicar como um bem, ou seja, como um meio de chegar à nossa beatitude, o *nosso fim*” (TT-P, IV, p.71, grifo nosso).

²⁰ O tema do conhecimento que conduz ao amor de Deus recebe na análise da noção de definição levada a cabo por Cristiano Novaes de Rezende (2009, p.77), no item 1.1.3 (o *De Emendatione* como a contraface positiva dos *Cogitata Metaphysica*) da sua tese, a figura da medicina. Diz o intérprete: “Na condição de uma Medicina Mentis — porque se propõe a tratar, purificar, exercitar, fortalecer e aperfeiçoar o intelecto —, o *De Emendatione* pode então ser compreendido como a contrapartida positiva dessa crítica de Espinosa à lógica escolástica, o que é interpretativamente vantajoso, pois contribui para o entendimento da própria situação do *De Emendatione* no interior do sistema espinosano, qual seja, a de uma lógica. Essa lógica encontra-se voltada a curar, ou melhor, — na acepção latina ampla de *curo, curare* —, a cuidar da mente, zelando pelo reto funcionamento de seus officios”.

²¹ A rigor, a superação das objeções acerca da compatibilidade entre teleologia e determinismo será tratada no item 5 deste capítulo, que discorre sobre a teleologia mental, especialmente a partir da concepção de Gleizer (2006) acerca da questão.

3. O comportamento teleológico humano e a terceira evidência do finalismo

A aceitação de que o comportamento humano pode se orientar em vista de fins não é desprovida de passagens textuais. A primeira ocorrência desse tipo nos envia ao próprio projeto filosófico de Espinosa, que, em termos gerais, reverbera o finalismo da ação humana, na medida em que, com frequência, emprega uma linguagem teleológica, como evidencia o Preâmbulo do *Tratado da emenda do intelecto*.

Principalmente depois que vi que a aquisição de dinheiro ou o prazer e a glória são obstáculos apenas enquanto são buscados por si mesmos e não como meios para outras coisas; mas, em verdade, se são buscados como meios, então terão moderação e não obstarão nem um pouco, mas sim, ao contrário, muito conduzirão ao fim pelo qual são buscados, como mostraremos no seu devido lugar (TEI, § 11).

[...] Aqui está o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e desejo deles convenham inteiramente com meu intelecto e meu desejo [...] em seguida, formar tal sociedade, a qual há de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto [para que o façam] fácil e seguramente (Ibidem, § 14).

[...] Donde qualquer um já poderá ver que quero dirigir todas as ciências a um só fim e escopo, a saber, que se chegue à suma perfeição humana de que falamos; e assim, tudo aquilo que, nas ciências, em nada nos faça avançar em direção ao nosso fim <e escopo> de ser rejeitado como inútil, isto é, em uma palavra, todas as nossas operações e, simultaneamente, nossos pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim (ESPINOSA, TEI, §§ 11, 14 e 16).

Esses trechos indicam que o projeto filosófico espinosano aspira a um bem que se coloca como o horizonte da ação humana, de modo que daí se possa depreender que todo o esforço humano deve ser em razão ou com vistas a atingir sua realização, a beatitude que resulta da sua compreensão no todo.

A orientação sob a qual o TEI nos coloca aponta minimamente, portanto, para a admissão da estrutura motivacional e explicativa da ação humana, sendo mais uma evidência de que Espinosa não assinala nenhuma incompatibilidade entre a tese do determinismo causal e a descrição teleológica do comportamento humano, na medida em que o finalismo está presente como o horizonte a partir do qual a linguagem teleológica do *Tratado da emenda do intelecto* se coloca. Contudo,

Gleizer alerta:

Apesar da importância inegável dessas passagens, é preciso, no entanto, reconhecer que a adoção de uma linguagem teleológica não constitui por si só uma evidência decisiva a favor da interpretação do grupo (2.1). Afinal, é sempre possível argumentar que Espinosa se apropria de uma linguagem tradicional para expressar um aparato conceitual radicalmente novo, tal como ocorre, segundo a grande maioria dos intérpretes, com o seu uso dos termos “substância”, “atributo” e “modo” (GLEIZER, 2006, p.169).

Mas, se a linguagem finalista através da qual Espinosa estabelece o seu projeto filosófico não é o bastante enquanto expediente probatório da validade da teleologia no âmbito humano, é importante oferecermos passagens da *Ética*, ocorrências que Gleizer (2006) identifica como sendo a “presença de esquemas explicativos teleológicos da conduta humana”. Tais passagens se encontram nas partes III e IV da *Ética*, a saber,

Tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo” (EIIIPXXVIII/GEBII, p.161).

Esforçar-nos-emos também por fazer tudo o que imaginamos que os homens verão com alegria e, ao contrário, teremos repugnância em fazer aquilo por que imaginamos que os homens têm repugnância (EIIIPXXIX/GEBII, p.162).

Cada um deseja ou tem aversão necessariamente, pelas leis da sua natureza, àquilo que julga ser bom ou mau (EIVPXIX/GEBII, p.223).

Quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente (EIVPXX/GEBII, p.224).

Proposições desse tipo inegavelmente estabelecem que o homem se orienta por fins. O esforço (*conatus*) em vista do qual agimos é nosso fim, isto é, a mobilização das nossas ações a fim de atingirmos o que nos é útil. É, pois, segundo essa visada teleológica, que buscamos espontaneamente, isto é, sem uma coação externa, algo, aquilo que imaginamos ser capaz de aumentar nossa força para continuar na existência tanto quanto evitamos aquilo que diminui nossa potência. Nesse sentido, o escólio da proposição XX da parte IV da *Ética* é contundente, a saber,

Ninguém, portanto, que não seja vencido por causas externas e contrárias à sua natureza omite desejar o que lhe é útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém — digo — por necessidade da sua natureza, mas sim coagido por causas externas, tem aversão aos alimentos ou se suicida — o que pode acontecer de muitos modos. Com efeito, alguém suicida-se, coagido por outro, que lhe torce a mão, na qual tinha por acaso tomado uma espada, e obriga-o a dirigir a espada contra o próprio coração; ou porque, por ordem do tirano, como Sêneca, é obrigado a abrir as veias, isto é, porque ele deseja evitar, por um mal menor, um mal maior [...] (ESPINOSA, EIVPXXSc).

Finalmente, é preciso atentar para a demonstração da EIVPXXVI:

[...] Logo (*pela Prop. 40 da parte 2*), tudo aquilo pelo que nos esforçamos pela razão nada outro é que entender. Em seguida, visto que este esforço da Mente pelo qual se esforça para conservar seu ser, enquanto raciocina, nada outro é que entender (*pela primeira parte desta demonstração*), logo, este esforço para entender (*pelo Corol. da Prop. 22 desta parte*) é o primeiro e o único fundamento da virtude, e não nos esforçaremos para entender as coisas por causa de algum outro fim (*pela Prop. 25 desta parte*), mas, ao contrário, a Mente, enquanto raciocina, não poderá conceber nada de bom para si senão o que conduz a entender (*pela Def. I desta parte*).²²

Para Gleizer (2006), essas proposições podem exemplificar a presença de explicações teleológicas da conduta humana. São proposições claramente marcadas por esquemas explicativos teleológicos do agir humano.

Assim, pela presença inequívoca de evidências textuais, podemos afirmar a admissão do finalismo na compreensão da conduta humana. Vale notar que esses trechos são vistos por Bennett — na impossibilidade de negar o dado textual — como uma inconsistência por parte de Espinosa, o que só fortalece para nós a evidência de que a crítica à teleologia divina ou cósmica não exclui a legitimidade das explicações teleológicas humanas.

Suponhamos que eu julgo que algo é bom, querendo dizer que realmente propicia minha saúde e minha sobrevivência (aqui e sempre, uso “saúde” para referir-me à saúde em termos de longevidade). Como poderia tê-lo julgado diferente se não estivesse guiado por 4d1,2²³? São duas respostas possíveis, ambas dadas por Espinosa. Uma o obriga a cambiar sua posição um pouco, posto que

²² Tradução do GEE.

²³ Trata-se das definições 1 e 2 da parte IV da Ética: “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil” e “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer”.

claramente entra em conflito com sua tese defendida na *Ética* até agora; a outra é uma fonte menos óbvia de problemas, mas o problema que compreende é mais profundo e mais sério (BENNETT, 1990, p.299, tradução nossa).²⁴

Assim, Gleizer (2006) corrobora nossa posição, na medida em se opõe à interpretação oferecida por Gueroult e por Bennett, para os quais não é possível em Espinosa a compatibilidade entre a recusa da imagem finalista de Deus ou Natureza e a legitimidade de explicações teleológicas do comportamento dos entes finitos. A rigor, o que merece detida atenção é a análise que Gleizer empreende sobre os argumentos de Bennett, desvelando através do cotejo de trechos da *Ética* a força e as fraquezas das pretensões do intérprete ao qual se contrapõe.

4. O *conatus* humano e a quarta evidência do finalismo

A escolha de Bennett entre os principais intérpretes não é por acaso. Como enfatiza Gleizer (2006, p.164), sua “interpretação antifinalista integral é a mais minuciosamente desenvolvida na bibliografia atual”.

Para Bennett, as implicações do *conatus* enquanto autoconservação em geral deveriam resultar na conclusão de que tudo o que é originado de um fazer ativo é útil e não o seu inverso teleológico, isto é, que se algo me for útil eu o farei. Ele sugere que Espinosa poderia ser capaz de conceder-se a forma teleológica da doutrina mediante a recorrência à noção de indivíduo. No § 58 de seu estudo sobre a *Ética* de Espinosa, Bennett assinala as dificuldades que Espinosa enfrenta acerca da doutrina da autoconservação no que respeita à sua relação com os conceitos de indivíduo e de egoísmo. Nesse sentido, uma passagem que se mostra importante para Bennett se encontra na seguinte afirmação de Espinosa:

Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constrangidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os

²⁴ Supongamos que yo juzgo que algo es bueno, queriendo decir que realmente propicia mi salud y mi supervivencia (aquí y siempre, uso ‘salud’ para referirme a largo plazo). Cómo podría yo haberlo juzgado diferente si no estuviese guiado por 4d1,2? Hay dos respuestas posibles, ambas dadas por Spinoza. Una lo obliga a cambiar su posición un poco, puesto que claramente entra en conflicto con su tesis hasta ahora en la *Ética*; la otra es una fuente menos obvia de problemas, pero el problema que comprende es más profundo y más serio.

seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos (EIIIPXIIIAxIIIDef/GEBII, p.97).

Isso quer dizer que um indivíduo não carrega intrinsecamente nada que tenda ao seu contrário e que, por isso, possui uma espécie de *telos* imanente que o faz perseverar no ser. Acerca disso, Bennett (1990) afirma que podemos ter uma apreensão segura de que a ideia de indivíduo pressupõe algum conteúdo teleológico, embora não seja suficiente para salvaguardar, de um só golpe, egoísmo e indivíduo sob o escopo da doutrina da autoconservação. Porém, nenhum realinhamento de seus argumentos permite-lhe aceitar esquemas teleológicos. Ao contrário, ele afirma que, em certas ocasiões, Espinosa pretende tê-lo feito, como quando diz que “tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo” (EIIIPXXVIII/GEBII, p.161), na medida em que parece exprimir a forma teleológico-cognitiva de “se pensamos que algo será útil, nós o faremos”. Logo, se “a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir do corpo” (EIIIPXII/GEBII, p.150), teríamos de admitir como um problema, segundo o argumento de Bennett, a passagem de “se faço, é útil” (formulação não-teleológica) para “se penso que é útil, faço” (formulação teleológico-cognitiva).

Para Gleizer, no entanto, o equívoco de Bennett começa antes. Tomando como referência as passagens canônicas do Apêndice — e entendendo por canônicas, lembra o intérprete na nota 13, “aquelas mais frequentemente citadas como base da interpretação antifinalista integral” —, Gleizer destaca o que Espinosa afirma ser o preconceito fundamental no qual se assentam os obstáculos que impedem a compreensão da ideia de Deus, qual seja, “que os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que lhe prestasse culto”. Esse trecho, diz Gleizer, de forma alguma favorece a tese antifinalista integral.

Claro está — textualmente — que o trecho critica a projeção antropomórfica do comportamento teleológico sobre o funcionamento da Natureza e sobre a ação de Deus. Ao contrário do que se pode apressadamente admitir, na explicação da gênese da visada finalista, Espinosa afirma que a consciência do apetite e, portanto, de buscar o que é útil, pela qual o prejuízo teleológico se instala — o que de fato se ancora numa concepção equivocada de ser humano, na medida em que supõe que estes apeteçam livremente —, não implica dizer que o comportamento humano seja ilusório. O que, a rigor, está em jogo no Apêndice — explicita Gleizer — é a exigência de desconstrução do vínculo estabelecido entre livre-arbítrio e finalismo.

Ora, Espinosa se refere aqui explicitamente a uma opinião acerca da liberdade (opinião esta que servirá de exemplo paradigmático para a falsidade no escólio da Ellpr.35, mas não qualifica igualmente como uma mera opinião o agir humano. Se ele aponta para uma falsa concepção de si na origem do prejuízo finalista, ele não diz que esta falsa concepção consiste em crer ilusoriamente que os homens agem em vista de fins. A má compreensão de si consiste na associação imaginativa estabelecida entre a crença ilusória no livre-arbítrio e a ação teleológica, ou seja, na crença segundo a qual os homens escolhem livremente os fins em vista dos quais eles agem (GLEIZER, 2006, p.172).

Mas a dissolução de tal vínculo não anula a possibilidade de aceitar que os homens agem segundo fins. Basta que se tenha o cuidado de entender em que consiste efetivamente a explicação teleológica da ação humana. Quer dizer que o ponto nodal da crítica levada a cabo pelo Apêndice não é a representação de que a ação do homem se orienta por causas finais, mas a crença de que podemos deliberar arbitrariamente sobre os fins, ainda que aparentemente Espinosa recuse as causais finais como um todo: “todas as causas finais nada mais são do que ficções do espírito humano”. Contudo, Gleizer (2006, p.172) alerta que a forma mais natural de compreender essa frase é considerá-la no seu contexto. Para ele é preciso entender que “Espinosa qualifica como ficções todas as causas finais atribuídas apenas à Natureza enquanto identificada a Deus. Trata-se, mais uma vez, de recusar apenas a tese de uma providência divina ou cósmica”. A prova disso está — reforça Gleizer — na primeira parte da *Ética* e no prefácio da parte IV. De fato, o escopo da parte I da *Ética* é a demonstração geométrica da ideia de Deus e de tudo o que dela se pode deduzir por oposição à imagem de Deus. Já no prefácio da Parte IV, diz Espinosa que,

com efeito, os homens têm por hábito formar ideias universais tanto das coisas, e creem que a Natureza (que, a seu ver, nada faz que não seja em vista de um fim determinado) as considera e as propõe a si mesma como modelos. [...] Mas, com efeito, mostramos, no apêndice da Parte I, que a Natureza não age em vista de um fim.

Quer dizer, pois, que não se pode legitimamente inferir que a crítica ao finalismo divino se estenda ao domínio humano.

A necessidade de compreender corretamente o finalismo — acima assinalado por Gleizer — implica a distinção entre uma concepção imaginativa e a “autêntica explicação teleológica da ação humana no sistema espinosista” (2006, p.172). É, por isso, que se torna imperativo — sob a força e limites daquilo que o texto da *Ética* permite dizer — que se desvincule livre-arbítrio de finalismo. E nesse quesito não há divergência alguma entre Bennett, Curley e Gleizer, embora seja da maior importância ressaltar que, para os dois últimos, Espinosa nem de longe comete tal equívoco. Ou seja, esclarece Gleizer (p.174) que, “embora Espinosa aceite que explicações teleológicas se façam em termos de apetites, volições ou desejos, ele recusa que estas diversas expressões mentais do *conatus* sejam incausadas”. E aqui é preciso dizer enfaticamente que a discussão conduz a um ponto central, qual seja a teoria do *conatus*.

A parte I da *Ética* é suficientemente potente em termos da demonstração de que não há volição em Deus e que, portanto, a ação divina não decorre senão da necessidade própria de sua natureza. Segundo Espinosa (EIPXVII/GEBII, p.61), “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”, de modo que “não existe causa alguma, extrínseca ou intrínseca a Deus, que o incite a agir, além da perfeição da sua natureza” (EIPXVIICorI/GEBII, p.61). Por isso, de acordo com o Corolário II e o Escólio da referida Proposição, só Deus é causa livre, mas não no sentido de que possui o arbítrio de interferir em qualquer coisa que resulte necessariamente de sua natureza. Quer dizer que Deus não pode, pela força da EIPXVI, plasmar a multiplicidade fenomênica segundo seu querer. Com efeito, Deus não pode fazer com que da natureza do triângulo não resulte que a soma dos ângulos internos seja correspondente à soma de dois ângulos retos. Assim, alerta Espinosa “que há muitos que se julgam capazes de demonstrar que o intelecto sumo e a vontade livre pertencem à natureza de Deus, pois dizem que não conhecem nada de mais perfeito que possa atribuir-se a Deus a não ser o que é em nós a suprema perfeição” (EIPVIIISC/GEBII, p.62).

Contudo, diz ele,

Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente (*vide* proposição 16) que do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimana, necessariamente, uma infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que os seus ângulos são iguais a dois retos. Pelo que a onipotência de Deus tem estado em ato desde toda a eternidade e em ato permanecerá para a eternidade. Destarte, a onipotência de Deus é estabelecida de uma maneira muito mais perfeita, pelo menos a meu parecer (EIPVIISC/GEBII, p.62).

Admitir a vontade arbitrária em Deus implicaria violar sua perfeição, na medida em que um agente só age em vista de um fim se este é a ele representado como algo do qual carece. Pode-se, com facilidade, concluir, então, que isso supõe algum tipo de privação, o que, obviamente, não se aplica ao ser de Deus. Mas, como não é o agir teleológico de Deus que está em jogo, e sim o comportamento humano, é preciso indagar se os argumentos em favor da exclusão da volição divina afetam de alguma maneira o agir humano.

Nesse sentido, Gleizer levanta uma curiosa indagação que, em muito, pode traduzir a fertilidade da questão. Para ele, embora a proposição “um agente só deseja aquilo de que carece” pareça óbvia, esta “não é totalmente isenta de dificuldades no sistema espinosista” (GLEIZER, 2006, p.176). O que está em jogo, nesse caso, é a compatibilidade entre a concepção de que o desejo é movido pela carência e a teoria do *conatus*. Ou seja, a teoria espinosana do *conatus* implica a noção de desejo como positividade, o que seria incompatível com a suposição de que o que move o agente é a falta a ser preenchida pelo objeto do desejo. Ora, se cada ente singular é um modo finito da substância infinita, isto é, uma expressão determinada de Deus, em um primeiro momento, é inevitável a afirmação de que cada coisa é perfeita à medida do seu poder de afetar e de ser afetada.

Essa compreensão encontra ressonância na distinção levada a cabo por Deleuze (1968), qual seja, a doutrina física e a doutrina ética. Se o enunciado acima refere-se à dimensão física, do ponto vista ético, a força para perseverar no ser depende do *quantum* de afecções passivas ou ativas. Mas, salienta Gleizer (2006, p.177), a dificuldade de tal interpretação “consiste em entender o sentido exato desta separação e sua conciliação com a inspiração física”. Por outro lado, enfatiza Gleizer, ainda, o fato de Espinosa compreender a privação como um ser de razão —

como explicitado na carta XXI, destinada a Blyenbergh, na qual o filósofo diz que “em primeiro lugar a privação não é ato de privar, senão tão só a pura e simples carência, que em si mesma não é nada”, quer dizer que a privação não consiste num *déficit* ontológico, mas tão somente no resultado da comparação entre os entes do mesmo gênero. Nada impede, pois — expõe Gleizer —, que a consciência de uma determinada falta possa ter origem na comparação com algum estado de coisas projetado como realizável. Por isso, a afirmação de que um agente expressa em termos de desejo somente aquilo que ele crê ser sua carência não é incompatível com a doutrina do *conatus*, além de salvaguardar o finalismo humano.

A questão é que Bennett (1990) entende que a necessidade pela qual as coisas finitas resultam de Deus excluiria qualquer possibilidade de aceitar causas finais, seja no âmbito da *natura naturans*, ou da *natura naturata*, e o homem, enquanto modo determinado, prescindiria, por força da positividade pela qual o seu *conatus* se exprime no mundo, de quaisquer causas finais. Nesse sentido, o escólio acima referido, se não possibilita uma dupla interpretação, pelo menos tem sido usado para tal fim. Segundo Bennett (1990), a teoria do *conatus* implicaria, pois, a recusa do finalismo. Mas o intérprete parece não perceber que a especificidade do *conatus* humano implica a alteração de estados de coisas para potencializar sua força ou evitar que ela diminua. Quer dizer que a alteração consciente de um determinado curso ou trajetória só faz sentido se, no horizonte do agente, se encontra algum *telos*. A identificação entre causa final e apetite — enquanto princípio causal de qualquer ente — é evidenciada no seguinte trecho do prefácio da parte IV da *Ética*:

A causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa não entendemos outra coisa senão isso: que o homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. É por isso que a habitação, enquanto é considerada como causa final, não é senão este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, a qual é considerada como primeira por os homens ignorarem comumente a causa de seus apetites (EIVPref/GEBII, p.206).

Essa passagem, embora clara, é objeto de problematização, na medida em que se pode contestar a identificação entre finalismo e apetite em função deste ser equivocadamente considerado como causa primeira. Essa leitura também é

defendida por Chauí (1990) quando ela afirma que a parte IV da *Ética* permite a conclusão de que não existem causas finais. Admiti-las implicaria a aceitação daquilo que resulta de uma compreensão imaginária, isto é, da ignorância da verdadeira causalidade. Daí a inferência acerca do vínculo intrínseco entre finalismo e apetite. Mas, de um só golpe, Gleizer se opõe a Bennett e Chauí da seguinte maneira:

Esta leitura, no meu entender, não encontra respaldo na maneira como Espinosa relaciona apetite e fim tanto nas passagens do apêndice que examinamos no item 3.1²⁵ quanto nas passagens iniciais do prefácio. [...] nestas passagens ele jamais qualifica a consciência que os homens têm de agir em vista de fins como ilusória. A ilusão consiste em crer que nós escolhemos livremente os fins em vista dos quais agimos e na projeção antropomórfica desta falsa concepção de nossa ação teleológica sobre Deus ou a Natureza. Ora, não há nenhuma razão para pensar que o reconhecimento de que o apetite (e as representações que ele envolve) não é o ponto de partida absoluto da ação, mas apenas um elo determinado de uma cadeia causal, aboliria seu caráter teleológico (GLEIZER, 2006, p.181).

O ponto central aqui repousa sobre a teoria do *conatus* e sobre a recusa do caráter causal dos conteúdos imaginativos.

Espinosa (EIIIPVI/GEBII, p.146) afirma que “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”. A rigor, as coisas singulares são expressões determinadas de Deus²⁶ e, nessa medida, exprimem a potência d’Ele (EIPXXVIII/GEBII, p.161-162²⁷). O radical determinismo que daqui se pode inferir

²⁵ No referido item, Gleizer leva a cabo o exame do alcance dos argumentos do apêndice contra a teleologia divina, ocasião em que expõe de forma magistral a ênfase desfocada do argumento de Bennett, a saber a confusão entre teleologia e livre-arbítrio.

²⁶ Na EIPXVI (GEBII, p.152-153), o filósofo afirma que “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”. Na demonstração dessa proposição, Espinosa diz que “deve ser evidente a quem quer, se pelo menos atentar nisto: da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa), e conclui tanto mais quanto a definição da coisa exprime mais realidade, isto é, que a essência da coisa definida envolva mais realidade. Como, porém, a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos (pela definição 6), cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero, é de consequência que da sua necessidade devam resultar necessariamente coisas infinitas em modos infinitos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito)”, o que resulta, segundo o Corolário I, “que Deus é causa eficiente de todas as coisas”.

²⁷ “Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra

relaciona-se diretamente com a teoria do *conatus*, na medida em que cada coisa singular tende a manter-se no ser — o qual resultou de uma causa externa, e esta de outra, e assim ao infinito —, como o reforça a carta 58 a Schuller, na qual Espinosa demonstra que toda ação é determinada. Vale ressaltar que não se trata de reduzir a noção de *conatus* à noção de inércia, isto é, apenas um princípio de autoconservação, mas de autorrealização, na medida em que leva em conta a produção de todos os efeitos que derivam das afecções passivas ou ativas da essência da coisa. Assim, o esforço para perseverar no ser nem sempre coincide com o esforço para perseverar num mesmo estado, o que certamente é a compreensão mais natural do que seja o princípio da inércia.

Para a EIIPVII (GEBII, p.146), o esforço de perseverar no ser próprio de cada coisa não é senão a essência atual desta coisa. E esse esforço pela qual ela age, seja só ou com outras — como ressalta a demonstração da referida proposição —, não envolve (pela EIIPVIII, GEBII, p.147) tempo definido, de modo que uma coisa tende a existir (manter-se no ser) indefinidamente até que uma força maior a impeça²⁸. Mas a tônica do trecho não é a problematização ou a recusa do finalismo, e sim da noção de liberdade como arbítrio. Nesse sentido, não há problema algum em isonomizar toda a região modal, o que equivaleria a dizer que não há diferença entre o homem e uma pedra. Mas, se o trecho é tomado para tratar a noção de *conatus*, o exemplo da física não é suficiente para a compreensão da especificidade do agir humano.

Ora, o ser atual da alma humana é a ideia do corpo, uma coisa singular existente em ato — como o afirma a EIIPXI —, de modo que

tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras: a ideia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da ideia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma (EIIPXII/GEBII, p.94).

que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito” (EIPXXVIII/GEBII, p.69). Embora a proposição acima tenha sido citada na página 29 desta tese.

²⁸ Na EIIPIV (GEBII, p.145), Espinosa diz: “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”. Por isso, pela EIIPV (GEBII, p.145), coisas contrárias não podem coexistir no mesmo sujeito, sob o risco de uma destruir a outra, o que seria absurdo de acordo com a proposição anterior.

A importância desse paralelismo²⁹ repousa no estabelecimento da condição de possibilidade da autoconsciência, pois “a alma não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (EIIPIXIII/GEBII, p.110). Assim, o *conatus* da alma consiste na produção de ideias que sejam adequadas ou inadequadas, e o faz tendo consciência do seu esforço³⁰ (EIIPIXDem/GEBII, p.147).

O homem, enquanto consciente do seu esforço para se manter no ser, dinamiza sua existência, de modo a possibilitar a expansão do seu *conatus* como expressão de sua capacidade de compreender aquilo que diminui ou aumenta sua potência para existir. Com efeito, diz Gleizer acerca do *conatus* que

Não se trata, portanto, de uma mera universalização do princípio de inércia. Ao contrário, é tal princípio que apresenta uma aplicação particular da tese universal do *conatus* ao caso dos corpos mais simples, pois o ser destes corpos se confunde com o estado em que se encontram. Porém, nas coisas complexas, dentre as quais se situa o homem, muitas vezes é necessário alterar dinamicamente um certo estado para poder perseverar no seu ser (GLEIZER, 2005, p.31).

Na esteira de Gleizer (2005), podemos dizer que atribuir à consciência a função de transformar o *conatus* de um esforço de autoconservação em um esforço de autoexpansão não supõe o homem como um depositário de uma consciência responsável por essa transformação. Cabe afirmar que o *conatus* envolve sempre o esforço de autoexpansão até onde vai a força para existir. No caso de coisas muito simples (uma pedra, por exemplo), que possuem uma rarefeita capacidade de serem afetadas sem serem destruídas, a autoexpansão tende a se esgotar na autoconservação. Quer dizer que Espinosa parece dizer claramente na explicação

²⁹ A rigor a célebre tese do paralelismo é anunciada na EIIPIXVII (GEBII, p.89), a saber: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas”.

³⁰ Para explicitar o referido esforço, recorremos ao trecho da EIIPIXSc (GEBII, p.147), na tradução do GEE em razão de sua maior clareza: “Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Appetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo. Em seguida, entre appetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto conscientes de seu appetite, e por isso pode ser assim definido: o Desejo é o appetite quando dele se tem consciência. De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos”.

da definição de desejo ao final da *Ética* III³¹ que a consciência acompanha (mas não causa) a direção do *conatus* (logo, que ela é apenas um epifenômeno). Além disso, cabe distinguir, do ponto de vista da descrição mental do indivíduo, entre o conteúdo representacional de uma ideia e o fato (eventual) dela ser consciente. O conteúdo exerce uma função na determinação do *conatus*, mas a consciência (quando ocorre) apenas pode constatar esta determinação prévia, sem exercer a função causal.

Se a mola propulsora da ação humana (*conatus*) parece se exprimir na força para afetar e ser afetado, quanto maior for a força, o poder de afetar, mais ativo sou, mais livre sou, mais forte sou. O movimento humano de autoconservação e de autoexpansão compreende o dinamismo pelo qual a substância (*Dei sive Natura*) se expressa em suas infinitas determinações. Nesse sentido, a dinâmica própria do esforço humano para manter-se no ser, enquanto resulta da potência divina, implica a identificação e a tentativa de remoção de tudo o que ofereça obstáculo à sua realização plena.

Mas se o *conatus* exige e/ou possibilita ao homem agir segundo fins, isso não inverteria a ordem imposta da Natureza, na medida em que, segundo Espinosa, no Apêndice, “a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano”? Mesmo que o filósofo se refira claramente aqui à Natureza e não à especificidade do agir humano, tal passagem não afetaria de algum modo o comportamento do homem? Parece que

³¹ Trata-se do Item I localizado logo após o longo escólio da Proposição LIX da parte III da *Ética*, que “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer” (tradução do GEE), cuja explicação reproduziremos na íntegra: “Dissemos acima, no Escólio da Proposição 9 desta parte, que o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência; e o apetite é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve a sua própria conservação. Porém, no mesmo Escólio, também adverti que na verdade não reconheço nenhuma diferença entre o apetite humano e o Desejo. Pois seja ou não o homem cômico de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo; e por isso, para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto. Com efeito, poderia ter dito que o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo, mas desta definição (*pela Prop. 23 da parte 2*) não seguiria que a Mente pode ser cômica de seu Desejo, ou seja, de seu apetite. Então, para que eu envolvesse a causa dessa consciência, foi necessário (*pela mesma Prop.*) acrescentar *enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer*. Pois por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência, seja ela inata, seja concebida pelo só atributo do Pensamento, seja pela da Extensão, seja enfim referida a ambos simultaneamente. Portanto, entendo aqui pelo nome Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se” (tradução do GEE).

não. Espinosa considera que a inteligibilidade da ação humana não repousa no efeito dela decorrente.

Ora, se, de acordo com o Apêndice, a crítica e a recusa da concepção imaginária do infinito acusam a inversão do movimento proposto pelos axiomas III — De uma determinada causa segue-se necessariamente um efeito; se não existir qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito (EIAxIII/GEBII p.46) — e IV — O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve (EIAxIV/GEBII p.46) —, o da Parte I da *Ética*, de modo que um determinado fenômeno só pode efetivamente ser compreendido a partir das causas que o produzem, então, Bennett (1990) teria razão ao afirmar que Espinosa objeta contra as explicações teleológicas, assinalando que pretendem explicar os acontecimentos por referência a seus efeitos.

Segundo ele, se lançam uma pedra em minha direção e estendo minha mão em tempo de desviá-la, podemos dizer que a ação de levantar a mão causou a mudança de direção da pedra. Porém, se nossa pretensão é explicar o gesto de mover a mão a partir do câmbio do movimento da pedra, estaríamos explicando a causa pelo efeito, o que seria absurdo para Espinosa, na medida em que implica a inversão da Natureza. Mas, para Curley (1990), Bennett não está correto em sua interpretação. Segundo ele (Bennett), Espinosa se opõe claramente a explicações teleológicas, sob o argumento de que tratam o efeito como princípio explicativo da causa, o que, a rigor, seria inverter a ordem gnosiológica e ontológica ou simplesmente a ordem da natureza, argumento certamente contestável se observarmos que Bennett privilegia trechos nos quais Espinosa refere-se de forma pouco precisa às causas finais. Se o contexto for observado, alerta Curley, ver-se-á que não se trata senão de uma generalização da maneira imaginária de o ser humano representar o funcionamento das coisas da natureza.

Por isso, negar a causalidade final no âmbito natural não é o mesmo que recusar que as ações humanas impliquem causas finais. Mesmo que fosse pertinente dizer que Espinosa objeta a causalidade final também no âmbito humano, a seleção dos exemplos — como ele o fez — não teria a mesma eficácia como o tem em termos da natureza, pois, quando dizemos que eu levantei a minha mão para desviar a pedra — afirma Curley (1990, p.44, tradução nossa) —, “não estamos explicando a causa pelo seu efeito tanto quanto nós estaríamos fazendo se

disséssemos que a pedra caiu do telhado de modo a matar o homem?”³². A rigor, quando o filósofo parece dizer que algo está sendo explicado por um resultado produzido, o que realmente está em jogo é o fato de que podemos explicar a ação humana apelando para antecipação das consequências e do desejo acerca dos resultados da execução da ação.

A comparação do estado presente com o futuro sugere que a ação, mesmo sem prescindir de fins, não viola a tese determinista. Essa observação é de suma importância para entender, desta feita, a oposição de Gleizer a Bennett. Segundo Gleizer (1990), Curley tem razão ao observar que, no prefácio da Parte IV da *Ética*, a antecipação mental que o homem faz acerca das consequências da ação por ele esperadas traduz o desejo de atingir um determinado *telos*. De acordo com Gleizer, é aí que reside a fraqueza do argumento de Bennett, pois

a atribuição de crenças e desejos ao agente permite escapar do argumento da inversão da ordem da Natureza, pois não se trata de explicar a ação a partir de seus efeitos futuros, mas a partir de estados mentais que, precedendo a ação, se referem intencionalmente aos seus possíveis efeitos futuros. O fim, portanto, é um objeto intencional que modifica e determina internamente o desejo (GLEIZER, 2006, p.179-180).

Gleizer explicita ainda que Espinosa não recusa como ilusória a consciência humana acerca do agir segundo fins. Portanto, representarem-se estados futuros a partir dos quais a ação é engendrada não implica ilusão. Esta consiste na crença de que os fins em face dos quais agimos podem ser livremente escolhidos ou que poderiam ser aleatórios. Mas não são. Nossos fins são também determinados por nosso *conatus* ou por um estado de coisas fora de nós. O que o intérprete enfatiza é, pois, a precariedade do argumento que rechaça o finalismo humano em nome do equívoco imaginativo de identificar apetite com causa final. Quer dizer que a identificação entre finalismo e apetite não resulta, como quer Chaui (1993, p.85), da “ignorância quanto às causas”. Mas, se fosse assim, o que dizer da definição de fim na EIVDef.VII (GEBII, p.166)? Segundo esta, fim é aquilo em vista do qual se faz alguma coisa, a saber, o apetite.

³² We explaining the cause by its effect just as much as we would be doing if we said that the stone fell from the roof so as to kill the man?

A interpretação de Gleizer, corroborada — como ele mesmo assume — pela posição adotada por Matheron (1969), conclui que a passagem do prefácio (EIV) não desautoriza a aceitação do finalismo da ação humana. É preciso, segundo Matheron, dissociar-se da crença imaginativa no livre-arbítrio e, de um só golpe, escapa-se da objeção posta pelo argumento da inversão da ordem natural e compatibiliza-se com a tese do determinismo universal. A explicação teleológica está, portanto, integrada à dinâmica causal do *conatus*. O finalismo não está vinculado, assim, à força oriunda de objetos externos, na medida em que se associa ao determinismo mental em termos dos conteúdos mentais que operaram sobre o sujeito da ação. Trata-se, pois, de uma teleologia mental que será tratada como a quinta prova acerca do finalismo.

5. A teleologia mental e a quinta evidência do finalismo

A evidência que procuraremos acerca do finalismo e que, desta feita, se inscreverá como teleologia mental não está desprovida de passagens textuais. No item anterior oferecemos algumas ocorrências textuais que possibilitam a inferência de que podemos antecipar mentalmente estados de coisas e a partir dessa antecipação formular juízos que podem resultar na propositura de modelos imaginativos e racionais para a conduta humana, posto que é próprio da imaginação representar algo como futuro e como possível.

A passagem textual e basilar e, portanto, protocolar se encontra no prefácio da quarta parte da *Ética*:

Quem decidiu fazer alguma coisa e a levou a cabo dirá que a sua obra está perfeita; e não só esse, mas também todo o que tiver conhecido exatamente a intenção do Autor de tal obra e o seu fim, ou o crer conhecê-lo. Por exemplo, se alguém vir uma obra (que suponho não estar acabada) e souber que o fim do Autor da dita obra é edificar uma casa, esse dirá que a casa está imperfeita; pelo contrário, dirá que ela está perfeita no momento em que vir que a obra chegou ao fim que o Autor tinha proposto fazer-lhe atingir. Mas se alguém vê uma obra, não tendo nunca visto coisa semelhante nem conhecendo a intenção do artista, não poderá certamente saber se essa obra está perfeita ou imperfeita. [...] A causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de coisa qualquer. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa não entendemos outra coisa senão isso: que o homem pode ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de edificar

uma casa. É por isso que a habitação, enquanto é considerada como causa final, não é senão este apetite singular, que, na realidade, é uma causa eficiente, a qual é considerada como primeira por os homens ignorarem comumente a causa de seus apetites (ESPINOSA, EIVPref./GEBII, p.207).

Esse prefácio é denso de sentido para nossa questão e, por isso, merece a devida atenção. Embora a literalidade da primeira parte do trecho citado deponha a favor de mais uma evidência acerca do finalismo, na medida em que estabelece que o agente construtor de uma casa o faz com vistas à habitação, de modo que esta é o fim perseguido pela ação, a segunda parte aparentemente porta uma objeção, a saber, a violação da ordem causal. Ora, o prefácio fala também sobre possíveis modelos que sirvam de parâmetro para julgar algo. Quer dizer que um determinado modelo é admitido como o fim que orienta uma determinada ação.

Com efeito, os homens têm por hábito formar ideias universais tanto das coisas naturais como das artificiais, ideias essas que eles têm como modelos das coisas, e creem que a Natureza (que, a seu ver, nada faz que não seja em vista de um fim determinado) as considera e as propõe a si mesma como modelos (EIVPref./GEBII, p.207).

É certo que no trecho acima Espinosa está combatendo — tal qual o faz no Apêndice da parte I da *Ética* — a crença no finalismo cósmico/divino. O erro, nesse caso, consiste em imaginar que a Natureza funciona segundo um modelo ou um fim. Por isso, o filósofo ressalta ainda no prefácio da parte IV: “Com efeito, mostramos, no apêndice da Parte I, que a Natureza não age em vista de um fim”. Ora, o que não vale para a Natureza vale para o ser humano, pois, ainda que entendamos — como o faz Bennett (1990) — a causa final que aqui está em jogo como causa eficiente, interpretando o apetite como a causa que produz a motivação para um homem construir uma casa a fim de se refugiar das intempéries da natureza, isso não invalida que os homens construam habitações por imaginarem as vantagens e desvantagens de viver num abrigo ou ao relento.

Por outro lado, a objeção de que a interpretação finalista do prefácio implica a violação da ordem da Natureza, na medida em que a compreensão do exemplo da construção da casa tomaria os efeitos para explicar as causas, não vale para o trecho citado. O argumento da “inversão da ordem causal” parece valer efetivamente para os exemplos que Espinosa oferece no Apêndice da parte I da *Ética* e não para o que está em jogo no prefácio da parte IV. Por isso Gleizer (2006) esclarece que,

na passagem que estamos discutindo, Espinosa explica a ação humana, considerando a antecipação mental das consequências que uma pessoa espera acerca de sua ação.

Dessa forma, o prefácio continua servindo de evidência da presença do finalismo no âmbito do comportamento humano, no sentido agora de admitirmos o que podemos chamar de teleologia mental.

Embora pareça claro que Espinosa não recusa o finalismo mental na explicação do comportamento humano, Gleizer (2006) aponta a necessidade de verificar a consistência dessa tese à luz de algumas ideias basilares no sistema.

A primeira dificuldade tem origem na EIIIPII (GEBII, p.144), a saber, “nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determinar o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa (se acaso existe outra coisa)”. Quer dizer que, de acordo como a EIIPVI (GEBII, p.89) (os modos de cada atributo têm como causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo), cada atributo, na medida em que é causa de si (EIPX/GEBII, p.51), por ser expressão imediata da substância, “pois que atributo é o que o entendimento percebe da substância como constituindo a essência dela (pela definição 4), segue-se (pela definição 3) que deve ser concebido por si”, é concebido de forma distinta, o que o expõe a EIPXEsc (GEBII, p.52).

A incomensurabilidade entre os atributos não impede, no entanto, que se tenha consciência daquilo que ocorre no corpo. Pela EIIPVIIEsc (GEBII, p.90), sabe-se que pensamento e extensão são uma e a mesma substância expressa sob um atributo, ora sob outro. A tese do paralelismo, antes de ser um obstáculo à teleologia mental — como supostamente se concluiria, por exemplo, que se alguém erguer a mão com a intenção de desviar uma pedra, por admitir que desviar-se da pedra é útil, violaria a incomensurabilidade entre os atributos, supondo, assim, que a alma age sobre o corpo —, a rigor, corroboraria a teleologia mental. Com efeito, se todas as séries causais mentais ou materiais são expressões determinadas de Deus (EIIPVIIEsc/GEBII, p.90), e

tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras: a ideia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da

ideia que constitui a alma é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma (EIPXII/GEBII, p.96),

o paralelismo, longe de ser violado, pode ser compreendido como a condição de possibilidade da teleologia mental. Por isso, é forçoso concluir com Gleizer que

basta para tal descrever o evento corporal como o objeto de uma ideia, de modo que a ideia que representa o desviar da pedra como fim almejado, em conjunção com a ideia que representa o levantar da mão como meio, causam a ideia cujo objeto é o evento corporal que consiste em levantar a mão, enquanto os correlatos físicos (estados cerebrais e movimentos corporais) destas ideias mantêm entre si no atributo extensão as relações causais físicas correspondentes (GLEIZER, 2006, p.184).

Essa afirmação, porém, não parece ser o bastante. A potência causal do conteúdo representativo das ideias tem sido objeto de intenso debate, especialmente na literatura americana — como indica o próprio Gleizer. Della Rocca (2003), por exemplo, toma a EIPXLIX (GEBII, p.130) como uma das reivindicações mais decisivas da *Ética*, qual seja, que “na alma não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a ideia, enquanto é uma ideia”. A tese é retirada da referida proposição alimentando a defesa da importância da representação de estados mentais e de seu papel causal.

Na discussão acerca da relação entre mente e corpo, Della Rocca (1996) gravita em torno da noção de representação mental. Em *Representation and mind-body problem in Spinoza*, especialmente no trecho entre os capítulos 2 e 5, ele expõe a estrutura dos argumentos espinosanos sobre a representação. Mediante detalhada análise da tese do paralelismo, os conteúdos mentais ganham notável importância, de modo que fica sugerido o realce da correspondência, em termos gerais, entre as séries mentais e as séries corpóreas.

Contudo, para Della Rocca (1996), há certa variação do que poder-se-ia ser chamado de conteúdos mentais. A mente humana é um modo finito do pensamento, o que não é mais do que um conjunto de muitas outras ideias. Não obstante, o intérprete pergunta: “Há modos finitos do pensamento que não sejam ideias?” (DELLA ROCCA, 1996. p.7, tradução nossa)³³. Segundo ele, Espinosa designa amor, desejo e outros afetos como modos do pensamento, e, por vezes, indica que

³³ Are there any finite modes of thought that are not ideas?

estes são até distintos das ideias (EIXXXI/GEBII, p.71)³⁴. Contudo, em outras passagens, como ocorre na definição geral dos afetos, esses são tomados como simplesmente um tipo especial de ideias.

Por tal razão, Della Rocca (1996) afirma que Espinosa considera que todos os modos finitos do pensamento são ideias — de um tipo ou de outro. Para ele, os dados psicológicos também têm conteúdo, na medida em que indicam alguma coisa. Como é mostrado por Espinosa nas passagens da EIIPXVI (GEBII, p.103)³⁵, EIIDef.III (GEBII, p.84)³⁶ e EIIPXLIX (GEBII, p.130)³⁷, as ideias, em termos gerais, são percepções, conceitos e/ou afirmações. E, não poucas vezes, Espinosa toma como equivalente uma ideia com o conhecimento de algo, ainda que Curley — como enfatiza Della Rocca (1996) — tenha afirmado que, embora ideias tenham conteúdo, elas não são, em geral, estados ou episódios psicológicos. Elas seriam, então, apenas proposições abstratas próximas a certos estados de coisas ou fatos. Segundo Della Rocca,

o principal ímpeto para a leitura lógica foi que muitos dos pontos de vista de Espinosa sobre a extensão e a natureza do reino das ideias são, como nós vamos começar a ver em certo momento, bastante contraintuitivo quando interpretado psicologicamente. No entanto, isso não deve nos levar a distorcer suas opiniões. Ideias não podem ser meras entidades lógicas porque, como acabamos de ver, as ideias são muitas vezes sinônimo de percepções e casos de conhecimento, e "percepção" e "conhecimento" certamente parecem ser termos psicológicos (isto é, perceber e conhecer parecem ser estados psicológicos) (DELLA ROCCA, 1996, p.8, tradução nossa).³⁸

³⁴ “Por intelecto, com efeito (como é de si manifesto), não entendemos o pensamento absoluto, mas somente um certo modo de pensar, que difere de outros, a saber, a apetição, o amor, etc., pelo que (pela definição 5) deve ser concebido pelo pensamento absoluto, convém saber (pela proposição 15 e definição 6), por algum atributo de Deus, que exprima a essência eterna e infinita do pensamento e deva ser concebido de tal modo que sem esse atributo não possa existir nem ser concebido; e por isso (pelo escólio da proposição 29) deve ser referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante, assim como os demais modos de pensar” (EIPXXXIDem/GEBII, p.72).

³⁵ “A ideia de qualquer modo, pelo qual o corpo humano é afetado pelos corpos externos, deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior” (EIIPXVI/GEBII, p.103).

³⁶ “Por ideia entendo um conceito da alma, que a alma forma pelo fato de ser uma coisa pensante” (EIIDef.III/GEBII, p.84).

³⁷ “Na alma não existe nenhuma volição, isto é, nenhuma afirmação e nenhuma negação, além da que envolve a ideia, enquanto é uma ideia” (EIIPXLIX/GEBII, p.130).

³⁸ A main impetus for the logical reading has been that many of Spinoza’s views about the extent and nature of the realm of ideas are, as we will begin to see in a moment, quite counterintuitive when construed psychologically. However, this should not lead us to distort his views. Ideas cannot be mere logical entities because, as we have just seen, ideas are often equated with perceptions and cases of knowledge, and “perceptions” and “knowledge” certainly seem to be psychological terms (i.e., perceiving and knowing seem to be psychological states).

Nesse sentido, Della Rocca parece não aceitar como pertinente a interpretação de Curley, desconfiando de uma leitura não-psicológica da noção de ideia. Com efeito, o caráter formal das ideias em Espinosa estabelece a dimensão representacional em relação aos seus ideados, pois, pela EIIPXVDem (GEBII, p.103), “o que constitui o ser formal da alma humana é a ideia do corpo (pela proposição 13 desta parte), o qual (pelo postulado 1) é composto de um grande número de indivíduos muito compostos [...]” — o que será devidamente tematizado no terceiro capítulo. Tem-se a impressão de que Della Rocca procura evitar a ênfase demasiada nas ideias como modos finitos determinados deduzidos puramente do dinamismo do atributo pensamento.

No que diz respeito à relação entre mente e corpo, Della Rocca (1996) parece não aceitar que os conteúdos representacionais indiquem, de um só golpe, estados mentais e corpóreos. A mente individual é composta por um conjunto de ideias que representam estados e alterações de estados sob o dinamismo do atributo do pensamento e o intérprete não explicita o quanto processos mentais devem, de alguma maneira, corresponder a processos corpóreos.

A questão passa a repousar mais agudamente sobre a força da tese do paralelismo. Com efeito, se, para Della Rocca, nossas afecções são excedidas no plano da mente, na medida em que representamos coisas para além das afecções experimentadas pelo nosso corpo, isto é, coisas que se referem ou estão além dos estados do nosso corpo ou das marcas nele deixadas, o problema maior não diz respeito pura e simplesmente (em que pese a importância da questão para discutir a teleologia mental, isto é, para a compreensão do caráter determinista, do poder causal das ideias) à correspondência entre ideias e estados mentais representados por elas.

O problema não é demonstrar a efetividade ontológica dos estados mentais e das ideias a eles correspondentes, mas a correspondência entre processos mentais e processos corpóreos. Ou seja, a tese do finalismo humano precisa certamente passar pela defesa da teleologia mental, mas não o é suficiente, na medida em que o que está em jogo é a efetividade da ação no mundo. Ou seja, para que a teleologia mental não tenha efetividade apenas mental e, portanto, inócua no que tange à ação humana no mundo, é exigido que aos processos mentais correspondam processos corpóreos. Embora esse paralelismo — é o termo empregado por Gleizer —

reivindique tal correspondência e, portanto, seja uma evidência muito importante acerca do finalismo, o conceito de teleologia mental defendido pelo intérprete não parece exigir que busquemos alguma evidência da teleologia no âmbito especificamente do corpo, pois, afinal, “A alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir no corpo” (EIIIPXII).

6. A teleologia corpórea e a sexta evidência do finalismo

Em busca de mais uma evidência da presença de elementos que possam ser reconhecidos como finalismo, chamaremos a atenção para a proposição VI da terceira parte da *Ética*, a saber, “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (EIIIPVI/GEBII, p.102) —, como uma forma de finalidade interna, que expressa o alcance universal da tese do *conatus*, isto é, um escopo no qual cabem todos os seres particulares. Para levar a cabo a discussão, no sentido de extrair pontos comprobatórios da nossa tese, nos apoiaremos mais diretamente em intérpretes como Garrett (2003) e Jarrett (1999). A recorrência a esses comentadores se justifica na medida em que a investigação, por força dos argumentos, especialmente de Garrett, demandará a passagem pelo finalismo tratado na *Física* de Aristóteles — procedimento que será justificado mais adiante.

Os argumentos de Garrett visam estabelecer a defesa da existência de explicações teleológicas em Espinosa, explicitando a especificidade da posição espinosana a partir do cotejo com as posições de Aristóteles, Descartes e Leibniz, a fim de demonstrar que a concepção finalista de Espinosa é a que está mais próxima de Aristóteles. Para tanto, o intérprete emprega argumentos que gravitam em torno da noção de *conatus*, confrontando diretamente a posição de Bennett, para a qual a recusa do finalismo divino em Espinosa implicaria também a recusa de toda e qualquer forma de teleologia. A rigor, na interpretação de Garrett, o conceito de finalismo não alcança apenas a ação humana, mas também os seres não humanos, incluindo o mundo inorgânico.

Em busca de exemplos de possíveis explicações teleológicas, Garrett (1999) diz que uma jovem planta suga do solo a nutrição como que o combustível que a conduzirá a seu fim, a saber a árvore madura, assim como guardadas as devidas semelhanças e diferenças, o ser humano constrói casa sob a suposição de que esse

ato corrobora o alcance do objetivo de proteger-se das intempéries da natureza como chuva, frio etc. É claro que a comparação é um tanto problemática porque plantas nada supõem. Contudo, bastaria apelar para graus de complexidade do *conatus*, pois o que está em jogo é o quanto uma coisa se esforça para realizar-se (esse é seu fim), isto é, perseverar no seu ser.

A teleologia, então, relaciona-se aos fenômenos ou estados de coisas e às consequências por eles produzidos. Mas a explicação causal entre um fenômeno e outro parece muito mais indicar algum tipo de determinismo mecanicista. A explicação mecânica enfatiza o surgimento de certos estados de coisas como consequência de um ente ou estrutura física anteriormente existente. Contudo, de acordo com Garrett, nenhuma explicação mecanicista é efetivamente correta, se for posta apenas como um mecanismo causal cego, isto é, sem propósito. Quer dizer que nem a compreensão correta do finalismo pode prescindir do determinismo e nem o correto determinismo pode, de forma isenta de problemas, não levar em consideração o comportamento com vista a fins.

Na verdade, muito antes de a questão emergir em Espinosa, a discussão sobre o finalismo, tipificado em expressões como “fins” e “causas finais”, já desempenhava um papel muito importante na filosofia aristotélica e, posteriormente, na filosofia natural escolástica. Contudo — afirma Garrett (1999) —, a enorme proeminência concedida à explicação mecanicista nas filosofias modernas impôs a exigência de se pensar ou repensar o lugar da explicação finalista em face à rigorosa causalidade reivindicada pelo método científico, paradigmaticamente exemplificada em Descartes, Espinosa e Leibniz, a despeito de cada um deles defender, a seu modo, a importância da explicação mecanicista na ciência natural.

De fato, nos *Princípios* (1:28), Descartes recusa veementemente a explicação teleológica, sob a afirmação de que “não é o final, mas as causas eficientes das coisas criadas que devemos investigar”, de modo a banir da investigação sobre a natureza a busca de causas finais, até porque não seria mais do que uma busca estéril e, portanto, inútil — como o indica a *Meditação IV*, o que parece, num primeiro momento, ter a anuência de Espinosa, como pode ser visto no Apêndice da parte I da *Ética*. Leibniz, a seu turno, parece distanciar-se dos primeiros na medida em que afirma que todos os entes e seu funcionamento podem ser explicados, tanto pela via mecanicista, quanto pela via finalista.

Para Garrett (1999), não é rara, entre os historiadores da filosofia, a representação de Descartes e Espinosa — pela força da ênfase no determinismo — como inimigos ácidos da teleologia aristotélica, excluindo a possibilidade de conciliação com o pensamento mecanicista moderno, o que Garrett rebate, ressaltando que a crença nessa incompatibilidade não é de todo infundada, embora em grande parte enganosa. Para explicitar as nuances da questão, Garrett procura destacar três pontos:

(i) que apesar de Espinosa manter uma certa distância retórica do vocabulário aristotélico das causas finais, ele aceita completamente e consistentemente a legitimidade de muitas explicações teleológicas, pelos menos na maneira como eu as defini; (ii) que em dois dos mais relevantes aspectos, a posição de Leibniz sobre a teleologia não é mais, ou talvez seja até menos, aristotélica que a de Descartes; (iii) que, em geral, entre os três filósofos do século XVII em discussão, não é Leibniz, mas Espinosa, que assume uma concepção de teleologia e explicação teleológica mais próxima à de Aristóteles (GARRETT, 2003, p.311-312, tradução nossa)³⁹.

Embora tomando o cuidado de salvaguardar as especificidades dos sistemas metafísicos de cada um dos filósofos em questão, em face da metafísica aristotélica, Garrett pretende reunir as razões que possibilitam demonstrar que Espinosa aceita, no mínimo, expressões teleológicas. Tal pretensão exige, logo de saída, o enfrentamento da interpretação que Bennett (1984) estabeleceu sobre o finalismo em Espinosa.

Segundo Garrett, há evidências de que Espinosa tenha aceitado explicações teleológicas, na medida em que faz uso de expressões que carregam um sentido teleológico. Logo no começo do *Tratado da reforma do entendimento* (§§ 1-14), o filósofo explica que boa parte da atividade humana se orienta por fins, como o alcance de riqueza, honra e prazer sensual, enquanto o próprio Espinosa diz se orientar pela busca de um fim efetivamente duradouro e, portanto, eterno, a saber, o amor intelectual de Deus⁴⁰. Desse modo, Espinosa justifica a atividade de filosofar

³⁹ i) that although Spinoza maintains a certain rhetorical distance from the Aristotelian vocabulary of final causes, he fully and consistently accepts the legitimacy of many teleological explanations, at least as I have defined them; (ii) that in two of the most important respects, Leibniz's position on teleology is not more, and is perhaps even less, Aristotelian than Descartes's; and (iii) that overall, among the three seventeenth-century philosophers under discussion, it is not Leibniz but Spinoza who holds the position on teleology and teleological explanation nearest to that of Aristotle.

⁴⁰ Esse argumento já se encontra na tese por ocasião da análise da posição defendida por Marcos Gleizer.

como consequência do fim por ele perseguido.

Como vimos, a defesa do finalismo, no âmbito humano, é — continua Garrett — constatável também na parte I da *Ética* (Apêndice), na medida em que o argumento acerca do rechaço do finalismo divino permite, por outro lado, a aceitação de que os homens agem com vistas a fins. A condenação — como também já foi explicitado na posição de Gleizer — repousa na projeção do agir teleológico humano em Deus.

Para Garrett, a ampliação da noção de finalismo, isto é, a afirmação de que os entes não humanos se comportam segundo fins, repousa no *conatus* das coisas singulares, já que todas as coisas, por seu próprio poder, se esforçam por perseverar no seu ser. Quer dizer que o finalismo tem um alcance muito mais amplo que aquela noção empregada apenas para compreender o comportamento humano. Segundo Garrett, a EIIIPIII/GEBII, p.144, embora enfatize o esforço (*conatus*) humano, é suficiente para a defesa do emprego de explicações teleológicas para designar o comportamento até dos seres inorgânicos.

Nesse sentido, apoiando-se em Curley (1990), Garrett indica que este observa corretamente que os termos *conatur* e *conatus* podem significar “tendência” e não apenas esforço consciente. Do ponto de vista estritamente textual, tal tendência pode ser localizada na EIPXXXVI (GEBII, p.77) — cada coisa singular tem algum poder e produz algum efeito; na EIIIP7Dem (GEBII, p.146), a força de existir pode ser representada em termos de graus de esforço próprio de cada coisa para perseverar em seu ser. Assim, diz Garrett (2003, p.313, tradução nossa), “Espinosa parece ter que cada coisa tem pelo menos algum poder causal, cujo esforço é um esforço ou tendência de a coisa perseverar em seu ser”.⁴¹

A importância dessa doutrina reside em oferecer uma via consistente para defender que a tendência à autopreservação comum a todos os seres é a prova cabal de que tudo age segundo um fim. O comportamento teleológico pode ser aplicado, portanto, não só aos seres humanos, mas também aos animais, às plantas e até mesmo às coisas inorgânicas. Em todos esses seres, há uma porção de *conatus* que faz com que estes, por mais rudimentares que sejam, resistam à dissolução em face de forças externas.

Embora Garrett veja um alto grau de obviedade na aceitação do finalismo

⁴¹ Spinoza seems to hold that each thing has at least some causal power whose exertion is a striving or tendency of the thing to persevere in its being.

estendido a todas as coisas, ele levanta a possibilidade de objeções, se a EIIPVI (GEBII, p.146) for comparada a passagens do Apêndice da parte I da *Ética* (EIApen/GEBII, p.77-83), especialmente o trecho que ressalta o preconceito de que as coisas naturais agem, como fazem os homens, com vistas a fins. Em face de possíveis objeções, Garrett sugere a distinção entre as coisas naturais, na sua particularidade, e as coisas naturais tomadas globalmente na figura da totalidade chamada *Dei sive Natura*. Tal totalidade não age segundo um fim, porque se trata de Deus. E não é simplesmente pelo fato de que Espinosa nega a atribuição da ação finalista a Deus, recusando o finalismo providencialista, que o todo natural na especificidade de suas partes não pode receber a predicação finalista.

Por isso, diz Garrett que “parece provável que ele [Espinosa] quer significar no apêndice a negação apenas de que a natureza como um todo age para um fim unitário, o que não é negar que cada coisa singular na natureza atue segundo sua própria autopreservação” (GARRETT, 2003, p.313, tradução nossa)⁴². Assim, não haveria nenhuma incompatibilidade entre a afirmação da teleologia para todas as coisas singulares — como indica a EIIPVI (GEBII, p.146) — e a rejeição da teleologia que designa a ação de Deus/Natura.

Por outro lado — continua Garrett —, a afirmação de Espinosa, no *Breve Tratado* (II.XXIV.6), qual seja, a de que abelhas fazem mel com vistas a garantir alimento para o inverno, reforça a tese do emprego da noção de finalismo para todos os entes naturais, embora, na *Ética*, os termos “fim” e “causa final” sejam empregados apenas para designar ações humanas. Essa aparente dificuldade resolve-se, segundo Garrett, sugerindo que a decisão de Espinosa de não empregar termos como “fins”, para o âmbito das coisas não humanas, não possui o peso decisivo para a defesa de que o filósofo não admite o comportamento teleológico intrínseco a cada coisa.

A ausência de tal nomenclatura não quer dizer que Espinosa não aceite uma noção ampla de finalismo, como quer Garrett. Portanto, isso não seria suficiente para a questão de saber se o agir não humano evidencia ou suprime a tendência que o intérprete chama de expressão finalista. Na EIVDVII (GEBII, p.210), Espinosa toma o apetite como causa final que, ainda que pareça se restringir à esfera humana, na medida em que é igualado ao *conatus* (no caso humano), pode ser

⁴² it seems likely that he means in the appendix to deny only that nature as a whole acts for a unitary end, not to deny that each singular thing in nature acts for its *own* selfpreservation.

empregado para as coisas em geral, já que todas elas são também expressões do *conatus*. Particularmente, em relação ao esforço (*conatus*) humano, Garrett defende que a última razão para considerar o comprometimento de Espinosa com o finalismo repousa nas diversas generalizações a respeito da ação humana ao longo das partes III, IV e V, embora ele destaque apenas as proposições EIIIPXXVIII (GEBII, p.160)⁴³, EIIIPXXXIII (GEBII, p.165)⁴⁴ e EIVPLXX (GEBII, p.262).⁴⁵

Mas, se Espinosa aceita explicações teleológicas, qual é o limite dessa aceitação? Ele rejeita ou aceita todas as formas de finalismo? Em face do que já foi exposto, trata-se de uma pergunta retórica. Claro está que o filósofo não aceita todas as nuances do finalismo e que a questão que aqui está sendo levantada faz sentido apenas no contexto da argumentação de Garrett.

No referido contexto, observa-se mais uma vez que a oposição de Garrett a Bennett gravita principalmente em torno do alcance da crítica espinosana ao finalismo. O principal ponto em questão diz respeito à pretensa incompatibilidade entre finalismo e determinismo. Se, para Bennett (1983; 1984), tal incompatibilidade atinge a possibilidade de admitir a teleologia, seja em que âmbito for (divino ou humano), para Curley (1990), Espinosa recusa apenas e especificamente o finalismo divino na sua forma providencialista.

No apêndice da parte I da *Ética* — ressalta Garrett —, Espinosa ainda não está em condições teóricas para elaborar o contraste entre Deus e seres humanos, na medida em que lhe faltam os elementos que resultarão da sua teoria da individuação, principalmente a digressão sobre a física. Além disso, o Apêndice também não pode levar em consideração o esforço das coisas singulares em termos

⁴³ Embora algumas dessas passagens tenham sido evocadas para a discussão acerca dos esquemas teleológicos para explicar o quanto os seres humanos se orientam finalisticamente, as reproduzimos novamente na sua literalidade. “Tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo” (EIIIPXXVIII/GEBII, p.160).

⁴⁴ “Quando amamos uma coisa semelhante a nós, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por fazer com que, por sua vez, ela nos ame também”. Segundo a demonstração desta proposição, “se amamos uma coisa acima de todas as outras, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por imaginá-la (pela proposição 12 desta parte)”. Se, portanto, a coisa é semelhante a nós, esforçar-nos-emos por afetá-la de alegria mais que as outras (pela proposição 29 desta parte); por outras palavras, esforçar-nos-emos, tanto quanto pudermos, por fazer com que a coisa amada seja afetada de alegria acompanhada da ideia de nós mesmos, isto é (pelo escólio da proposição 13 desta parte), que, por sua vez, ela nos ame também. Q.e.d. (EIIIPXXXIII/GEBII, p.165).

⁴⁵ “O homem livre, que vive entre os ignorantes, procura*, quanto lhe é possível, evitar os seus favores”. (EIVPLXX/GEBII, p.262).

*Embora o termo *conatus* não apareça nessa passagem no texto em latim (Homo líber, qui inter ignaros vivit, eorum, quantum potef, beneficia declinare studet), não parece ser forçosa a tradução de Garrett.

de autopreservação (EIIIPVI). Em relação à objeção de que a admissão da teleologia implicaria a inversão da ordem da natureza, Garrett (2003) ressalta que, embora Espinosa diga que todas as causas finais não são mais do que ficções humanas e a doutrina do finalismo subverteria a ordem causal sob a qual opera a natureza, é possível concluir que se trata de um falso problema.

Ora, diz Garrett (1999) que Espinosa observa acerca de Deus (i) que as coisas que Deus produz imediatamente são mais perfeitas do que coisas que Deus produz apenas mediadamente, ao passo que a existência de fins divinos implicaria o inverso, e (ii) que Deus não pode agir em prol de um fim, a menos que ele queira algo que Ele não tem. Por outro lado, seria forçoso inferir que a filosofia espinosana consistiria, no que respeita à questão, na recusa de toda forma de teleologia (divina e não-divina). A objeção que, em princípio, poderia ser levantada a partir da interpretação de que o finalismo inverteria a adequação da relação entre causa e efeito, é enfraquecida em face do reconhecimento de que a teleologia humana escapa à tese da “inversão da natureza”.

Garrett (2003), Bennett (1984), Curley (1990) e Gleizer (2006) reconhecem que a teleologia humana escapa ao primeiro ponto de objeção, se ela for entendida como uma espécie de causação eficiente, já que — como foi anteriormente explicitado por Gleizer —, no prefácio da parte IV da *Ética* Espinosa estabelece o vínculo entre causa final e apetite humano. E, mesmo que, para Bennett (1984), tal passagem não se destine, ao contrário do que parece, a explicar a existência de ações humanas pautadas no apelo a um processo de causação eficiente envolvendo as conseqüências imaginadas, dizer que se trata de uma inconsistência de Espinosa é um argumento desprovido de demonstração. Quer dizer, segundo Garrett (2003, p.317, tradução nossa), que “não somos obrigados a interpretar Espinosa como rejeitando toda a teleologia”⁴⁶. A defesa da teleologia feita por Garrett leva também em consideração a importância de se opor à objeção acerca da ineficiência causal do conteúdo representativo. Recusando a leitura de Bennett, ele afasta a possibilidade de inconsistência no texto espinosano⁴⁷.

⁴⁶ We need not interpret Spinoza as rejecting all teleology.

⁴⁷ A ausência de desenvolvimento nesse ponto se justifica pela razão de que os argumentos contra a radical posição de Bennett já foram apresentados por ocasião da exposição da posição adotada por Gleizer (2006). A mesma observação vale para a análise da noção de apetite, o que já foi exposto também na apresentação da interpretação de Gleizer. Fundamentalmente Garrett quer dizer que

Segundo Garrett, não há razões suficientemente consistentes para defender a ausência de teleologia no pensamento de Espinosa. Para ele, o filósofo recusa apenas o finalismo providencialista fundado na figura da transcendência de Deus, o que não impede, pois, de aceitar a existência de teleologia no comportamento dos seres humanos (em particular) e das coisas singulares (em geral); afinal, enfatiza Garrett (2003) que não há garantia, a partir dos textos do filósofo, de que ele efetivamente tenha rejeitado a teleologia.

Mas a digressão física, no entanto — expõe Garrett —, apresenta uma concepção de natureza na qual o princípio de individuação remete aos processos de determinação fundados nas relações de movimento e de repouso. Nesse sentido, a impressão que se tem é a de que Espinosa está por demais comprometido com a tese mecanicista. Por isso, ainda é preciso indagar sobre as bases metafísica e epistemológica para explicações teleológicas na filosofia espinosana.

De acordo com Garrett (2003), é possível responder a essa indagação considerando a doutrina dos três tipos de conhecimento. A doutrina apresentada no escólio da proposição XL da parte II da *Ética* e, de forma breve, no *Tratado da emenda do intelecto* estabelece o primeiro tipo de conhecimento como inadequado, enquanto mera opinião (*opinio*), cuja base é a imaginação. O segundo e o terceiro tipos, ao contrário, são admitidos como adequados por repousarem na inteligência. Especificamente, o segundo tipo (razão) possibilita a apreensão daquilo que é representado como noções comuns. Já o terceiro tipo de conhecimento é *scientia intuitiva*, isto é, o conhecimento da essência de uma coisa e não apenas de suas propriedades. Trata-se daquilo que constitui a natureza da coisa, de modo que faz com que ela seja o que é. É, pois, o que possibilita a compreensão adequada da coisa em si e suas atividades.

Garrett (2003, p.323, tradução nossa) defende que há em Espinosa “uma diferença fundamental entre o segundo e o terceiro tipos de conhecimento”⁴⁸. Enquanto o segundo tipo de conhecimento permite compreender, de forma certa e correta, propriedades universais das coisas, o terceiro traduz a possibilidade da apreensão de como e porque algo é o que é, na medida em que permite a

entre apetite e desejo não há diferença, a não ser que o desejo esteja diretamente relacionado à figura dos homens, enquanto nestes o desejo pode ser definido como consciência do apetite.

⁴⁸ His examples also illustrate a fundamental difference between the second and third kinds of knowledge.

compreensão da coisa a partir do conhecimento adequado da própria essência dessa coisa. Assim, não é possível evitar aqui a distinção entre o modo mecanicista e o modo teleológico de explicar a realidade. Por outro lado, essa mesma distinção auxilia no entendimento de como a visão teleológica é possível e de como ela está relacionada com a explicação mecanicista.

Para Garrett, a explicação mecanicista de um efeito pode gerar conhecimento do segundo tipo. “Isso ocorre quando, ao conhecer propriedades comuns de corpos ou mentes pertencentes aos seus esforços para perseverar no ser, podemos inferir a produção do efeito em determinadas circunstâncias” (GARRETT, 2003, p.324, tradução nossa).⁴⁹ Significa que as propriedades comuns desempenham um papel central na epistemologia de Espinosa ao longo de toda a parte II da *Ética*. No entanto, defende Garrett, no terceiro tipo de conhecimento, é possível notar — porque se pode supor — a combinação e a integração das explicações teleológica e mecanicista. Diz Garrett que

ao compreender a essência de uma coisa singular, devemos entender esta essência como uma força específica, esforçando-se para a sua própria autopreservação específica (pela E3P7). Para entender em detalhes como uma coisa extensa dada esforça-se para a autopreservação, devemos, no entanto, entender como as suas diversas partes interagem mecanicamente para constituir um mecanismo que tende a produzir a sua própria perseverança no ser através da variedade de operações de autopreservação que tem dentro de seu próprio poder ou repertório comportamental. Isto é, devemos entender como esforços teleológicos de coisas extensas são implementados ou realizados mecanicamente (GARRETT, 2003, p.324, tradução nossa).⁵⁰

Para a compreensão plena de como o terceiro tipo de conhecimento interage com o mecanicismo, é preciso entender a natureza do atributo da extensão como uma das expressões daquilo que constitui a essência de Deus. Por isso — enfatiza Garrett — Espinosa (EIIPXLEsc/GEBII, p.86) explicita que o conhecimento do terceiro grau “procede de uma ideia adequada da essência formal das coisas”.

⁴⁹ This occurs when, by knowing *common properties* of bodies or minds pertaining to their endeavor to persevere in being, we can infer the production of the effect in given circumstances.

⁵⁰ For in understanding the *essence* of a singular thing, we must understand that essence as a specific force, striving for its own specific self-preservation (by E 3P7). To understand in detail *how* a given extended thing strives for self-preservation, however, we must understand how its various parts interact mechanistically to constitute a mechanism that tends to produce its own perseverance in being through the variety of self-preservatory operations that it has within its own power or behavioral repertoire. We must, that is, understand how an extended thing's teleological strivings are implemented or realized mechanistically.

Nesse sentido, continua Garrett,

Espinosa é uma figura central que está diretamente entre uma concepção mais antiga de filosofia natural que tem como objetivo compreender as coisas através de suas essências e a moderna concepção da ciência natural que tem como objetivo compreender os acontecimentos através de sua instanciação de leis (GARRETT, 2003, p.325, tradução nossa).⁵¹

A combinação das duas formas de explicação (teleológica e mecanicista) ancora-se na compreensão das leis gerais da natureza que constituem a essência de cada atributo divino. Dessas leis gerais da natureza originam-se tipos particulares de coisas singulares. A compreensão dessas essências exige compreendê-las como sistemas que tendem à autopreservação, embora mecanicamente sejam sistemas regidos por leis. No que diz respeito à especificidade do conhecimento do terceiro tipo, o conhecimento das essências individuais resulta do conhecimento dos atributos e de suas leis mais gerais e de como essas leis dão origem a essas essências. Portanto, para Espinosa, “entender as coisas individuais e seu comportamento através de suas próprias essências é, assim, em parte, uma empresa teleológica, mas uma empresa teleológica perfeitamente compatível com a natureza mecanicista da extensão” (GARRETT, 2003, p.325, tradução nossa).⁵²

Assim, o itinerário expositivo/argumentativo de Garrett até agora parece suficiente na demonstração da amplitude da noção de finalismo. Embora o intérprete ainda retome o cotejo Descartes, Espinosa, Leibniz e Aristóteles, basta para os limites deste capítulo chegar mais diretamente à conclusão do argumento de Garrett, sem perder de vista, no entanto, aspectos importantes do debate.

Importa dizer, portanto, que Espinosa comporta a assimilação da teleologia no comportamento dos seres humanos e de todas as outras coisas singulares. Com efeito, dado que os seres humanos são, simultaneamente, modos do pensamento e da extensão, somado à doutrina do paralelismo, implica admitir a existência da teleologia em ambos os atributos (pensamento e extensão). Contudo, Espinosa também é favorável — como o demonstra a EIIPVI (GEBII, p.86) — a uma doutrina

⁵¹ Spinoza is a pivotal figure standing squarely between an older conception of natural philosophy that aims to understand *things* through their *essences* and a more modern conception of natural science that aims to understand *events* through their instantiation of *laws*.

⁵² Understanding individual things and their behavior through their own essences is thus partly a teleological enterprise, but a teleological enterprise perfectly compatible with the mechanistic nature of extension.

de dualismo explicativo. Porquanto, se “os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo” (EIPVI/GEBII, p.86), e se a extensão não pode ser explicada pelo pensamento nem o pensamento pela extensão, então a teleologia para além daquilo que é representado na/pela mente (teleologia mental) traduz aquilo que no corpo se apresenta como processos teleológicos.

De fato, para Jarrett, como também para Garrett e para Gleizer, o próprio projeto filosófico de Espinosa e sua concepção do que é o filosofar reverberam a noção de fim. Negar o finalismo em face de um projeto que se move em direção à busca da realização do bem maior, a saber o conhecimento da união da mente com toda a natureza, é absurdo. Por isso, enfatiza a “importância de conceitos teleológicos para as doutrinas psicológicas e éticas de *Ética* também parece incontestável” (JARRETT, 1999, p.3, tradução nossa)⁵³. De acordo com o intérprete, a *Ética* de Espinosa, na medida em que é profundamente marcada pelo racionalismo, não pode prescindir no conceito de propósito.

A ininteligibilidade que o projeto ético ganharia se não tivesse lugar para a noção de fim implica a aceitação não só da teleologia, mas a admissão da possibilidade de um ideal a partir de um modelo da natureza humana, em face do qual juízos valorativos ganham plausibilidade. Contudo, ressalta o autor que é preciso esclarecer que há diversas frentes interpretativas a partir das quais se instala uma querela acerca do alcance da crítica espinosana às causas finais. Nesse sentido, Jarrett assume a pretensão de clarificar a doutrina do finalismo, na medida em que se faz necessário o esclarecimento acerca da aparente incompatibilidade entre a crítica do finalismo e a noção de *conatus*:

[...] é necessário, penso, em parte porque pode-se pensar que a rejeição de Espinosa das causas finais na Parte I de *Ética* entra em conflito com sua doutrina do *conatus* universal ('esforço' ou 'empenho') para a autopreservação, e com o seu uso de conceitos teleológicos nas partes III, IV e V de *Ética*. A questão geral a ser abordada, então, é se — e em caso afirmativo em que medida — a utilização de Espinosa das noções teleológicas está sujeita às suas

⁵³ The importance of teleological concepts for the psychological and ethical doctrines of the Ethics also seems incontestable.

próprias críticas de explicações em termos de causas finais (JARRETT, 1999, p.3, tradução nossa).⁵⁴

Para tanto, Jarrett indica que tratará (i) da proposição geral de que a posição de Espinosa quanto à questão não implica contradição, pois sua crítica acerca do emprego de causas finais não é impedimento para o uso de um conceito teleológico de desejo na explicação da ação; (ii) da objeção à doutrina espinosana fundada na sugestão de forma mitigada de egoísmo nela implícita. Trata-se também (iii) de discutir o estatuto do conceito de causa final e (iv) elucidar a concepção espinosana de crença, prazer e desejo, a fim de sustentar (v) um argumento contrário à suspeita de inconsistência no uso que Espinosa faz da noção de *conatus*.

Afora isso, Jarrett estabelece como ponto de partida da discussão a importância de chamar a atenção para duas modalidades explicativas, a saber, a explicação mecanicista e a explicação teleológica. O modelo causal estabelece que o movimento ou estado de uma coisa é o resultado de uma causa eficiente, isto é, todo efeito é efeito de uma causa que, por sua vez, é efeito de uma causa e, assim, ao infinito. Nesse sentido, todo o funcionamento da natureza está posto sob o determinismo causal. Na explicação finalista, no entanto, é preciso considerar a distinção entre uma compreensão enfraquecida da teleologia e uma explicação teleológica forte.

A teleologia fraca refere-se à função, considerando que toda coisa age sob a mesma tendência, isto é, tende a um fim intrínseco que é a autoconservação. Não se trata, entretanto, de acatar ou não aqui o que Espinosa diz no Apêndice da parte I da *Ética*, quando o filósofo afirma que não temos olhos para ver, mas vemos porque temos olhos. A rigor, não se pode negar que a função desempenhada pelo olho tem a visão como fim, assim como a função do coração é bombear sangue e contribuir para a manutenção da circulação sanguínea. Portanto, para Jarrett, a teleologia nesse sentido se inscreve como a função própria de cada órgão ou, de outra maneira, como explicação teleológica funcional. Quer dizer que,

⁵⁴ [...] is necessary, I think, partly because Spinoza's rejection of final causes in Part I of the *Ethics* might be thought to conflict with his doctrine on universal conatus ('endeavor' or 'striving') for self-preservation, and with his use of teleological concepts in Parts III, IV, and V of the *Ethics*. The general question to be addressed, then, is whether — and if so to what extent — Spinoza's of teleological notions is subject to his own criticisms of explanations in terms of final causes.

em face disso, essas explicações procedem ao ver a contribuição que algo faz em direção a algum objetivo ou fim, sem atribuir consciência, crenças ou quaisquer estados cognitivos para o objeto cujas peças, estruturas, processos ou recursos estão sendo explicados (JARRETT, 1999, p.4, tradução nossa).⁵⁵

Na verdade, as explicações fortemente teleológicas não implicam apenas o funcionamento orgânico do corpo (como processo cego, a despeito de uma meta funcional), mas sobretudo a atribuição de consciência acerca dos processos físicos no plano mental, ainda que, dependendo do ser, tal consciência ocorra em graus rudimentares e, portanto, praticamente nulos.

Desse modo, a partir do conceito de perfeição⁵⁶ suposto e empregado por Espinosa, isto é, que a quantidade de predicados atribuídos a um sujeito traduz o seu grau de perfeição, o exemplo paradigmático da explicação teleológica forte é o ser humano, na medida em que é o ser mais complexo que conhecemos no topo da hierarquia ontológica. Quer dizer que, afirma Jarrett,

o paradigma deste tipo de explicação encontra-se na explicação da ação humana, citando razões do agente, isto é, citando algum estado ou desejo motivacional, uma meta que o agente tem, juntamente com a crença dele que, grosso modo, realizar tal ato vai atingir tal objetivo (JARRETT, 1999, p.4, tradução nossa).⁵⁷

Continua o autor afirmando que, embora a compreensão da ação humana a partir de causas como um desejo e/ou uma crença tenha sido estabelecida por Donald Davidson (1980), ela não é de todo satisfatória. Claro que dizer que a atribuição de crença ao agente é de importância fundamental para distinguir a “teleologia forte” de uma explicação funcional parece evidente. O desejo que move o agente não teria sentido se não estivesse — na efetividade do ato — acompanhando a crença de que aquilo para o qual o agente se dirige existe e pode satisfazer aquele desejo pontual. Mas o que explica a passagem do desejo à ação?

⁵⁵ On the face of it, such explanations proceed by seeing the contribution that something makes toward some goal or end, and they do so without attributing consciousness, beliefs, or any cognitive states, to the object whose parts, structures, processes, or features are to be explained.

⁵⁶ Uma exposição importante acerca do tema se encontra em *A nervura do real*, de Marilena Chauí, p.793-816.

⁵⁷ The paradigm of this type of explanation is found in the explanation of human action by citing the agent's reasons, that is, by citing some motivational state or desire, a goal that the agent has, if you will, along with a belief of the agent that, roughly speaking, performing this act Will achieve that goal.

Segundo Jarrett (1999), parece certo que oferecer as razões de um agente, ou pelo menos caracterizar o que ele quer, explica uma ação recorrendo, de algum modo, a suas causas. Nesse sentido, o autor se apoia em Espinosa no já célebre trecho sobre a sustentação de que as causas finais remetem-se aos desejos humanos no Prefácio da Parte IV de *Ética*. A questão levantada aqui diz respeito ao que se segue:

A *rejeição* de Espinosa das causas finais da Parte I de *Ética* pode provocar um quebra-cabeça. Pode parecer que Espinosa sustenta que Deus não age por causa de um fim, *porque* Deus *necessariamente* causou todas as coisas (EIPXVI) ou porque ele é a causa *eficiente* de todas as coisas (EIPXVICol). Isso sugere que a existência de uma causa eficiente de algo foi considerado por Espinosa como incompatível com a existência de uma causa final da mesma coisa (JARRETT, 1999, p.5, grifos nossos, tradução nossa).⁵⁸

O quebra-cabeça a que se refere Jarrett repousa na impressão de que a rejeição das causas finais mediante a rejeição da explicação teleológica genericamente atribuída à Parte I, implicando a aceitação da causalidade eficiente para todas as coisas, contrapõe-se ao emprego de conceitos teleológicos na Parte III.

O intérprete pretende que a solução do suposto enigma se encontre no seguinte argumento: se, por exemplo, tentarmos explicar a ação de Pedro, afirmando que ele foi à loja para obter pão, concluiríamos que Pedro entrou na loja porque queria obter pão. Quer dizer que foi essa meta que causou a entrada de Pedro na loja. Nesse caso, é forçoso concluir que a causa eficiente do movimento de Pedro é seu desejo, de modo que haveria uma relação causal entre o desejo de Pedro para conseguir pão e o seu ato, no sentido de que o desejo é determinado pela representação antecipada de um estado de coisas futuro. É o que se passa no Prefácio à Parte IV, quando da alegação de que “a habitação é a causa final de uma casa e deve ser entendida no sentido de que um desejo para a habitação é a causa eficiente do ato de um homem de construção da casa” (JARRETT, 1999, p.6).

⁵⁸ Spinoza’s rejection of final causes in Part I of the Ethics might be thought to raise a puzzle here. For Spinoza seems to have maintained that God does not act for the sake of an end because God necessarily caused all things (EIp16), or because he is the efficient cause of all things (EIp16c1). This suggests that the existence of an efficient cause of something was regarded by Spinoza as incompatible with the existence of a final cause of the same thing.

A questão, segundo Jarrett, repousa na maneira pela qual se vê a concepção de causas finais. A conclusão, pois, de que Espinosa estabelece no Apêndice à Parte I que fins últimos são ficções humanas — caso contrário a ordem da natureza seria invertida — tornaria insustentável a compatibilidade entre causalidade eficiente e causalidade final, o que resultaria em rechaçar a doutrina das causas finais. Mas, se a questão pode ser vista sob outra perspectiva, por que não admitir, embora Deus ou a Natureza (*natura naturans*) não ajam em razão de um fim, que os demais seres não operam de forma teleológica?⁵⁹

Para Jarrett, a doutrina das causas finais pode ser, pois, lida sob duas perspectivas. Do ponto de vista negativo, as causas finais, entendidas como estados abstratos ou futuros dos quais, causalmente, se originariam ações e eventos, não seriam admitidas. Do ponto de vista positivo, as causas finais entendidas como estados motivacionais reais do agente ou objeto existem e são as *causas eficientes* de ações e eventos, explicação corroborada pelas chamadas (anteriormente) concepções “fortemente teleológicas”. Seria preciso indagar, no entanto, se tais explicações poderiam ser aplicáveis a outras espécies. E, segundo Jarrett, a compreensão negativa das causas finais se aplica a explicações “fracamente teleológicas”. Quer dizer que, exemplifica o intérprete,

a circulação do sangue não faz o coração bater, mas sim o contrário, e assim “[o] coração bate, a fim de circular o sangue”, e “[a] batida do coração funciona para circular o sangue” não pode (ou não pode corretamente) ser tomada para explicar o bater do coração, especificando a circulação (que é realmente um efeito dela) como sua causa. Assim, a tese negativa é aplicável às explicações fracamente teleológicas. A circulação do sangue, como a obtenção de pão e ter uma casa, não causam, por si sós, os atos ou eventos que os causam. A mera especificação da meta, ou o que um ato ou evento é “dirigido para”, não é, em si, a especificação da causa do ato ou evento (JARRETT, 1999, p.7, tradução nossa).⁶⁰

⁵⁹ Segundo Jarrett (1999, p.8, tradução nossa) “a ‘causa final’ de uma ação, no sentido inquestionável, é simplesmente um desejo do ator, e quem tem um desejo tem falta de algo. Mas Deus é perfeito e, portanto, não tem falta de nada. Como Espinosa coloca no Prefácio à Parte I: ‘Em seguida, esta doutrina destrói a perfeição de Deus: Pois, se Deus age por conta de um fim, ele necessariamente quer [*appetit*] algo que lhe falta?’”.

⁶⁰ Circulation of the blood does not cause the heart to beat, but rather the reverse, and so ‘[t]he heart beats in the order to circulate the blood’, and [t] he beating of the heart functions to circulate the blood’ cannot (or cannot correctly) be taken to explain the beating of the heart by specifying circulation (which is really an effect of it) as its cause. Thus the negative thesis is applicable to weakly teleological explanations. Circulation of the blood, like getting Bread and having a house, do not by themselves cause the acts or events that lead up to (cause) them. Mere specification of the goal, or what an act or event is ‘directed toward’, is not itself the specification of a cause of the act or event.

A parte positiva, por seu turno, não só afirma a existência das causas finais, como destaca sua importância e utilidade na compreensão do finalismo condensado nos apetites, já que estes são as causas eficientes de atos ou eventos. Quer dizer que, se alguém agiu em direção a X a fim de obter Y e se Y é o desejo que engendrou X, então o seu desejo é a causa eficiente de seu ato, o que não parece ser aplicável para as explicações teleológicas funcionais. Ainda que, a partir do emprego que Espinosa faz do conceito de *conatus*, pareça que a teleologia funcional possui o mesmo grau de inteligibilidade e plausibilidade das explicações teleológicas fortes, a análise do poder causal em jogo nas explicações teleológicas fracas não é convincente — admite Jarrett. Ele quer dizer que mesmo que se tenha uma causa eficiente da batida do coração, e ainda que tal causa deva ser explicada, pelo menos parcialmente, pela estrutura fisiológica do coração, não parece convincente que a batida do coração orienta-se pela meta de fazer o sangue circular. Embora — defende Jarrett — as explicações funcionais sejam iluminadoras de atividades como o bater do coração, elas não dão conta do vínculo causal entre crença e desejo do agente e a ação.

Mas o que se pode concluir até agora? (i) A distinção levada a cabo por Jarrett (explicações teleológicas fracas e explicações teleológicas fortes) parece não dar conta da efetividade das operações teleológicas intrínsecas à natureza corpórea. (ii) Na medida em que a noção de teleologia aporta-se na ideia de função (esse é o problema, pois o funcionamento biológico tem graus diversos de complexidade de acordo com o órgão), Jarrett perde a mediação gradual tanto no âmbito biológico como em termos de passagem gradual para o mundo inorgânico.

Por outro lado, (iii) sua (Jarrett) defesa da teleologia (mesmo a noção fraca) parece alcançar apenas os seres vivos, pois a teleologia funcional não se aplicaria a uma pedra, por exemplo. Com efeito, (iv) a explicação teleológica forte que se aplica à ação humana não tem o mesmo vigor no caso dos corpos inorgânicos, na medida em que não pode falar de função para tais corpos. Assim, (v) a doutrina geral do *conatus* parece não ser tomada em toda a sua força, pois seria tal doutrina a garantia de que todo ser age segundo um fim intrínseco a sua própria natureza. Vale dizer ainda que (vi) as “explicações teleológicas” sugerem fortemente um tom heurístico pelo qual a questão é considerada.

Ademais, particularmente aqui, importa dizer que os processos teleológicos

ficam reduzidos a uma espécie de tentativa do intelecto de entender o que se passa na natureza. Principalmente por essa razão, retomamos a posição de Garrett (2003) para sustentar a efetividade do finalismo interno e, portanto, intrínseco à necessidade da natureza. Nesse sentido — já que o argumento de Garrett apoia-se em Aristóteles —, parece importante investigar mais detidamente a tese do aristotelismo de Espinosa defendida pelo intérprete. Quer dizer que o finalismo em Espinosa, mais do que apenas no âmbito mental e humano, é também corpóreo e natural — em termos gerais — e nisto consistiria a compreensão de Espinosa como o mais aristotélico dos modernos. Dada a importância dessa posição para a demonstração da nossa hipótese (a defesa do finalismo na natureza em Espinosa), pretendemos apreciar mais detidamente o finalismo aristotélico que estaria — segundo a tese de Garrett — presente em Espinosa.

CAPÍTULO II: O FINALISMO ARISTOTÉLICO

O presente capítulo tem como meta a explicitação da recorrência de Garrett (2003) a Aristóteles a fim de estabelecer sua posição acerca da teleologia em Espinosa. Embora, num primeiro momento, a “filiação” aristotélica atribuída por Garrett a Espinosa atenda ao propósito da investigação levada a cabo no Capítulo I, é preciso explicitar um pouco mais a noção de teleologia em Aristóteles sob a expectativa de que se possa obter mais clareza em relação à posição espinosana. Se a pretensão de Garrett (2003) é iluminar a questão do finalismo através da comparação entre Descartes, Leibniz, Espinosa e Aristóteles — e ele conclui que Espinosa é o mais aristotélico dos modernos —, é esperado que se produza algum ganho exegético que possa traduzir-se como aumento da potência explicativa acerca da questão do finalismo espinosano. E a contribuição do intérprete parece de fato indubitável. Contudo, Garrett aproxima-se do conceito de finalismo em Aristóteles prescindindo do estabelecimento do cenário que abriga as discussões atuais sobre o tema. Quer dizer que não se trata da exigência protocolar própria da abordagem a um filósofo clássico; mais do que isso, trata-se de um problema de ancoragem teórica. Ou seja, tentar iluminar a questão do alcance da teleologia em Espinosa remetendo-se a Aristóteles é lidar com um duplo problema.

Todavia, o problema é que sustentar uma noção “integral” de teleologia em Espinosa apoiando-se em Aristóteles pode ser contestada ou problematizada, na medida em que o finalismo aristotélico também tem sido objeto de disputa. A dificuldade aumenta quando o tema, longe de estar saturado, se mostra, ao contrário, como objeto de cadente investigação e discussão nos últimos anos. E, pela força da vivacidade da polêmica, faz-se necessário (i) expor minimamente esse debate para, num segundo momento, (ii) se servir dele para a retomada da defesa do finalismo na natureza.

1. O finalismo aristotélico: o debate

Para apresentar em termos gerais os principais elementos do debate, recorreremos às diversas contribuições teóricas de Berti (2011) reunidas no segundo

volume dos *Novos estudos aristotélicos*⁶¹. Mas porque recorrer a Berti? O autor elabora um inventário hermenêutico em torno da teleologia aristotélica, de modo a (i) recusar o antropocentrismo sob o qual gravitava a abordagem do finalismo e (ii) estabelecer a polarização de interpretações distribuída em duas tendências, a saber, o grupo (1), marcado pelo enraizamento da questão da teleologia na metafísica, e o grupo (2), que toma a explicação teleológica como um recurso heurístico, pautado em Kant⁶². Ora, a posição e o tratamento da questão do finalismo no primeiro capítulo exigem que, para que seja possível a continuidade da defesa da teleologia corpórea em Espinosa, nos apoiemos naqueles que, se não defendem explicitamente uma posição contrária à interpretação marcada pela tendência kantiana, pelo menos não a utilizem. A rigor, se tomarmos o finalismo na natureza a partir do “como se” kantiano, seria mais facilmente possível atribuir o finalismo corpóreo ao pensamento de Espinosa, mas apenas como um recurso explicativo.

No capítulo terceiro da referida obra, Berti anuncia a apresentação do cenário da discussão em torno do finalismo aristotélico, ressaltando que

⁶¹ Os *Novos estudos aristotélicos II*, editado por Marcelo Perine, têm como objeto a filosofia de Aristóteles abordada como um conjunto. Os temas contemplados de forma conjunta permitem o trânsito temático, em especial o finalismo, por diversas partes da obra. Mas o trabalho levado a cabo pelo intérprete não prescinde do passado (sobretudo Platão) e nem do futuro, na medida em que ele mostra o desdobramento dessa obra em termos da principais interpretações a que ela foi submetida ao longo do tempo. Os temas estão organizados em estudos sobre física, antropologia e metafísica.

⁶² Na segunda parte da *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 61 — destinada à crítica da faculdade de juízo teleológica —, Kant diz: “Temos boas razões para aceitar, segundo princípios transcendentais, uma conformidade a fins subjetiva da natureza nas suas leis particulares, relativamente à sua compreensão para a faculdade de juízo humana e à possibilidade da conexão das experiências particulares num sistema dessa mesma natureza; é assim que, entre os seus muitos produtos, podemos esperar que sejam possíveis alguns contendo formas específicas que lhe são adequadas, como se afinal estivessem dispostos para a nossa faculdade do juízo. Tais formas, através da multiplicidade e unidade, servem para simultaneamente fortalecer e entreter as forças do ânimo (que estão em jogo por ocasião do uso desta faculdade) e às quais por isso atribuímos o nome de formas *belas*. Mas que todas as coisas da natureza sirvam umas às outras como meios para fins e que a sua possibilidade só seja suficientemente compreensível mediante esta espécie de causalidade [teleológica]*, é algo para que não temos nenhuma razão na ideia universal da natureza, enquanto globalidade dos objetos dos sentidos. Na verdade neste caso a representação das coisas podia ser perfeitamente pensada *a priori* como conveniente e útil à disposição interiormente conforme a fins das nossas faculdades de conhecimento, já que essa representação é algo em nós. Mas de que modo fins que não são os nossos e que também não cabem à natureza (a qual não admitimos como um ser inteligente) podem ou devem todavia constituir uma espécie determinada de causalidade ou, pelo menos, uma legislação própria, eis o que não é possível *a priori* presumir com nenhum fundamento. Mais ainda, a própria existência não pode assim demonstrar a efetividade desses fins; para tanto seria necessário previamente um sofisma que introduzisse sem seriedade o conceito do fim na natureza das coisas, mas que não o retirasse dos objetos e do seu conhecimento de experiência, usando-o sim, mais para nos tornar compreensível a natureza segundo a analogia com um fundamento subjetivo da conexão das representações em nós, do que para conhecer a partir de fundamentos objetivos”.

*Grifo nosso.

o atual debate sobre a finalidade em Aristóteles não versa mais sobre o problema, agora superado há tempos, de um pretensão finalismo antropocêntrico ou teocêntrico, atribuído ao Estagirita por uma tradição que remonta à polêmica antifinalista de Descartes e de Spinoza, que concebia o finalismo precisamente como a doutrina segundo a qual todas as coisas foram feitas por Deus para servir ao homem e para conduzi-lo ao próprio Deus (BERTI, 2011, p.52).

Assim, é importante ressaltar, logo de saída, que — se Garrett não desenha o mapa da querela em torno do finalismo em Aristóteles, por outro lado, Berti parece desconsiderar (e não se trata de ver aqui um *déficit* naquilo que Berti diz sobre Espinosa porque não é sobre tal filósofo que seu estudo trata) que, embora o antifinalismo de Espinosa diga respeito ao finalismo providencialista — existem, por tudo o que já foi exposto no capítulo anterior, evidências suficientes para não assumir uma posição antifinalista integral.

Antes de efetivamente começar a expor elementos de sua compreensão de Aristóteles, Berti (2011) atualiza o tema ao apresentar um inventário que descreve os principais desdobramentos da questão do finalismo sob uma primeira divisão, a saber, os intérpretes que tratam a questão da teleologia no âmbito da natureza a partir de um quadro epistemológico-heurístico (Le Blond e Wieland, entre outros) e os intérpretes que o fizeram a partir de um quadro metafísico (Zeller, Mansion e Theiler).

De acordo com ele, o finalismo antropocêntrico/teológico — que a rigor tem sua origem num certo aristotelismo medieval e renascentista — atribuído indevidamente a Aristóteles só foi efetivamente abandonado com Kant na medida em que o filósofo (Kant)

foi o primeiro a fixar a atenção, sobretudo, no problema do finalismo na natureza orgânica, concebendo assim a finalidade como essencialmente interna, ou seja, imanente ao organismo, mesmo se depois, como se sabe, tenham-na interpretado como princípio apenas regulador, isto é, heurístico” (BERTI, 2011, p.52).

O enraizamento em Kant ou a inspiração na filosofia kantiana marca, por outro lado, o olhar do segundo grupo.

O grupo (1), operando, pois, dentro de um quadro metafísico, ancora-se em Hegel, para quem a finalidade interna atribuída a Aristóteles é entendida — resalta Berti (2011) — como a realização da ideia (forma) dos entes naturais. De acordo

com Berti, Hegel teria endireitado os rumos da discussão acerca do finalismo a partir do século XIX. O idealismo hegeliano através do qual o finalismo é visto, implica tomá-lo como realização da ideia. A força dessa interpretação aparece — segundo indica Berti — em E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1879, II, 2), para quem o fim do qual falava Aristóteles diz respeito à forma interna própria da coisa (causa agente).

Mas Zeller também considerou o finalismo — diz Berti — dentro de um quadro geral de realidade caracterizado por uma estrutura hierárquica que culmina no fim supremo como forma. O dualismo entre o fim intrínseco e próprio de cada coisa e a finalidade da natureza como totalidade cuja ordem implica a tendência ao bem iniciado por Zeller ecoa também em Mansion — que acentua o dualismo entre a singularidade do finalismo e o finalismo geral vinculado ao bem na obra *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, 1913, atribuindo ao estudo acerca da causalidade na natureza um movimento que, embora possa sugerir minimamente a redução da discussão a um valor de doutrina metodológica, reclama uma ancoragem metafísica.

Mas, pode-se dizer que seu método está limitado a uma simples aplicação da teleologia? Mesmo antes que essa aplicação seja possível, não existe um trabalho de preparação necessário, que deve ser inspirado por princípios de outra ordem? Esta suposição é particularmente justificada como dedução proeminente em Aristóteles, mesmo em filosofia natural: dificilmente pode ser de outra forma, se, além disso, lembrarmos que ele tratou primeiro questões gerais, depois descendo gradualmente para problemas mais particulares; por outro lado, podemos observar, o próprio ato de estabelecer fins e de fazer com que deles dependem os processos adjacentes permite e exige que esses fins sejam conhecidos para deduzir as consequências do desenvolvimento dos fenômenos. Ora, nem é preciso dizer que, para essas deduções, são necessários princípios, dados primordiais, que é necessário fixar, antes de se dedicar a eles em um trabalho de elaboração (MANSION, 1913, p.115, tradução nossa).⁶³

⁶³ Mais, dira-t-on, sa méthode se borne-t-elle à une simple application de la téléologie? Avant même que cette application ne soit possible, n'ya-t-il point déjà un travail de préparation nécessaire, qui doit s'inspirer de principes d'un autre ordre? Cette supposition est d'autant plus justifiée que-la déduction occupe une place importante chez Aristote, même dans ouvrages de philosophie naturelle: il ne peut guère en être autrement d'ailleurs, si on se souvient qu'il a l'habitude de trailer d'abord les questions générales, pour descendre ensuite graduellement aux problèmes plus particuliers; en outre, on vient de le remarquer, le fait même de poser des fins et d'en faire dépendre les processus qui y aboutissent, permet et exige même, dès que ces fins sont connues, d'en déduire les conséquences qui intéressent la marche des phénomènes. Or il va de soi qu'à ces déductions il faut des principes,

A observação de Mansion indica uma espécie de *déficit* na força demonstrativa das explicações dos fenômenos naturais, que parece ser resolvido pela recorrência à causalidade teleológica.

Nesse mesmo passo, W. Theiler (1965) parece conceber a teleologia dentro de estrutura hierárquica de graus de perfeição, cada um deles manifestando uma finalidade interna, mas sempre na dependência do grau supremo, a saber, aquilo que é próprio da substância imóvel, compondo, assim, uma tradição hermenêutica que procura inserir, conduzir ou desdobrar ainda mais a questão do finalismo nos quadros da metafísica. A dificuldade desse grupo é tentar compatibilizar a tendência egoísta de cada ente com um fim geral que encampe todos os fins.

A tendência interpretativa acima referida sofrera, segundo Berti (2011), uma onda de interpretações de inspiração modernizante. Essa tendência preocupa-se com a redução da importância concedida à metafísica no tratamento da questão do finalismo em Aristóteles. O significado eminentemente voltado para questões epistemológicas denuncia, nesse grupo de intérpretes, uma inspiração kantiana “quando não até mesmo apenas heurística” (BERTI, 2011, p.53).

No elenco dos intérpretes de orientação modernizante (grupo 2) encontram-se Le Blond e Wieland, marcadamente movidos pela intenção de argumentar a favor de uma espécie de teleologia não teleológica. Segundo Berti (2011), tal compreensão toma a noção de *telos* como um conceito reflexivo.

A força da tese desses intérpretes, especialmente de Wieland, suscitou, de um só golpe, adesão e reações marcadas por algum grau de repúdio⁶⁴. Radicalizações e polarizações à parte, importa ressaltar o que parece indicar a tendência de Berti. Segundo ele, A. Capecchi (*Struttura e fine. La logica della teleologia aristotelica*), por insistir numa leitura estrutural da finalidade, Kullman (*Die Teleologie in der aristotelischen Biologie*), por ressaltar o caráter físico da teleologia

des données primordiales, qu'il est nécessaire d'avoir fixées, avant de se livrer à leur sujet à un travail d'élaboration.

⁶⁴ Berti estabelece uma espécie de inventário das posições acerca da questão para, depois, indicar de que lugar ele (Berti) tratará o problema da teleologia em Aristóteles. A favor da leitura proposta por Wieland — diz Berti —, encontram-se I. Düring (*Aristoteles*, Heidelberg, 1966) e M. Vegetti (I fondamenti teorici della biologia aristotelica nel *De partibus animalium*, in: ARISTOTELE, *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti, D. Lanza, Torino, 1971). No campo da biologia molecular, o emprego de uma linguagem finalista reúne nomes como J. Monod (*Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970), F. Jacob (*La logique du vivant*, Paris, 1970); Mayr (Teleological and teleonomic. a new analysis, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 14, 1974). Contra a interpretação de Wieland destacam-se H. Wagner (Einteitung, in: Aristoteles, Physikvorlesung, Berlim, 1967) e M. P. Lerner (La notion de finalité chez Aristotle, Paris, 1969).

na biologia, Cooper (*Aristotle on Natural Teleology*) e Lear (*Aristotle: The Desire to Understand*), por compreender a finalidade como uma força condensada na forma⁶⁵, fornecem o prumo para o tratamento do problema, embora um ponto decisivo da questão não tenha sido tratado a contento. Para Berti,

o problema, em suma, que até a crítica mais recente e mais refinada não parece ter ainda resolvido de maneira inteiramente clara, não é mais o da sustentabilidade, do ponto de vista científico, de uma concepção finalista da natureza como a elaborada por Aristóteles, uma vez esclarecido que esta se refere essencialmente a uma finalidade “interna” aos sistemas vivos e que esse tipo de finalidade é agora admitido, ainda que em termos diferentes, pelas expressões mais adiantadas da própria ciência contemporânea. Ele consiste antes de explicar como, em Aristóteles, o finalismo da biologia se concilia com o da metafísica, ou seja, a doutrina segundo a qual cada ser vivo tem como fim sobretudo a realização e a conservação do próprio ser, com a afirmação de que primeiro Motor imóvel é essencialmente “causa final”. A hipótese que apresento aqui é a necessidade de admitir uma ambiguidade, ou melhor, uma duplicidade de significado no próprio conceito de fim, inteiramente análoga à que é necessário admitir, sempre em Aristóteles, a propósito do conceito de ato e a propósito do próprio conceito de inteligência (BERTI, 2011, p.56).

Assim, Berti assume a perspectiva do grupo (1), nuançando a questão na hipótese da “duplicidade do fim”⁶⁶.

2. A posição de Berti: finalismo interno e o argumento da biologia

O tratamento que Berti (2011) dá à questão evoca, logo de saída, a noção de causa. De acordo com o intérprete, é através da exposição da teoria causal no livro II da *Física* que primeiro aparece o tema do finalismo. Que o fim (*telos*) seja estabelecido como uma das causas é algo indubitável no trecho da *Física* II, 3, 194b, 32-35. Mas, alerta Berti (2011), a introdução do vocábulo *telos* no elenco das causas exige uma compreensão mais detida, pois é na noção de causa que reside a fonte

⁶⁵ Segundo Berti, “os dois primeiros estudos, contudo, que põem a teleologia de Aristóteles em relação também com a sua metafísica, não conseguem evitar uma impressão de dualismo, ou seja, de conciliação apenas genérica, entre finalidade ‘interna’ (a forma) e finalidade ‘externa’ (Deus), dualismo que é indiretamente reforçado também no estudo de Follon, no momento em que este lamenta a falta em Aristóteles de uma perspectiva criacionista como a de Santo Tomás, a única que, a seu ver, teria conseguido conciliar o finalismo imanente a cada espécie com a finalização geral da realidade a Deus” (BERTI, 2011, p.54-55).

⁶⁶ A expressão “duplicidade do fim” será explicitada adiante, por ocasião da exposição da posição de Berti acerca da teleologia.

de inúmeros equívocos acerca da doutrina finalista. Afirma Berti (2011, p.57) que “um dos motivos que produziram os maiores mal-entendidos da doutrina aristotélica da finalidade é ter entendido o conceito aristotélico de causa em geral à luz do conceito moderno de causa, da maneira como foi teorizada e criticada por Hume”. Segundo o autor,

embora o fato de que as ideias diferentes estejam conectadas seja tão evidente para não ser percebido pela observação, creio que nenhum filósofo tentou enumerar ou classificar todos os princípios de associação, assunto que, todavia, parece digno de atenção. Para mim, apenas há três princípios de conexão entre ideias, a saber: de semelhança, de contiguidade — no tempo e no espaço — e de causa e efeito. Que estes princípios servem para ligar ideias, não será, creio eu, muito duvidoso (HUME, 1996, p.40-41).

E, depois da exposição dos princípios associativos de ideias, Hume ainda diz que

os homens, em geral, não encontram jamais qualquer obstáculo para explicar as mais comuns e usuais operações da natureza, tais como a queda dos corpos pesados, o crescimento das plantas, a procriação dos animais ou a nutrição dos corpos pelos alimentos; e eles admitem que, em todos esses fenômenos, percebem com exatidão a força ou a energia da causa, que a põe em conexão com seu efeito e sempre é infalível em sua operação. Adquirem, por longo hábito, tal modo de pensar que, ao aparecer uma causa, esperam imediatamente e com segurança o seu acompanhante usual e dificilmente concebem que seja possível que um outro evento possa resultar dela (HUME, 1996. p.81).

O filósofo toma, assim, a noção de causa no contexto de uma concepção psicologicista de sujeito, para o qual a causalidade é uma das modalidades da associação entre fenômenos. Ver-se-á aí que a noção de causa indica uma relação extrínseca entre eventos, de modo que o caráter empírico dos acontecimentos instala a exigência de anterioridade cronológica na relação entre causa e efeito. Nesse sentido, o fim não poderia ser causa, pois nunca precede a ação ou o evento. E se fosse diferente, a ordem da natureza — argumento que já foi debatido no capítulo anterior em relação a Espinosa — sofreria uma inversão.

Para Aristóteles, no entanto, causa é, num primeiro momento, o discurso que

responde às demandas geradas pelo “porquê”⁶⁷. E a causa-resposta ao “porquê” parece poder ser compreendida como razão suficiente. Ou seja, todo fenômeno possui alguma razão que explica sua geração e sua corrupção. Mas, para evitar a inferência de que a noção de causa seria redutível ao discurso e que, nesta medida, perderia a efetividade, Berti (2011) alerta:

O mesmo se deve dizer, portanto, da causa final, que no âmbito universal é certamente um conceito, mas em cada caso individual é uma realidade existente, bem determinada, que desempenha a função de fim, mesmo se vem a existir posteriormente àquilo de que ela é causa. Do mesmo modo que as outras causas, também ele é condição de inteligibilidade do fenômeno, ou seja, é uma realidade que serve para explicar uma outra realidade, ou um processo, que a precede no tempo, com exceção dos casos, que veremos, em que a causa final vem a coincidir com uma outra causa, preexistente à realidade a ser explicada, como a causa motora, ou simultânea a ela, como a causa formal (BERTI, 2011, p.58).

Assim, ao considerar a efetividade da causal final, é preciso ainda observar que, a rigor, Aristóteles introduz, logo no início do capítulo 2, a noção de causa final antes mesmo da apresentação da teoria da causalidade. Essa ocorrência textual é de suma importância, na medida em que se dá no contexto (194a, 12-3) da distinção entre ciências matemáticas e ciências da natureza⁶⁸. Tal distinção implica considerar, entre outras coisas, que a ciência da natureza deve perseguir também a causa final dos fenômenos.

Ora, a causa final no âmbito dos eventos coincide com a causa motora, na medida em que é na natureza que repousa a sua gênese (causa eficiente) e o acabamento da coisa (*telos*), isto é, “a natureza é tanto o que promove o processo de desenvolvimento dos entes naturais quanto aquilo que constitui o seu termo

⁶⁷ “Delimitados esses pontos, devemos examinar, sobre as causas, quais e quantas são. Dado que o estudo é em vista do conhecer, e dado que não julgamos conhecer cada coisa antes de apreendermos o porquê de cada uma (eis o que é apreender a causa primeira), é evidente que devemos fazer isso também no que concerne a geração e corrupção e de toda mudança natural, de tal modo que, conhecendo seus princípios, tentaremos reportar a eles cada um dos itens que se investigam” (ARISTÓTELES, *Física* II, 194b, 16-22).

⁶⁸ Afirma Angioni (2013) na introdução à sua tradução dos livros I e II da *Física* (p.14) que “o que lhe interessa é delimitar o método apropriado às explicações na ciência da natureza e, em suma, caracterizar o hilemorfismo. Por isso, Aristóteles retoma a distinção das duas naturezas (194a 12-3) e formula como problema central saber se a ciência da natureza deve considerar os dois princípios de movimento reconhecidos sob o título de ‘natureza’ (a forma e a matéria)”. De acordo com a interpretação de Angioni, é no contexto da discussão acerca do estatuto da relação forma e matéria, pois, que o argumento da teleologia é estabelecido. “Tradicionalmente entendida como um expediente que implicaria a ‘psicologização da natureza’, a teleologia vem elucidar quais são os nexos entre os dois princípios reconhecidos sob o nome de ‘natureza’” (p.15).

último e ótimo, ou seja, sua plena e completa realização” (BERTI, 2011, p.59). Berti (2011) infere daí a noção de finalidade interna, não apenas como explicação da circularidade da natureza — ela é o princípio e o termo final (*eschaton*) —, mas, sobretudo, como prova suficiente para excluir toda e qualquer pretensão teocêntrica ou antropocêntrica no tratamento da questão do finalismo.

A rigor, o finalismo antropocêntrico — diz Berti — só é possível por meio da arte enquanto aquilo que resulta do fazer humano. Quer dizer que, afirma o intérprete, “só no nível da atividade humana, ou seja, da arte, se pode dizer que o homem é um fim, no sentido de que se serve das realidades naturais”. Além disso, Aristóteles — enfatiza Berti — explicita em que sentido o finalismo humano se explica por meio da arte, o que, para ele, é mais do que suficiente para a recusa de “qualquer interpretação antropocêntrica do finalismo natural” (BERTI, 2011, p.60).

O homem, enquanto fim no sentido de fim “para alguma coisa” (*tinî*), indica “apenas aquele que se serve de alguma coisa em benefício próprio mediante uma ação, ou seja, uma intervenção sobre a natureza, não um fim propriamente existente na natureza” (BERTI, 2011, p.60). De acordo com Berti, desconsiderar, pois, a referida distinção entre fim “para alguma coisa” (*tinî*) e fim “de alguma coisa” (*tinós*) pode implicar facilmente a aceitação do finalismo antropocêntrico, já que, na política, Aristóteles diz que,

Da mesma forma, é preciso pensar que as plantas existem em vista dos animais e os outros animais em vista do homem, os domesticados tanto para o uso quanto para a alimentação; entre os selvagens, se não todos, ao menos a maior parte, existem para a alimentação e para outros benefícios, para que se tirem deles o vestuário e outros instrumentos (ARISTÓTELES, *Política* I 8, 1256b 15-20).

Berti ressalta que o trecho acima somente impropriamente pode ser tomado como base para o finalismo na medida em que tal noção é vista a partir do “como se”, sugerindo fortemente uma interpretação do tipo kantiana.

A rigor, o finalismo acima precisa ser posto no rumo certo, o que ocorreria, de acordo com Berti (2011), se prestarmos a atenção na relação entre *ergon* (tomado como a obra, a função), *telos* e *entelequeia* veiculada pela passagem da *Metafísica* IX 8, 1050a 21-23: “A operação é o fim e o ato é operação, por isso também o ato é

dito em relação com a operação e tende ao mesmo significado de enteléquia”⁶⁹. Segundo o intérprete, o fim (*telos*) é identificado à função (*ergon*), de modo que o ato que daí surge se inscreve como *energeia* ou *entelequeia*. Mas se o ato pode significar tanto o processo de realização, isto é, o cumprimento do desenvolvimento quanto a função exercida pelo cumprimento, é a primeira acepção que deve ser contemplada, embora tanto num caso como noutro, o homem não pode ser representado como um fim das demais realidades. Portanto, Berti enfatiza mais uma vez a importância de recusar uma leitura finalista antropocêntrica.

O que parece estar em jogo em Berti é, pois, é defesa da finalidade na natureza em geral. Para isso, ele interpreta a passagem da *Física* II, capítulos 3-7, como ponto decisivo na afirmação do finalismo. Quer dizer que no elenco das causas (material, eficiente, formal e final) foram “acrescentadas” mais duas, a saber, a fortuna (*tiche*) e o acaso (*automaton*). Em relação à fortuna e ao acaso, é certo tomar a teleologia enquanto algo aparente. Posta “como se”, a teleologia, por outro lado, supõe uma teleologia real, da qual ela é, assim, a aparência. Neste sentido, o caráter aparente da teleologia vinculada à fortuna e ao acaso não é mais do que — ao contrário do que pode parecer — a confirmação da teleologia aristotélica. Segundo Aristóteles,

Muitas vezes, estas [causas] convergem para uma só coisa: o “o que é” e aquilo *em vista de quê* são uma só, e lhes é especificamente idêntico àquilo de que procede primeiramente o movimento, pois é um homem que gera um homem — e, em geral, tudo quanto move sendo movido (mas tudo quanto move sem ser movido não mais compete à ciência natural, pois não é por terem em si mesmo movimento ou princípio de movimento que movem, mas sendo imóveis [...]) (ARISTÓTELES, *Física* II, 7, 198a 24-29, grifo nosso).

A passagem acima é referida por Berti como sendo uma das evidências de que Aristóteles está elencando as causas sob o escopo da natureza. Nas realidades marcadas pelo movimento e que possuem o princípio do seu próprio movimento, por vezes causa formal e causa final coincidem, na medida em que o fim implica a plena

⁶⁹ Em face à importância do trecho para a argumentação de Berti (e posteriormente para Angioni), continuaremos a citação: “Em alguns casos, o fim último é o próprio exercício da faculdade (por exemplo, o fim da vista é a visão, e não se produz nenhuma obra diferente da vista); ao contrário, em outros casos se produz algo (por exemplo, da arte de construir deriva, além da ação de construir, a casa). Não obstante isso, no primeiro caso o ato não é fim da potência em grau menor e, no segundo caso, em maior grau: de fato, nesse segundo caso, a ação de construir realiza-se no que é construído e se desenvolve e existe ao mesmo tempo que a casa” (*Metafísica* IX 8, 1050a 23-30).

realização da forma. No âmbito da natureza, especialmente a natureza orgânica (plantas e animais), a forma funciona, pois, também como causa motora. Quer dizer, então, que a causa final permeia todo o processo pelo qual uma coisa passa da potência ao ato, na medida em que coincide com a causa formal e a causa motora. De todo modo, não é difícil concluir que a causa final deve ser tomada no seu sentido rigoroso, isto é, “fim de alguma coisa” e não apenas “fim para alguma coisa”.

Explicitado o *status* da causa final, Berti (2011) defende que a teleologia aristotélica parece não ser susceptível de ancoragem última no motor imóvel, pois este não pode ser concebido como o termo final de um processo. Dessa maneira, o fim em função do qual opera a natureza não é senão a forma. Contudo, o trecho abaixo pode continuar sugerindo o motor imóvel como causa motora em vista do qual tudo é:

No entanto, são dois os princípios que movem naturalmente, dos quais um não é natural, pois não tem princípio de movimento em si mesmo. Algo é de tal tipo na medida em que move sem ser movido (como aquilo que é inteiramente imóvel e primeiro entre todos, assim como o “o que é” e a forma): isso é acabamento e o *em vista de quê*. Por conseguinte, dado que a natureza é em vista de algo, é preciso conhecer também essa causa, e deve-se explicar o porquê de todos os modos [...] (ARISTÓTELES, *Física II* 198a 35-b5, grifo nosso).

Entretanto, de acordo com Berti, tal trecho não possibilita a identificação entre causa final e causa motora, de modo que “a coincidência entre causa motora, causa formal e causa final só ocorre nas causas físicas” (BERTI, 2011, p.64). E ainda que — acrescenta Berti —, se na figura do motor imóvel causa motora e causa final fossem a mesma coisa, aquela finalidade interna fundamentalmente calcada na forma não seria predicada do motor imóvel.

A demonstração da finalidade interna tem, pois, como escopo os fenômenos da natureza e é no capítulo 8 da *Física II* que os argumentos em favor dessa ideia serão apresentados. A argumentação consiste em (i) refutar o mecanicismo antifinalista dos pré-socráticos — enquanto afirmação de que tudo na natureza ocorre por necessidade — e (ii) introduzir a fortuna e o acaso como causas — e aqui Berti afirma ser reconhecível uma espécie de finalidade interna, pois todas as causas concorrem para a realização do fim.

A defesa da finalidade interna implica, pois, considerar o mecanicismo pré-socrático como um problema, já que tal mecanicismo gravita em torno da ideia de

necessidade. Por isso mesmo, Aristóteles despotencializa a necessidade pleiteada pelo mecanicismo, de modo a introduzir mais duas causas, a saber, a fortuna (no caso da ação humana) e o acaso (no comportamento dos demais seres). No trecho referido por Berti (2011) de fato Aristóteles diz que “também o acaso e o espontâneo se contam entre as causas, e se diz que muitas coisas são e vêm a ser por acaso e pelo espontâneo” (*Física* II, 195b 31).

Importa ressaltar ainda que a exposição da complexidade causal procura se opor à objeção dos chamados “antigos filósofos” (uma referência aos filósofos pré-socráticos), para os quais não há fortuna e nem há acaso, na medida em que para eles tudo provém de causas bem determinadas.

Para Aristóteles, a *fortuna* é de fato admitida como um tipo de causa. Mas, logo no início do Capítulo 2 do Livro 2 da *Física*, ele indica que é preciso saber em que medida se pode considerar a *fortuna* e o *acaso* como causas de algo e em que medida eles (*fortuna* e *acaso*) cabem no elenco das causas anteriormente anunciadas. É preciso examinar, então (i) como *fortuna* e *acaso* estão entre as causas que temos indicado; (ii) se a *fortuna* e o *acaso* são iguais ou diferentes, e (iii) em geral, o que eles são. No capítulo 6 do Livro II da *Física*, Aristóteles diz que a *fortuna* é uma noção menos ampla do que o *acaso*, pois tudo o que é devido à *fortuna* é também devido ao *acaso*, mas nem tudo que se deve ao *acaso* é devido à *fortuna*. A *fortuna* e o que se deve a ela pertencem tão somente a quem possa ter boa sorte, de modo que é da atividade humana a prerrogativa de qualificar a ação de acordo com o êxito de atingir o seu *telos*, e cujo fim supremo é a felicidade⁷⁰, de modo que negar tal atividade é também a negação da possibilidade da ação fortuita.

É certo, de acordo com o filósofo, que as relações e acontecimentos em termos gerais manifestam graus diversos de necessidade, de modo que coisas podem ocorrer sempre, outras frequentemente e outras raramente. Aquilo que é da ordem do sempre ou é frequente (seja pela força da natureza seja pela propositura do intelecto) ocorre em função de um fim. A rigor, todo agente age movido por um fim. Isso parece indicar que o que é sempre ou frequente está sob o escopo da

⁷⁰ O *telos* supremo em face do qual todos os outros fins são subalternos é a felicidade, a qual é referida por Aristóteles da seguinte maneira: “Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preeminentemente fazemos da felicidade” (*Ética a Nicômaco*, p.15, 1097a 25-30).

necessidade. Para Aristóteles, vale lembrar, as coisas que ocorrem na minoria dos casos — pela *fortuna* ou pelo *acaso* — prescindem de fins, o que parece ser contraditório em relação à afirmação de que todo agente age em vista de um fim. Mas seria mesmo contradição? É certo que não. Para evitar essa contradição, o argumento do filósofo estabelece a distinção entre necessidade e acaso como expressões diferentes da causalidade. Neste sentido, o fortuito (isto é, a *fortuna* e o *acaso*) enquadra-se no âmbito das causas material e eficiente, enquanto o necessário e o frequente se remetem às causas formal e final. Assim, nada que decorre da ação de coisas inanimadas, de animais e de crianças é fortuito e por isso não concorre à *fortuna*. O *acaso*, por seu turno, pode ser encontrado de forma mais ampla, incluindo também os animais e muitos dos seres inanimados, já que ele (o *acaso*) como causa não supõe nenhum propósito.

A posição (aristotélica) resultante da distinção entre *fortuna* e *acaso* e da inserção dessas no elenco das causas parece possibilitar a afirmação de que não há qualquer incompatibilidade entre necessidade e finalismo, especialmente em relação ao comportamento de seres não-humanos (de forma mais especial ainda os seres inorgânicos).

A apresentação da teoria causal tem como contexto a explicitação das exigências para a produção do conhecimento sobre a natureza. Essa teoria, a rigor, não é uma exigência própria da reflexão acerca da natureza, a não ser que, na investigação do mundo natural, se pretenda saber as causas das mutações naturais.

Assim, na compreensão das causas que engendram um determinado ente, Aristóteles apresenta quatro — causa material, causa formal, causa eficiente e causa final —, das quais a última é a mais importante, na medida em que um agente age em vista de um fim sob o qual a forma se ordena como se fosse seu fim, assim como a matéria se ordena em face da forma. Neste sentido, a causa final é a causa das causas, por assim dizer. Desse modo, a tarefa do físico não se restringe ao conhecimento das relações causais eficientes entre porções de matéria. Quer dizer que, em face da complexidade causal que possibilita a passagem de algo da potência ao ato, é inaceitável prescindir da noção de fim, um finalismo interno.

O primeiro argumento em favor do finalismo interno consiste em apresentá-lo como expressão de uma ordem. Aristóteles — explica Berti (2011) — identifica a necessidade da qual falavam os mecanicistas com o acaso. Essa identificação estabelece o acaso como causa acidental, como o explicita o trecho abaixo.

Comporta dificuldade saber o que impediria a natureza de produzir não em vista de algo, nem porque é melhor, mas do modo como chove, não a fim de que o trigo cresça, mas por necessidade: de fato, é preciso que se esfrie aquilo que foi levado para cima, e é preciso que aquilo que se esfriou, tendo-se tornado água, volte; mas crescer o trigo, quando isso ocorre, sucede por concomitância; semelhantemente, se o trigo de alguém perece na eira, não é em vista disso que chove, para que pereça, mas isso sucede por concomitância. Por conseguinte, o que impediria que também as partes na natureza se comportassem desse modo — por exemplo, que, por necessidade, os dentes dianteiros se perfaçam agudos, adaptados para dividir, e os molares se perfaçam largos e úteis para aplinar o alimento, uma vez que não teriam vindo a ser em vista disso, mas antes assim teria coincido? Semelhantemente, também para as demais partes, em todas nas quais se julga encontrar o *em vista de algo*. Assim, no domínio em que absolutamente tudo tivesse sucedido por concomitância como se tivesse vindo a ser em vista de algo, as coisas ter-se-iam conservado na medida em que se teriam constituído de maneira apropriada por espontaneidade, mas teriam perecido e pereceriam todas as coisas que não teriam vindo a ser desse modo, como Empédocles menciona os bovinos de face humana (*Física II*, 8 198b 16-31).

Ademais, Berti considera que no referido trecho é certo que Aristóteles iguala necessidade e acaso, na medida em que a conexão necessária foi transformada em contingência. Mas não se trata de mitigar a força da causalidade mecanicista; trata-se a rigor de desconstruir parte das relações naturais tomadas sob uma causalidade necessária. Ou seja, o mecanismo não opera só com a necessidade, podendo conter também a contingência.

O segundo argumento apresentado por Aristóteles em defesa da finalidade interna reside — ressaltava Berti (2011) — no fato de que a arte completa, por vezes, a natureza. A passagem (*Física II*, 8 199a 17-19) referida por Berti diz que,

em geral, a técnica perfaz certas coisas que a natureza é incapaz de elaborar e a imita. Assim, se as coisas que são conforme à técnica são em vista de algo, evidentemente também o são as coisas conforme à natureza, pois os itens posteriores e os itens anteriores comportam-se entre si de maneira semelhante nas coisas que resultam da técnica e nas coisas que resultam da natureza (ARISTÓTELES, *Física II*, 8 199a 17-19).

A defesa do finalismo da natureza ganha, portanto, consistência (nesse caso) pela mediação da arte. Segundo o filósofo (*Física II*, 8 199a 20-32), serve até de embaraço para mentes pouco astutas a compreensão de como opera a natureza, de modo que é intrigante saber como aranhas, formigas e plantas (entre infinitos entes)

se comportam, na medida em que prescindem da inteligência. Quer dizer que pode ser surpreendente o fato de que os seres naturais agem com vista a fins, a não ser que cada coisa atinja o seu fim (o acabamento) através de um movimento intrínseco que não pode ser outro senão um finalismo interno. Pois,

se é por natureza e em vista de algo que a andorinha faz ninho, a aranha faz a teia, bem como as plantas fazem as folhas em vista dos frutos, e as raízes para baixo, não para cima, em vista do alimento, é manifesto que há uma causa de tal tipo nas coisas que vêm a ser e são por natureza. E uma vez que a natureza é dupla, uma como matéria, outra, como forma e, dado que esta última é acabamento e as demais coisas são em vista do acabamento, é ela que é a causa *em vista de quê* (ARISTÓTELES, *Física* II, 8 199a 26-32).

Todavia para Berti, tal argumento — a defesa do finalismo interno pela mediação do paralelismo entre natureza e arte — possui a fraqueza de sugerir uma cisão entre o “em si” da natureza e o “para si” da arte. O argumento teria, assim, um valor gnosiológico tão somente.⁷¹

O terceiro argumento visto por Berti em Aristóteles acerca do finalismo interno diz respeito à natureza no seu sentido biológico, isto é, à natureza viva. Quer dizer que os animais e as plantas agem em vista de fins específicos, tais como o crescimento, a conservação e a reprodução. Trata-se da “realização completa da própria forma e sua perpetuação no tempo” (BERTI, 2011, p.67). De fato, na *Física* II, 8 199a 30-32, Aristóteles diz que, na medida em que a natureza é dupla (matéria e forma) e, dado que a forma é acabamento e as demais coisas são em vista de tal acabamento, é ela (a forma) que se configura como a causa *em vista de quê*. Nesse sentido, a natureza viva se manifesta de modo a evidenciar a finalidade expressa nas funções fisiológicas (nutrição, reprodução) das quais depende a preservação do indivíduo e da espécie. E essa finalidade não é outra senão a forma.

Contudo, importa ainda dizer que — para Berti — essa compreensão do finalismo implica admitir que a forma em vista da qual os seres vivos se comportam condiciona o próprio desenvolvimento da coisa, o que implica dizer que a noção de necessidade em Aristóteles não é unívoca.

Nesse sentido, o Capítulo 9 Livro II da *Física* explicita em caráter definitivo a

⁷¹ Segundo Berti (2011), é consenso entre os diversos e divergentes intérpretes (Wieland, Kullmann, Cooper, Follon, entre outros) que o argumento inferido do paralelismo entre natureza e arte possui valor apenas gnosiológico, ainda que não se possa negar que o fundamento ontológico da arte não deixa de ser a natureza.

distinção entre a “necessidade sem mais” e a “necessidade sob hipótese”. Segundo Aristóteles, os elementos materiais que compõem a natureza em geral são possuidores de propriedades que são responsáveis por aquilo que a coisa é. Ou seja, essas propriedades remetem à causalidade material, na medida em que o comportamento da matéria imposto por suas propriedades intrínsecas resulta em modo de ser “necessário sem mais”.

Assim, diz Aristóteles (*Física* II, 8 200a 30-31) que “é, pois, evidente que nas coisas naturais o necessário é o que chamamos matéria e seus movimentos”. Mas se é assim, se o comportamento dos seres inorgânicos é o que é devido às suas propriedades materiais, então tais entes estariam fora dos conjuntos dos seres que se comportam teleologicamente. Contudo, para o filósofo, nesse caso a causa material coincide rigorosamente como a causa formal. E se a causa formal é o mesmo que a causa final, então o comportamento necessário dos seres naturais é também um comportamento teleológico, embora a efetividade da forma no engendramento da coisa implique tomar a necessidade de modo condicional⁷².

A demonstração, adotada como a mais forte, de acordo com Berti, encontra-se na biologia. No trecho da *De partibus animalium* I 1, 639b 11-17, o filósofo afirma:

como vemos várias causas concernentes à geração natural, por exemplo, tanto aquela que exprime “aquilo em vista de que” quanto aquela que exprime “onde está o princípio do movimento”, é preciso definir também no que diz respeito a tais causas qual é por natureza a primeira e qual é a segunda. É manifesto que é a primeira aquela que chamamos “aquilo em vista de que alguma coisa existe”, uma vez que esta é o *logos*, e este é o princípio do mesmo modo tanto nas realidades constituídas segundo a arte quanto naquelas constituídas por natureza.

O trecho acima é da maior importância para Berti, na medida em que o

⁷² Segundo Echandía (1995), na nota 187 de sua tradução e comentários da *Física* de Aristóteles, as nuances da noção de necessidade em Aristóteles exigem a compreensão de que ele “distinguiu três tipos principais de necessidade: o constrangimento, a necessidade condicional e a necessidade incondicional ou *simpliciter* (cf. *Metafísica*. V 5; os outros dois tipos que ali se distinguem seriam redutíveis a estas. O constrangimento não se tem em conta aqui. A necessidade condicional ou ‘hipotética’ (apresentada na *Metafísica*. 1015a2 como ‘algo sem o qual não pode se realizar’) é a que, desde o ponto de vista do fim, é condição necessária de sua realização, isto é, a matéria como *conditio sine qua non* para a realização da forma. A necessidade incondicional (a de ‘o que não pode ser de outra maneira’, 1014a34) é, ao contrário, a necessidade da matéria sem qualquer referência, aquela por meio da qual as forças da matéria produzem ‘cegamente’ seus efeitos, tese mantida por muitos filósofos pré-platônicos e que Aristóteles admitirá em *Partes dos animais* 642a1 ao afirmar que muitas coisas se produzem pela ‘simples’ necessidade da matéria (‘as causas são duas: uma para o qual, outra o necessário; pois muitas coisas ocorrem por necessidade’).

intérprete vê no vocábulo *logos* o “discurso que expressa a forma” (BERTI, 2011, p.69) a fim de recusar qualquer conteúdo semântico que sugira termos como razão ou definição. No trecho do *De partibus animalium* acima referido, Berti enxerga a identificação entre causa final e forma. Tal homologia estabelece o primado da causa final sobre as demais, ainda que não o seja do ponto de vista cronológico. Mas ela tem efetivamente a primazia, posto que a própria causa motora opera em vista do fim. Mas se isso — alerta Berti — não é passível de dúvida na arte, no âmbito da natureza a afirmação ainda exigiria demonstração em termos de sua possibilidade.

Assumindo a distinção entre “necessidade sem mais” e “necessidade sob hipótese” — tese retomada da *Física* — para qualificar o comportamento dos seres naturais, Aristóteles defende — enfatiza Berti — que “o tipo de demonstração e de necessidade é diferente na física e nas [outras] ciências teóricas” (*De partibus animalium* I 1, 639b 30-640a 2).⁷³

Na especificidade dos estudos sobre as partes dos animais, a pergunta pelas causas que fazem com que um determinado animal seja o que é pode ser respondida pela concepção de convergência, isto é, a convergência de forças que produzem a coisa na sua totalidade. Ora, o que engendra a convergência não pode ser outra coisa senão a forma, de modo que a forma está no início e no fim, na medida em que coincide com a causa final. Por isso, Berti conclui que “estas [as partes dos animais] são o que são porque estão finalizadas para o todo, ou seja, para o animal no seu conjunto” (BERTI, 2011, p.71). A rigor, o próprio Aristóteles diz que “a natureza produz os órgãos em relação à função, não a função em relação aos órgãos” (*De part. an.*, IV 12, 694b 13-14) — completa Berti, lembrando que tal finalismo pode até ser pensado — em algum grau — como a antecipação da teoria de Lamarck.⁷⁴ Berti ainda indica aqui o reforço dessa percepção em Vegetti (1971),

⁷³ A dificuldade que o trecho comporta é explicitada por Berti (2011, p.70). Segundo ele, “à parte a dificuldade, em que se viram enredados vários intérpretes, de conciliar essa aparente contraposição da física às ciências teóricas com a declaração, feita em outro lugar, de que a própria física é uma ciência teórica, dificuldade facilmente superável mediante a suposição de que aqui Aristóteles se refere às ‘outras’ ciências teóricas, ou seja, à matemática e à metafísica, é claro que aqui ele quer contrapor a necessidade ‘hipotética’, própria da física, àquela ‘eterna’ própria destas outras ciências. Mas o que mais impressiona nessa passagem é a conotação da causa final como algo futuro (‘aquilo que será’) e portanto a atribuição de uma ação causal a alguma coisa que ainda não existe. O aparente paradoxo desaparece só quando se considera que a mencionada causa é futura enquanto é entendida, precisamente, como causa final, mas pode muito bem atuar desde o início no processo, na medida em que coincide com a causa formal e até com a causa motora”.

⁷⁴ Ver E. Gilson. *D’Aristote à Darwin et retour*, Paris, 1971.

quando ele afirma que o finalismo se revelou como um instrumento de pesquisa apropriado, no campo biológico, para mostrar relações do organismo com as suas funções. Trata-se, pois, da submissão da anatomia à fisiologia, o que de alguma maneira faz ecoar o seguinte do *De partibus animalium*:

Como todo órgão existe em vista de alguma coisa, e cada uma das partes do corpo existe em vista de alguma coisa, e “isso em vista de que” elas existem é certa ação, é claro que também todo o corpo foi constituído por muitas partes em vista de certa ação [...]. Portanto, também o corpo existe de algum modo em vista da alma, e cada uma das suas partes existe em vista das funções em relação às quais cada uma existe por natureza (ARISTÓTELES, *De part. an.* I, 645a 14-20).

Assim, o argumento de Berti em defesa do finalismo interno do estagirita parece chegar ao seu ponto máximo quando ele diz que se a alma — como é sabido — é o princípio da vida biológica, “pode-se dizer, portanto, que o fim do corpo dos animais é a sua própria vida. Com isso, o caráter ‘interno’ da finalidade de que fala Aristóteles é definitivamente esclarecido” (BERTI, 2011, p.72).

3. A posição de Angioni: finalismo e metafísica

Embora Berti tenha apontado a possibilidade de o tratamento da questão do finalismo em Aristóteles ancorar-se na metafísica, a fim de evitar os riscos da sedução de uma leitura antropocêntrica ou teocêntrica, na interpretação de Angioni ocorre uma ancoragem metafísica claramente assumida. Posto, anteriormente, que a passagem da potência ao ato requer de algum modo a noção de fim, justifica-se, então, a escolha do intérprete, na medida em que ele possibilita o tratamento da questão na especificidade do quadro metafísico. Mas, quando Angioni (2006) diz que Aristóteles toma a finalidade no âmbito natural e inorgânico sob o estatuto de crença, ele não estaria sob a influência do princípio heurístico de Kant? Parece que não, pois a fragilidade da primeira afirmação da teleologia (neste sentido) pode ser minimamente consolidada, explicitada, fortalecida mediante a recorrência à metafísica — tanto em razão da teoria da causalidade quanto em relação à discussão acerca da necessidade.

Ao longo do livro II da *Física* fica claro a recorrência à exposição do conceito de necessidade (ao passo que o finalismo era então tomado como uma crença), por

meio da qual, de alguma maneira, a afirmação da crença no finalismo ganha mais vigor. Segundo Angioni (2013), a “demonstração”/exposição da teleologia não possui, num primeiro momento, o mesmo vigor como no caso da ideia de necessidade. Aliás, parece que, em última instância, é a discussão sobre a necessidade que “sustenta” o argumento em favor do finalismo.

Desse modo, pode-se dizer, então, que a força da ideia de finalismo alimenta-se da exposição das nuances da noção de necessidade. A teleologia é posta como um tipo de causalidade e, por isso, Aristóteles — na medida em que possui uma teoria da causalidade — precisou inseri-la no âmbito da teoria causal. Trata-se, assim, não só de explicar como o argumento teleológico se serve da exposição da noção de necessidade sem comprometer, no fundo, seu vigor, como também — e principalmente — explicitar o tipo de causa a que a teleologia nos seres especialmente inorgânicos é identificada.

O trecho correspondente a 198b 16-21⁷⁵ é eleito por Angioni para introduzir a questão, a qual é posta em termos da pergunta pelo que rege o funcionamento da natureza. Ou seja, a rigor a natureza funciona apenas por necessidade, prescindindo de fins? De acordo com Angioni, a resposta é negativa. Mais uma vez, “Aristóteles afirma que, além da necessidade dos elementos naturais, é preciso admitir outro tipo de causalidade no domínio da natureza, a teleologia, que envolve a necessidade simples da matéria bruta” (ANGIONI, 2013, p.352).

Segundo o autor é de suma importância o discernimento da comparação levada a cabo no referido trecho. A questão consiste em propor a equiparação da natureza — “entendida como tipo de causalidade pelo qual os entes naturais são o que são”, ressalta o autor (ANGIONI, 2013, p.353) — à proposição *chuva em sua relação com bons resultados agrícolas*. Na medida em que a chuva indica a bruta necessidade pela qual operam os elementos constitutivos da matéria e a boa safra um juízo que implica benefício humano, é de se esperar a aceitação de que os dois itens representem a matéria elementar (de um lado) e os seres vivos dotados de funções (por outro).

Contudo, ainda que o fenômeno da chuva possa ser explicado pela necessidade da matéria e, portanto, possa representar a operação da natureza, o

⁷⁵ O Trecho foi traduzido por Angioni da seguinte maneira: “comporta dificuldade saber o que impediria a natureza de produzir não em vista de algo, nem porque é melhor, mas como Zeus faz chover etc.”

problema consiste em saber se efetivamente a natureza particularizada na figura dos seres vivos — enquanto regularidade funcional — pode traduzir a relação entre a chuva e boa safra. A questão central, para Angioni, pode ser posta da seguinte maneira:

A ocorre em vista de *B*? “A chuva ocorre *para* a boa safra? Mas essa sentença pode ser interpretada em dois sentidos. No sentido (1), trata-se de saber se a boa safra (*B*) é condição necessária para a ocorrência da chuva (*A*). Pela analogia suposta no argumento, isso equivale a perguntar se as propriedades funcionais dos seres vivos (*B*) são condições necessárias sob as quais unicamente ocorreriam os movimentos da matéria elementar (*A*). Mas, em outro sentido (2), trata-se de saber se *A* ocorre como condição necessária de *B*, ou seja, saber se *A* é tal que contribui de modo imprescindível para a constituição efetiva de *B* (ANGIONI, 2013, p.353).⁷⁶

Segundo o intérprete, trata-se da oposição àqueles que defendem que os seres naturais são resultados de articulações necessárias da matéria bruta, de modo que, pelo fato de determinadas propriedades implicarem funções, o ser produzido em vista de algo não passa de ilusão. Daí proporem que, em nenhum dos sentidos acima, *A* poderia ocorrer em vista de *B*, de maneira que *B* não poderia ser tomado como condição necessária para *A*, ainda que a qualidade do resultado *B* provoque a ilusão de que efetivamente *A* teria ocorrido em vista de *B*.

Por outro lado, pode-se dizer — com Angioni — que ainda que *A* não seja a condição necessária para *B*, é certo que a articulação dos elementos de *A* seja suficiente para engendrar *B*. Assim,

(1) a existência de seres vivos dotados de funções não é condição necessária para a ocorrência dos movimentos da matéria elementar, assim como (2) tais movimentos são suficientes para engendrar, por sua combinação aleatória, os seres vivos dotados de funções, embora não sejam necessários para tanto, como prova o caráter meramente acidental de suas combinações. Aristóteles rejeita apenas as respostas com o índice (2) e concorda de bom grado com seus adversários quanto às respostas com o índice (1). Para Aristóteles, as propriedades que parecem ter sido produzidas em vista de algo de fato foram produzidas teleologicamente, mas isso não implica adotar a tese de que *B* é condição necessária para *A*. O ponto relevante é que os entes naturais não resultam da necessidade dos elementos, o que não implica dizer que tal necessidade da

⁷⁶ Segundo indica Angioni, para abordagens semelhantes ver Waterloo, 1982, p.75-6; Charles, 1991, p.121, 126-7; bem como, para apreciação diferente, ver Charlton, 1991 [1970], p.122-3).

matéria bruta não contribui em nada para a constituição de seres vivos dotados de funções. O que Aristóteles quer dizer é que os entes naturais não resultam *apenas* da necessidade dos elementos (ANGIONI, 2013, p.354).

Na medida em que se observa, de um lado, que a chuva resulta de interações próprias da matéria (A) e, de outro, que a boa safra agrícola (B) supõe a combinação de tantos outros elementos dos quais (tais como a limpeza e aragem da terra, a escolha da época certa, o semear, e tudo o mais), não se pode negar a existência de duas séries causais, como não se pode negar que elas se tocam em algum ponto — ou essa discussão não faria o menor sentido.

O autor continua e diz que tal ponto de contato é traduzido pela condição suficiente pela qual (B) deriva de (A), de modo que “assim, um bom resultado agrícola (B), uma boa safra, é o resultado da integração entre duas séries causais” (ANGIONI, 2013, p.353). Quer dizer que a chuva não é condição suficiente — por ela mesma — para engendrar a boa safra, pois na sua constituição químico-física nada indica diretamente a possibilidade de deduzir o efeito *boa safra*, de modo que este (B) não é senão um efeito extrínseco daquele (A).

Contudo, vale ressaltar que — para Angioni — a necessidade traduzida pela combinação dos elementos materiais (A) não é suficiente para engendrar aquilo que é dotado de funções (B). Assim, B só pode ser extrínseco em relação à A, embora seja simultâneo em relação às operações intrínsecas da matéria. Mas, com efeito, é preciso dizer que — ressalta Angioni — a forma do ente (B) encampa a necessidade dos elementos constitutivos de A, pois de outra maneira A não seria a condição de B, o que seria absurdo. Angioni conclui:

Já na perspectiva de Aristóteles, a comparação entre natureza e a conjunção entre chuva e boa safra é interpretada de outro modo: trata-se da comparação entre a *causalidade natural* e a *causalidade técnica* em geral. Natureza e técnica têm em comum a mesma racionalidade teleológica, a qual, a partir de um acabamento, estipulado como princípio (ou “hipótese”, cf. 199b 34), estabelece como condições necessárias “itens consequentes” (cf. 199b 20) que, embora existam por si mesmos, sob o regime de uma necessidade própria, contribuem para a efetividade do acabamento posto como princípio. Assim, à luz da comparação entre natureza e técnica, o ente natural, “produto” da natureza, é tido como resultado de uma causalidade teleológica que incorpora a necessidade da matéria como condição *sine qua non*, do mesmo modo que a boa safra, produto da técnica agrícola, é tida como resultado de uma racionalidade teleológica que incorpora, como condição *sine qua*

non, os movimentos necessários da matéria bruta (por exemplo, os movimentos que resultam na chuva) (ANGIONI, 2013, p.353).

Portanto, é possível dizer que as propriedades dos entes naturais não proporcionam o desempenho de funções, de modo que fica recusada a concomitância entre duas séries causais (*A*) e (*B*) supostamente independentes.⁷⁷

Em vista disso, não é difícil concluir que Aristóteles não nega — de forma alguma — no capítulo 8 da *Física II* que a natureza opera segundo uma causalidade

⁷⁷ Vale ressaltar, em termos de apontar a complexidade do debate, que a passagem da *Física II*, 8 que gravita em torno do exemplo da “chuva” e dos “bons resultados agrícolas” é problematizada por Olesiak (2015, p.54-56) da seguinte maneira: “Na consideração fiscalista antiga, como Aristóteles a apresenta, invocar uma causa final parece absurdo e desnecessário. Se tudo vem a ser através da interação dos elementos materiais e estes atuam necessariamente e interagem de forma aleatória, então parece que a referência a uma causa final é supérflua. O exemplo da precipitação tem a intenção de mostrar isso. A chuva cai quando o faz porque ela deve e os resultados, positivos (crescimento) ou negativos (deterioração), só a seguem. Da mesma forma os dentes e, por extensão, todas as outras partes de animais e todos os próprios animais, vêm a ser porque precisam; os resultados, a sobrevivência, devido à contribuição positiva dos dentes e outras partes, ou extinção, devido à falta de produção de um organismo viável, só seguem, sem que haja qualquer atividade *a priori*, para um ou outro resultado. Além disso, o acima é talvez surpreendentemente mantido pelos fiscalistas como sendo o caso tanto no vir-a-ser original do primeiro membro de uma dada espécie e em todas as vier-a-ser de membros individuais de espécies futuras.

No entanto, o exemplo da precipitação não consegue realizar a tarefa pela qual foi selecionado, ou seja, mostrar a plausibilidade de uma consideração fiscalista do vir-a-ser natural. Em primeiro lugar, não é um exemplo adequado de uma coisa natural. É, no máximo, num sentido enfraquecido. Coisas naturais têm princípios internos de repouso e movimento, que Aristóteles chama de “natureza” no sentido estrito; no caso da chuva não encontramos tal princípio interno. Ela contém uma multiplicidade de princípios. Além disso, as coisas naturais têm movimentos que são qualitativamente diferentes daqueles dos seus constituintes; este não é o caso da chuva.

Em seguida, há o problema da ação para um fim. A posição dos fiscalistas parece estar fundada sobre uma confusão entre a ação natural e a ação humana para um fim. No último caso, a finalidade é explicitamente escolhida e extrínseca ao agente, com um resultado que nem sempre acontece. No primeiro caso, no entanto, o fim está intrinsecamente relacionado com o objeto e necessariamente o segue se não há obstáculos externos. No exemplo da precipitação, o fim sugerido (o crescimento do trigo) é extrínseco à chuva no sentido estrito, ainda assim é esperado acontecer sempre. A razão para essa dificuldade, eu sugiro, é o fato de que a chuva não tem uma natureza própria e, portanto, não tem um fim em sentido estrito. Nisto os fiscalistas estão parcialmente certos, embora não pela razão que eles oferecem. Porque a precipitação não é uma coisa natural própria, ela não pode ser usada como um argumento contra a existência de atividade natural para um fim.

Podemos, no entanto, atribuir à chuva uma natureza num sentido fraco e, portanto, ação para um fim em um sentido fraco. Neste sentido pode-se dizer que a chuva tem como causa o crescimento das culturas de trigo, uma vez que, de fato, contribui com algo para as culturas, em virtude do que é. No entanto, isso também não nos ajuda, por causa da falha fundamental no exemplo: não é uma coisa natural, no sentido próprio e estrito.

Mas mesmo se quem propôs a teleologia natural propusesse a chuva como um exemplo genuíno do ser por um fim, o contra-argumento fiscalista ainda é de nenhum proveito para eles. Eles pressupõem uma simetria ou equivalência entre os dois estados possíveis de eventos que resultam da precipitação: o crescimento do trigo e sua deterioração. Crescimento e deterioração são, no entanto, claramente não simétricos ou equivalentes; um envolve vir-a-ser, o outro cessar-a-ser.

Por fim, o entendimento dos fiscalistas da atividade para um fim parece ser nomeadamente antropomórfica. Eles parecem considerar a atividade dirigida a objetivos humanos como o paradigma de ação para um fim em geral. Somente neste contexto, que não deixa de ser fundamentalmente um engano, que a sua objeção faz algum sentido”.

teleológica, sem deixar aquele vínculo de dependência da necessidade intrínseca à matéria. Dessa forma, o filósofo — segundo Angioni — qualifica os movimentos da matéria elementar como necessidade “sem mais”. De fato, a preocupação dele (Aristóteles) na discussão anterior era a de analisar a plausibilidade da afirmação de que a capacidade da necessidade (por si só), poderia ou não dar sentido a existência dos fenômenos naturais. Assume-se, portanto, a via da metafísica como o expediente que permite a passagem do finalismo da necessidade “sem mais” para o finalismo da necessidade “em vista de”.

Angioni continua e mostra que ao longo do capítulo 7 da *Física II* Aristóteles recusa a supressão do argumento em defesa do finalismo na defesa desta via técnica. A rigor, o filósofo procura mostrar, através do paralelismo entre natureza e técnica, que a relação lógica entre princípios e consequências é igualmente válida para a natureza e a técnica — nesse sentido a deliberação é destituída do lugar de condição necessária da causalidade teleológica.⁷⁸ Mas é, principalmente, no capítulo

⁷⁸ Para Tomás de Aquino (2001), a afirmação de que a natureza age tendo em vista a um fim tem como prova (i) que tudo o que é ou foi produzido pelo acaso ou com vistas a um fim, e (ii) se é impossível que aquilo que acontece sempre ou muitas vezes o seja por acaso, (iii) é preciso admitir que o que ocorre sempre ou frequentemente o faz tendo em vista a um fim. Logo, (iv) se tudo o que ocorre de acordo com a natureza se enquadra no “sempre” ou “frequentemente”, então, tudo o é produzido pela natureza, ocorreria com vistas a um fim. Em função da força do comentário de Aquino, importa transcrever aqui os argumentos na sua literalidade:

“9. Prova-se que a natureza age tendo em vista a um fim. Segunda e terceira provas. [A segunda prova é como se segue]:

A. Certas artes fazem aquilo que a natureza não pode fazer, assim como uma casa.

B. Naquilo que, entretanto, pode ser feito tanto pela arte como pela natureza, a arte imita a natureza.

C. Mas, se as coisas que são feitas pela arte o são tendo em vista a um fim, é manifesto que aquelas que se fazem pela natureza também se fazem tendo em vista a um fim. [A terceira prova é como se segue]:

A. Onde se pode verificar com maior clareza que a natureza opera tendo em vista a um fim está no operar dos animais que não operam nem pela arte, nem pela pesquisa, e nem pela deliberação, e todavia, é manifesto que eles operam tendo em vista a um fim.

B. E é manifesto também que eles não operam nem pelo intelecto nem por algum outro princípio: porque sempre do mesmo modo eles operam. Toda andorinha faz o seu ninho da mesma forma, mas nem todo edificador faz a casa do mesmo modo.

10. *Resposta a uma primeira objeção*. Poder-se-ia negar que a natureza agisse tendo em vista a um fim, porque muitas vezes é visto outra coisa acontecer, como os monstros, que são pecados da natureza. [Responde-se a esta objeção dizendo que] a arte age tendo em vista a um fim, e todavia nas coisas que se fazem pela arte ocorrem erros, como quando o gramático não escreve corretamente ou um médico receita um remédio errado. Se a arte, todavia, não operasse tendo em vista a um fim, qualquer coisa operada pela arte não resultaria num erro, porque a operação da arte se situaria de maneira idêntica frente a qualquer coisa. Portanto, o próprio fato de que na arte ocorrem erros, é sinal de que a arte opera tendo em vista a um fim. Assim também ocorre nas coisas naturais. Os monstros são erros da natureza na medida em que lhes faltou a correta operação da natureza. E o próprio fato de que na natureza ocorrem estes erros, é sinal de que a natureza age tendo em vista a um fim. E se estes monstros não se conservam na natureza, não o é porque a natureza não os queira conservar, mas porque não os pode salvar. Eles não foram gerados segundo a natureza, mas foram corrompidos por algum princípio natural.

8 que Aristóteles estabelece efetivamente sua posição acerca da teleologia por meio da discussão acerca da relação entre natureza e finalismo — relação marcada pela coincidência entre causa final e causa formal.

No referido capítulo, o filósofo procura oferecer a solução para o problema que parece ser central nos primeiros livros, qual seja, saber como as diversas séries causais oriundas da necessidade bruta da matéria se concatenam de modo a concorrer para engendramento dos seres físicos. Trata-se de explicitar os elementos que possibilitam o conhecimento científico sobre a natureza. De acordo com o Angioni (2013), no capítulo 2 da *Física II*, a questão pode ser enfrentada pela exigência (i) de explicar a natureza como causalidade teleológica e (ii) explicitar a maneira pela qual o necessário se manifesta nos seres naturais (198b 10-12).

Afora isso, tomando como ponto de partida o trecho da *Física II* 8, 198b 10-2, Angioni (2006) anuncia o que de Aristóteles servirá de guia para sua discussão, a saber (i) a pergunta acerca das razões pelas quais a natureza pode ser posta como causa final e (ii) a pergunta pelo modo através do qual a necessidade se manifesta nas coisas naturais. Segundo Angioni, a existência da necessidade na natureza não é uma questão para Aristóteles no sentido de admiti-la ou não. De acordo com o autor, a compreensão da necessidade no domínio, *tout court*, das coisas naturais deve levar em conta se a necessidade se dá “sem mais” — prescindindo de qualquer condicionamento anterior — ou se ela (a necessidade) pode ocorrer “sob

11. *Resposta a uma segunda objeção.* As coisas que ocorrem pela natureza, parecem proceder dos primeiros princípios, que são a causa eficiente e a causa material, e não a causa final. [Responde-se a esta segunda objeção dizendo que] os que afirmam a natureza não agir tendo algo em vista, destroem a natureza e as coisas que são pela natureza. São ditas serem pela natureza as coisas que por um certo princípio intrínseco se movem continuamente, pelo qual chegam a algum fim. E isto não por qualquer princípio e a qualquer fim, mas um princípio e fim determinados. Assim, exceto que algo o impeça, sempre procedem pelo mesmo princípio em direção ao mesmo fim. Isso ocorre não por acidente, mas sempre assim o é, exceto que algo o impeça. E disso é manifesto que o determinado fim não o é por acidente, mas pertence à própria intenção da natureza.

12. *Resposta a uma terceira objeção.* Poderia afirmar-se que a natureza não age tendo algo em vista, porque não delibera. [Responde-se a esta terceira objeção dizendo que] é manifesto que a arte age por causa de algo, e no entanto a arte não delibera. O artífice não delibera enquanto possui a arte, mas apenas enquanto ainda não possui a certeza da arte. O tocador de harpa, se deliberasse enquanto toca, seria muito imperito. Desse exemplo fica patente que ocorre a certos agentes não deliberarem não porque não agem por causa de um fim, mas porque têm algum meio pelo qual agem. Assim, porque a natureza possui certo meio pelo qual pode agir, por causa disto não delibera. Na verdade, em nada a arte e a natureza diferem, a não ser pelo fato de que a natureza é um princípio intrínseco e a arte é um princípio extrínseco. Ainda mais, se a arte de fazer um navio estivesse intrínseca à madeira, o navio seria feito pela natureza exatamente do mesmo modo pelo qual é feito através da arte. [Podemos concluir o que foi exposto dizendo que] fica patente que a natureza nada mais é do que a *ratio* de uma certa arte, a saber, a divina, situada nas coisas, pela qual as mesmas coisas são movidas a um fim determinado, assim como se o artífice fazedor de navios pudesse conceder à madeira que por si mesmo se movesse a induzir a forma do navio.”

hipótese” — o que exige uma causa produtora. A importância dessa temática repousa numa exigência posta pela tradição interpretativa que qualifica como incompatível a relação entre teleologia e necessidade em Aristóteles (Angioni, 2006)⁷⁹.

O autor defende que, embora os opositores da “teoria” aristotélica concordem com o filósofo ao admitirem a necessidade “sem mais”, para Aristóteles, o “ponto de discórdia com as teorias adversárias consiste em reconhecer que tal necessidade, por si só, é insuficiente para explicar os entes naturais e, portanto, deve ser complementada por outro tipo de causalidade, que é a teleologia” (ANGIONI, 2006, p.34).

O contexto de *Física* II 8-9 é evocado pelo autor para distinguir a necessidade eterna que caracteriza o movimento dos astros e a necessidade “sem mais”. Essa, permite explicar, de acordo com exemplos oferecidos na *Física* II 8, 198b 12-4, que determinados fenômenos são resultados próprios das características de certa matéria, dispensando qualquer outro princípio na produção dos efeitos, de modo que causa e efeito são explicados a partir de propriedades intrínsecas da matéria. Nesse sentido a consistência dos entes naturais implica considerar a relação entre matéria e forma, e esta relação deve ser considerada — segundo Angioni (2013, p.19) — constituinte e constituído. Trata-se agora de argumentar que “é essa a configuração do hilemorfismo teleológico de Aristóteles que responde aos propósitos formulados no início da obra; delimitar as causas e os princípios pelos quais os entes naturais podem ser cientificamente conhecidos”.

Ademais, no artigo intitulado *Necessidade, teleologia e hilemorfismo em Aristóteles*, é preciso perceber que a noção de teleologia em Aristóteles não se mostra incompatível em relação à proposta de uma “necessidade bruta” própria da articulação de movimentos da matéria, de modo que se pretende demonstrar que o filósofo estabelece que a necessidade dos movimentos da matéria, embora inegáveis, não são suficientes (por si só) para explicar os entes naturais. A necessidade bruta da matéria é posta, pois, como condição *sine qua non*, mas subordinada à causalidade teleológica própria da forma. Daí que a plena explicação do comportamento dos seres vivos articula-se pelo hilemorfismo. Ver-se-á, portanto,

⁷⁹ De acordo com Lennox (2001b), autores como Furley [1985]; Kahn [1985], p.186-96 e Sedley [1991], p.179, 187, exemplificam muito bem a tendência hermenêutica que defende a incompatibilidade entre teleologia e necessidade em Aristóteles.

que o alcance da defesa do finalismo da natureza em Aristóteles parece ganhar em Angioni uma profundidade que sugere ultrapassar a via biológica proposta por Berti, de modo que o argumento biológico acaba dependendo da metafísica (ANGIONI, 2006)

Logo de saída Angioni (2006, p.33) adverte que o trecho da *Física* II 8, 198b 10-2 pode sugerir o “clássico dilema entre teleologia e necessidade” e mais adiante (199b 34-5) afirma que a questão ganha relevância na exigência da retomada da distinção entre necessidade *sem mais* e necessidade *hipotética*⁸⁰. Claro está — diz Angioni — que não se trata de suspeitar de que o filósofo duvide da existência da necessidade na ordem natural, pois negá-la parece absurdo em face da regularidade do funcionamento da natureza. Procura-se, na verdade, o modo de expressão da necessidade no âmbito da natureza.

O que está em jogo no trecho da *Física* II 8-9 é que é possível verificar a ocorrência de efeitos próprios de certas características da matéria. Ou ainda “a necessidade contida na relação causal envolvendo as propriedades essenciais da matéria (como causa) e certas disposições para movimentos (como efeitos)” (ANGIONI, 2006, p.33).

Tal necessidade, isso é, necessidade “sem mais”, é formulada — segundo Angioni — em *As partes dos animais* I sob a indagação acerca do estatuto que rege

⁸⁰ “Hipótese”, neste contexto, não tem a acepção de conjectura ou suposição provisória para a investigação. Hipótese é algo que se põe como princípio (às vezes, como princípio provisório e conjectural). Também pode ser designado como “hipótese” o fim que se assume como princípio de uma deliberação (cf. *Ética a Eudemo* 1227a 8), mas parece que Aristóteles assume tal designação como secundária, como se as “hipóteses” próprias às “ciências teóricas” concentrassem o sentido principal do termo (cf. 1227a 9), o qual consiste em ser o fundamento que determina a necessidade dos consequentes. Seria inadequado julgar que a hipótese seria uma *asserção de existência*, como julgam alguns, por *Segundos analíticos* 72a 19-20. Nos *Segundos analíticos*, a noção de hipótese designa aquilo que se assume sem prova, mas como “promessa” e “caução” a ser honrada e resgatada no término da cadeia demonstrativa (ver *Retórica* 1418a 26). De modo similar, a hipótese presente na racionalidade teleológica é aquilo que se põe como princípio para a produção de algo futuro (“*to esomenon*”, cf. *As partes dos animais* 640a 3-4) e, de certo modo, é algo futuro: o novo indivíduo a ser gerado. No entanto, esse princípio é já garantido de antemão pela forma do indivíduo genitor, pois “aquilo que gera é tal qual aquilo que é gerado, embora não sejam, precisamente o mesmo, tampouco um só em número, mas um só pela forma específica” (*Metafísica* 1033b 30-32). Seria mais correto dizer que a hipótese é a forma específica buscando reproduzir-se e garantir a medida de eternidade que lhe cabe (cf. *Geração e corrupção* 338b 8-17, e *De anima* 415a 26 b 8): dado que esta forma está realizada no genitor, ela é *telos* no sentido de *acabamento já presente*; mas, na medida em que está para ser realizada no indivíduo a ser gerado, ela é *telos* tanto no sentido de *acabamento* como no sentido de *fim* a ser alcançado pelo processo de geração. Nesta perspectiva, o que Aristóteles quer dizer é que, para os fenômenos naturais assumidos como modelo (“um ser humano que gera um ser humano”), a necessidade sem mais dos movimentos materiais não é algo perfeito a que nada precisasse ser acrescentado, ao contrário, ela precisa ser subordinada à hipótese, que introduz o acabamento a ser reproduzido.

o processo de engendramento dos entes naturais — questão posta também em *Geração e corrupção* II 11⁸¹. O caráter cíclico da relação entre causa formal e material estabelece a regularidade da natureza, de modo que sua expressão — a ocorrência dos fenômenos — necessária parece indicar que tais movimentos (necessários) seriam suficientes para produzir os seres naturais na sua complexidade.

Mas, se não é razoável questionar se a natureza é ou não a ordem ou do *sempre* ou do *no mais das vezes*, de fato o é saber se os indivíduos resultam, a rigor, dos movimentos necessários e intrínsecos à matéria pela força de sua essência ou se tais entes naturais são o que são pela força da interação com outro princípio. Com efeito, para Angioni, Aristóteles estabelece a necessidade sob hipótese como objeção ao modelo que propõe eventos espontâneos — referência à teoria de Empédocles.⁸² O intérprete expõe que, a despeito da amplitude da noção

⁸¹ “Já que nas coisas que se movem de maneira contínua na ordem da geração, ou da alteração, ou da mudança em geral, vemos que há continuidade, e que tal engendrado venha após tal outro, sem deixar intervalos, convém examinar se um qualquer dos termos da série será necessariamente, ou se não é nada, bem como se todos podem não ser engendrados. Pois, que alguns tenham essa possibilidade, é evidente, e imediatamente se vê que há diferença entre o ‘será (*to estai*) e o ‘devendo ser’ (*to mellou*). Se é verdade, com efeito, dizer de tal coisa que ela será, deve num dado momento, também ser verdadeiro que ela é; enquanto que, se é verdadeiro dizer dessa coisa agora que ela sucederá, nada impede que ela não se produza: pois quem deve caminhar poderia contudo não caminhar. E, por outra parte, de uma maneira geral, já que certas coisas que são, são também capazes de não ser, é evidente que assim será igualmente para elas, quando elas são engendradas; em outras palavras, sua geração não será necessária. Será pois que todas as coisas são assim contingentes? Ou, do contrário, não é tal, mas é absolutamente necessário, para certas coisas, serem engendradas, e, da mesma forma que, no domínio do ser, distingue-se o que não pode ser e o que pode não ser, deve-se também fazer uma distinção da mesma natureza no domínio da geração? Por exemplo, é necessário que os solstícios se produzam e não será possível que eles não se produzam? Entretanto, devemos admitir que o antecedente foi necessariamente produzido, se se quer que o consequente exista. Por exemplo, se é uma casa, alicerces, e se são alicerces, a argamassa. Será pois inversamente que, se os alicerces estão feitos, a produção da casa é necessária? Ou então não haverá nada (1) a menos que o consequente também não se tenha produzido, em virtude de uma necessidade absoluta. (2) Se é assim, é necessário igualmente que, sendo feitos os alicerces, a casa seja produzida, pois o antecedente está, dissemos, com o consequente numa relação tal que, se se quer que esse último seja, necessariamente o primeiro é produzido antes. Se, portanto, é necessário que o consequente seja produzido, o consequente também é produzido necessariamente. Nos casos, pois, em que o consequente existe necessariamente, há conversão dos termos, e sempre a produção do antecedente leva à produção do consequente” (*Geração e corrupção* II 11).

⁸² Dois fragmentos atribuídos a Empédocles por Plutarco confirmam a circularidade dos entes da natureza sem levar em consideração, na geração e corrupção dos seres, nenhum outro princípio sob o qual opera os elementos constitutivos da matéria: (i) “Outra te direi: não há criação de nenhuma dentre todas (as coisas) mortais, nem algum fim em destruidora morte, mas somente mistura e dissociação das (coisas) misturadas é o que é, e criação isto se denomina entre homens” (Contra Colotes, 10); (ii) “Mas eles quando em forma de homem misturados à luz chegam, ou em espécie de animais selvagens, ou de plantas, ou de pássaros, então isto dizem que se gerou, e quando se separam, então que houve infausta morte; o que justiça não chamam, por costume falo também eu” (Contra Colotes, 11).

de necessidade em Aristóteles (*Física* II, 198b 12-14⁸³), não se pode duvidar de que tal necessidade não implique um determinismo pelo qual as coisas não seriam mais do que o resultado de “uma concatenação completamente determinada de séries causais que inexoravelmente produziriam os efeitos previstos” (ANGIONI, 2006, p.35).

Ademais, segundo o autor, na *Metafísica* 5 1015b 11-15⁸⁴ Aristóteles sugere que a noção de necessário precisa ser antes de tudo compreendida no seu sentido mais basilar. Este consiste naquilo que é marcado pela mesmidade, de modo que essa necessidade só pode ser atribuída ao simples e eterno. Mas, ressalta Angioni, não é esse o emprego que Aristóteles faz do termo no capítulo 8 da *Física* II. A necessidade é pensada exclusivamente no âmbito dos seres naturais e, portanto, nada tem a ver com a necessidade “sem mais” das coisas eternas.⁸⁵

No âmbito da natureza não se pode negar, pois, a existência de relações necessárias entre as propriedades constitutivas dos elementos materiais e certos fenômenos. Contudo, ressalta Angioni que

tal necessidade se dá apenas em linhas gerais, porque se circunscreve ao domínio das coisas materiais, que podem ser de outro modo e não estão a todo momento em sua plena efetividade. Essas relações “necessárias” envolvem uma conjunção de fatores sujeitos à contingência dos entes materiais: a produção dos resultados que algum ente usualmente produz depende, por exemplo, da ausência de impedimentos externos (cf. *Metafísica* 1048a 16-20⁸⁶) (ANGIONI, 2006, p.36).

As propriedades necessárias (*dynameis*) seriam potencialidades que reclamam condições externas para sua efetivação. Ora, se é possível falar em efetividade ou não efetividade no funcionamento das propriedades essenciais da

⁸³ “De fato, todos se reportam a essa causa: ‘visto que o quente é naturalmente de tal qualidade (assim como o frio e, em geral, cada um dos que são desse tipo), tais e tais coisas são e vêm a ser por necessidade” (*Física* II, 198b 12-14).

⁸⁴ “Algumas das coisas que são necessárias têm fora de si a causa de seu ser necessárias; outras não a têm fora de si e são elas mesmas as causas pelas quais outras são necessárias. Portanto o sentido primário e fundamental de necessário é o simples, pois este não pode ser de muitos modos e, conseqüentemente, não pode ser ora de um modo, ora de outro, pois nesse caso seria de muitos modos. Se, portanto, existem seres eternos e imóveis, neles não pode haver nada que seja forçado nem contra sua natureza” (*Metafísica*, 5, 1015b 11-15).

⁸⁵ cf. *Geração e corrupção* 338a 14-5, b 6-17; *Partes dos Animais* 639b 23-5.

⁸⁶ “Porém, ele tem essa potência quando o paciente está presente e quando ele se encontra em determinadas condições. Se não se dão essas condições ele não poderá agir. E é desnecessário acrescentar: desde que nada o impeça exteriormente” (*Metafísica*, 1048a 16-20).

matéria, é certo que seu acabamento só se dá em vista de um fim condensado na forma do ente natural sob o qual os elementos da matéria são combinados.

Por isso, Angioni (2006) enfatiza que a questão considerada na passagem da *Física* II 198b 16-21 suscita a pergunta pelas razões que impediriam considerar que a causalidade na natureza opera com vistas a fins. Embora pareça haver aqui — alerta Angioni — um dilema marcado pela exigência de escolha entre (i) a necessidade pela qual opera a natureza e (ii) o modo teleológico sob o qual ela (natureza) opera, de modo que a opção pela teleologia resultaria na recusa da necessidade na natureza — o que seria absurdo, já que a natureza é a ordem do *sempre* ou do *muitas vezes*⁸⁷. Nesse ponto residiria, pois, a incompatibilidade entre a teleologia e a necessidade bruta dos movimentos da matéria. Essa interpretação⁸⁸, no entanto, não está correta, segundo Angioni. A rigor, a questão deve ser posta sob a pergunta “a natureza procede *apenas* por necessidade, e não em vista de fins?”.

A aceitação de fins na natureza não quer dizer, no entanto, que a necessidade não possa ser dela predicado. Na esteira do argumento de Angioni, pode-se dizer que Aristóteles afirma que, além de ser preciso admitir outra causalidade (teleológica) para explicar a composição dos elementos que resultam no

⁸⁷ Nesse sentido Angioni (2006, p.42) afirma que “nenhum evento casual ocorre regularmente (sempre, ou no mais das vezes) (198b 36); todos os eventos naturais em questão ocorrem regularmente (sempre, ou no mais das vezes) (198b 34-6); logo, nenhum dos eventos naturais em questão é resultado do acaso (cf. 199a 4-5) [...] Ser um resultado casual (*apo tychês*) é o mesmo, neste contexto, que ser o resultado de uma concomitância ou coincidência (*apo symptomatos*): as duas expressões são usadas como equivalentes em 199a 1 (cf. *Retórica* 1367b 25) e, além do mais, essa equivalência é garantida pela teoria exposta em *Física* II 5-6, onde Aristóteles definiu o acaso como causalidade que produz algo pela mera concomitância entre séries causais independentes entre si, cuja conjunção se deu sem que nenhum princípio anterior a exigisse. [...] O advérbio ‘*pollakis*’ (‘muitas vezes’) em 199a 1 poderia levar a confusão, se fosse tomado no mesmo nível que os advérbios ‘*aiei*’ (‘sempre’) e ‘*hôs epi to poly*’ (‘no mais das vezes’) de 198b 35-6. Como foi notado por Judson [1991], a expressão ‘*hôs epi to poly*’ tem sob seu escopo uma relação causal entre duas coisas, e não a mera existência de algo singular — e, neste contexto, o mesmo vale para o advérbio ‘sempre’. Assim, nos exemplos dados por Aristóteles, o que se dá sempre (ou no mais das vezes) é a relação entre inverno e chuva abundante, e o que não se dá sempre (nem no mais das vezes) é a relação entre verão e chuva abundante (obviamente, fala-se do clima grego). Mas a expressão ‘muitas vezes’, longe de substituir as expressões ‘sempre’ ou ‘no mais das vezes’, encontra-se sob o escopo destas últimas, atrelada a um dos itens por elas relacionados: sempre ocorre a relação entre, de um lado, inverno e, de outro, chover ‘muitas vezes’ (*hyein pollakis*). Assim, o que Aristóteles propõe é que *não se dar regularmente* (isto é, não ocorrer nem sempre, nem no mais das vezes) é condição necessária para que um evento seja considerado como casual, embora não seja condição suficiente (pois algo que não se dá regularmente pode ser fruto da escolha deliberada; por exemplo, quando um fulano, no mais das vezes recatado, resolve cometer adultério)”.

⁸⁸ Angioni ressalta que esta é uma posição típica de D. Furley [1985], “The Rainfall Example in *Physics* II 8”. In: A. Gotthelf (ed.) *Aristotle on nature and living things*, Pittsburgh/Bristol: Mathesis publications, p.177-182.

indivíduo, a realização efetiva dos movimentos da matéria envolve a forma dos entes naturais como o seu fim.

No suposto dilema aventado pela *Física* II 8, 198b 16-24 (a relação entre a chuva e os resultados agrícolas), Aristóteles propõe que a natureza se caracteriza como causalidade teleológica pela qual os entes naturais são o que são. O argumento de Angioni vê — nesse sentido — uma espécie de dilatação na noção de necessidade, de modo que a necessidade bruta da matéria é vista como disposições potenciais que se realizam segundo um fim. Com efeito, ressalta Angioni:

O dilema situa-se na segunda perspectiva há pouco mencionada: tomando-se como fato a ocorrência de certos benefícios agrícolas, trata-se de saber em que consiste a relação entre tais benefícios e a chuva. Tomando-se como fato a existência de entes naturais apropriados a funções e aptos a se reproduzir, trata-se de saber em que consiste a relação entre esses entes e a necessidade da matéria elementar. Assim, Aristóteles pretende equiparar a natureza à chuva em sua relação com bons resultados agrícolas (entendida como tipo de causalidade pelo qual os entes naturais são o que são). A chuva (A) representa a necessidade bruta da matéria elementar, a boa safra (B) representa, em geral, entes adaptados a funções. Supõe-se que a relação entre a chuva e a boa safra possa ser equiparada à relação entre, de um lado, a matéria elementar (A) e, de outro, os seres vivos e/ou suas partes, habilitadas ao exercício de funções próprias (B) (ANGIONI, 2006, p.38).

Como já foi explicitado anteriormente, o problema central diz respeito à pergunta se “A ocorre em vista de B”. E se a interpretação da analogia proposta pelo Estagirita implica admitir a convergência de duas séries causais ou a continuidade entre elas, é certo que a defesa da teleologia na *Física* II 8-9 mostra que para Aristóteles — como pode ser visto também em *Geração e corrupção* 333b 4-20 — as propriedades dos seres naturais — propícias a funções — não resultam da pura espontaneidade (ANGIONI, 2006). Elas

não podem resultar de uma conjunção meramente concomitante entre séries causais independentes entre si. Se assim fossem produzidos, a regularidade com que se repetem seria miraculosa e inexplicável: não haveria maneira de explicar por que e como eles se reproduzem” (ANGIONI, 2006, p.38).

Nesse sentido, conclui o autor, ou (i) as séries (*chuva e crescimento do trigo*) se relacionam entre si por *concomitância* (*por acaso*) ou (ii) elas (séries) articulam-se

sob um princípio anterior, que estabelece a ordem da composição. E tal princípio, nos limites da reflexão sobre a natureza, não é outro senão a forma do ente natural.⁸⁹ Assim, mais uma vez, a compreensão do finalismo nos entes naturais conduz à discussão acerca do hilemorfismo aristotélico.

De acordo com Angioni, não há nenhuma incompatibilidade em Aristóteles entre *necessidade sem mais* e *necessidade sob hipótese*. De fato, a primeira opera sob a condição posta pela segunda, de modo que a *necessidade sem mais* da matéria opera de maneira subordinada à forma dos seres naturais. Logo na abertura do capítulo 9 da *Física II*, 200a 5-10, essa ideia é mais uma vez explicitada:

[...] é verdade que, sem essas coisas [*propriedades constitutivas da matéria*]⁹⁰, a parede não vem a ser; mas não devido a tais coisas que ela vem a ser, senão como devido à matéria; ela vem a ser em vista do esconder e conservar certas coisas. Semelhantemente, em todas as demais coisas nas quais está presente o em vista de algo: elas não se geram sem os itens que possuem uma natureza necessária, mas não devido a esses itens, a não ser como matéria, mas são antes em vista de algo (ARISTÓTELES, *Física II*, 9, 200a 5-10).

Assim, do referido trecho Angioni (2006) destaca a expressão *natureza necessária*. Para ele, Aristóteles emprega a referida expressão para designar a cega necessidade pela qual os elementos da matéria são o que são. Por isso mesmo, esses elementos enquanto tais não são itens suficientes para engendrar os entes naturais. Mas cada elemento constitutivo da matéria o é, na composição de um determinado ser natural, um item mobilizado teleologicamente em vista da necessidade da forma, de modo que, de um lado a matéria apresenta-se como condição *sine qua non* da formação dos entes naturais, assim como a forma desses entes governa a composição intrínseca e necessária da matéria. A natureza necessária está sob a necessidade da forma, estabelecendo o vinco profundo entre *necessidade sem mais* e *necessidade sob hipótese*⁹¹.

⁸⁹ Essa posição, segundo Angioni (2006), pode ser encontrada também na *Física II*, 9; no livro I de *Partes dos animais*.

⁹⁰ O trecho entre itálico é grifo nosso.

⁹¹ Sobre o trecho da *Física II* 200a 5-10, diz Angioni: “De fato, é verdadeiro dizer que (i) uma parede *necessariamente* será constituída de materiais como pedras, assim como dizer que, (ii) numa parede, as pedras *necessariamente* terão a tendência de se deslocar para baixo. E mais: é verdadeiro dizer que (iii) uma parede *necessariamente* será constituída de materiais como pedras porque tais materiais *necessariamente* têm a tendência de se deslocar para baixo, dado que a parede *necessariamente* será constituída de algo cuja fixidez depende da tendência de se deslocar para baixo. A sentença (i) exprime a necessidade sob hipótese; a sentença (ii) exprime a necessidade

Na verdade, natureza necessária diz respeito à natureza dos elementos enquanto qualidades próprias da complexidade da matéria⁹². Assim, conclui Angioni que

não há dúvida de que “natureza necessária” é expressão pela qual Aristóteles remete à natureza dos elementos, na medida em que, de cada uma delas, em si mesma, decorrem certas disposições para certos tipos de movimento⁹³. Por conseguinte, “as coisas que possuem uma natureza necessária” não são outras, senão os próprios elementos (e as misturas desses elementos), que possuem naturalmente características determinadas, das quais se seguem necessariamente disposições para certos tipos de movimento (ANGIONI, 2006, p.47).

Dessa forma, importa dizer ainda que os elementos da matéria são a condição necessária para o engendramento da coisa natural, mas não são a condição suficiente para fazê-lo. Por outro lado, fica claro, então, que o trecho de *Partes dos animais* 640b 28, 641a 5; 640a 15-9 mostra que a posição de Aristóteles em relação à geração dos entes naturais privilegia a função em vista da qual as coisas naturais ganham realidade, isto é, são o que são (ANGIONI, 2006). Quer dizer que a causa ordenadora dos entes naturais é a função, pois é em vista dela que a composição material dos seres naturais se dá, embora a função não seja também condição suficiente para o engendramento das coisas. E é aí, portanto, que o hilemorfismo ganha realce.

É certo que a função não é suficiente para explicar a produção dos seres e depende, portanto, da necessidade oriunda dos elementos da matéria. Em 200a 10-

“sem mais”, já incorporada no produto; já a sentença (iii) exprime a combinação entre os dois tipos de necessidade, sob o comando do primeiro. É esta última relação que, segundo Aristóteles, caracteriza a inter-relação de causas no domínio dos entes naturais” (ANGIONI, 2006, p.47).

⁹² Em *Partes dos animais*, 640b 8-11, ao discutir a concepção dos “antigos” Aristóteles afirma que “a matéria subjacente possui por necessidade certa natureza de tal e tal qualidade, por exemplo, o fogo, uma natureza quente, a terra, uma natureza fria, aquele, uma natureza leve, esta, uma natureza pesada”. A mesma ideia aparece na *Física* II 8, (198b 12-14): “visto que o quente é naturalmente de tal qualidade (assim como o frio e, em geral, cada um dos que são desse tipo) tais e tais coisas são e vêm a ser por necessidade”.

⁹³ A ancoragem que Angioni faz na *Metafísica* de Aristóteles parece evidente, na medida em que o filósofo afirma que (i) “dado que o que é em potência é, potencialmente, algo determinado, num tempo determinado e de modo determinado (e com todas as outras circunstâncias que entram necessariamente na sua definição), e dado que alguns seres são capazes de mover-se segundo a razão e suas potências racionais, enquanto outros seres são privados de razão e suas potências são irracionais (as primeiras devem necessariamente encontrar-se em seres animados, as segundas podem encontrar-se seja nos seres animados seja nos inanimados), pois bem, no caso dessas últimas potências, quando agente e paciente se encontram em conformidade com seu poder, necessariamente um age e o outro sofre; ao contrário, as primeiras não comportam essa necessidade” (*Metafísica* 5, 1048a 1-8).

13⁹⁴ pode-se inferir que é a causa pela qual X (um ente natural) se reporta simultaneamente à matéria e à forma, posta como função. Ou seja, para que um serrote seja o que ele é, cumprindo, portanto, a função de serrar, é preciso que haja as propriedades químico-físicas que o compõem, de modo que se o material do qual ele (serrote) resulta não fosse resistente o suficiente — como se pudéssemos imaginar um serrote de lã — o serrote não seria o que ele é. Nesse sentido, a função é assumida como aquilo em vista do qual a composição material de um ente se dá. E isso, indica Angioni⁹⁵, pode ser visto claramente na passagem de *Partes dos animais* 642a 9-11, a qual se refere à questão da seguinte maneira: “visto que é preciso cortar com o machado, é necessário que ele seja duro, e, se é necessário que ele seja duro, é necessário que ele seja de bronze ou de ferro”.

Contudo, ressalta Angioni que o termo função (*ergon*), a despeito de interpretações funcionalistas⁹⁶, possui o sentido de atividade própria ou operação

⁹⁴ Para fins de preservação do sentido da passagem, reproduzimos de forma mais ampla o trecho de modo a considerar a *Física* II 9, 200a 5-14: “No entanto, é verdade que, sem essas coisas, a parede não vem a ser; mas não é devido a tais coisas que ela vem a ser, senão como que devido à matéria; ela vem a ser em vista do esconder e conservar certas coisas. Semelhantemente, em todas as demais coisas nas quais está presente o *em vista de algo*: elas não se geram sem os itens que possuem uma natureza necessária, mas não são devido a esses itens, a não ser como matéria, mas são antes em vista de algo. Por exemplo: por que o serrote é de tal e tal tipo? Para isso e em vista disso. No entanto, é impossível que isso (*o em vista de quê*) venha a ser, se não for de ferro; portanto, é necessário que seja de ferro, se há de ser serrote e se há de se dar a função dele. Pois bem: aquilo que é necessário se dá sob hipótese, mas não no acabamento, pois é na matéria que está aquilo que é necessário, e o *em vista de quê* está na definição”.

⁹⁵ O intérprete também indica trechos da *Metafísica* e do *De anima* para sustentar o condicionamento da função sobre a matéria: “Assim, quando se diz que o serrote, *para* ser capaz de serrar, deve ter a configuração e a composição material apropriada, assume-se a função como princípio preponderante, mas não o contrário. De igual modo, se uma casa define-se como ‘abrigo, constituído de tijolos e madeiras dispostos de tal e tal maneira’ (*Metafísica* 1043a 32), é a função (ser um abrigo de bens e pessoas, contra intempéries e ladrões, cf. *De anima* 403b 4-5) que é a causa preponderante e, na linguagem de *Física* II 9, a ‘hipótese’ que permite explicar por que a casa, necessariamente, tem tal composição material e tais propriedades. Dado o princípio de que a casa é definida por tais e tais características funcionais, segue-se, necessariamente, que ela deve ter tais e tais propriedades, tal e tal composição material” (ANGIONI, 2006, p.50).

⁹⁶ No comentário da passagem da *Física* II, 200a 13, Angioni (2013, p.381) diz que, “apesar de ter elementos pertinentes, a interpretação funcionalista do hilemorfismo de Aristóteles (PUTNAM, 1975; NUSSBAUM, 1978; NUSSBAUM; PUTNAM, 1992) cometeu exageros e foi devidamente criticada por Code & Moravcsik (1992) e Burnyeat (1992). Para avaliação crítica desse debate, ver Shields (1993b). No entanto, eventual modismo funcionalista não deve ser empecilho para adotar uma tradução que é adequada. E alguns contextos, ‘*ergon*’ pode ser traduzido por ‘obra’, ‘proeza’ etc., mas, no contexto da filosofia da natureza, ‘*ergon*’ tem o sentido de *atividade* ou *operação* própria, que não apenas cabe essencialmente a certa coisa, mas também a define. Podemos atribuir a Aristóteles um ‘princípio de determinação funcional’ (ver Shields, 1993a), pelo qual se determina que uma coisa qualquer é precisamente o que ela é tão somente se desempenhar as funções que essencialmente lhe são atribuídas. Se algo ainda preservar outras propriedades que lhe cabem essencialmente, mas não for capaz de executar a função, não mais será denominado do modo como costumamos denominá-lo, ‘a não ser homonimamente’. O princípio da homonímia é o complemento (ou talvez mera versão) do princípio de determinação funcional: assim, por exemplo, uma mão que acabou de

própria, o que quer dizer que a função é também aquilo pelo qual a coisa se define.

O argumento do autor, assumidamente em favor do finalismo na natureza — em que pese assumir, como o faz Berti e a esmagadora maioria dos intérpretes, a *Física* como ponto de partida para a discussão acerca do finalismo aristotélico —, ancora-se na biologia e na metafísica. Na altura em que a discussão aqui se encontra, parece claro que pouco a pouco a metafísica vai ocupando a centralidade, na medida em que a relação entre a necessidade da matéria (meras disposições) e o acabamento da coisa natural (função, no caso dos seres vivos), isto é, a relação matéria/forma, parece ser explicitada no quadro metafísico da relação entre potência e ato.

No trecho da *Física* II 8, 200a 13-15, segundo Angioni, a expressão *to anagkaion* merece destaque. De acordo com ele, Aristóteles entende por necessário o que em si mesmo caracteriza-se pela necessidade, isto é, a necessidade como propriedade intrínseca, não comportamento o acabamento do ente natural. Tal acabamento é o *telos* sob o qual as propriedades intrínsecas e necessárias da matéria são ordenadas. Da necessidade da matéria não resulta, portanto, algo acabado (*teleion*). Pois *teleion* é a forma acabada da coisa, de modo que prescinde de quaisquer acréscimos, conforme explicita a passagem da *Metafísica* 15, 1021b 12-14: “Perfeito se diz, num sentido, aquilo fora do qual não se pode encontrar nem sequer uma de suas partes. Por exemplo, o tempo perfeito de cada coisa é aquele fora do qual não se pode encontrar nenhum tempo que seja parte dele”.

Por isso, Angioni (2006, p.51) diz que, para Aristóteles, o necessário referido na *Física* II 8, 200a 13-15⁹⁷ trata-se de que aquilo que é necessário e

que reside na matéria (*en têi hylêi to anagkaion*, 200a 14) — isso é, os movimentos que se dão na matéria pela necessidade *sem mais*, apenas por suas propriedades essenciais — se dá, no domínio dos

ser arrancada do homem a que pertencia ainda preserva as decorrências necessárias que se seguem da função, isto é, a composição material e certo conjunto de propriedades adequadas para a função, por exemplo, sua dimensão, sua configuração etc.; mas, sendo incapaz de executar a tarefa ou função que lhe cabe *enquanto mão de um homem*, ela não mais pode ser denominada como mão, ou melhor, podemos assim denominá-la, por força do hábito e em virtude das semelhanças externas, mas tal denominação será *homônima*, na medida em que à mão decepada e à mão propriamente dita não mais se atribui a mesma definição, dado que a primeira não mais é capaz de executar sua operação própria (ver *Metafísica* 1036b 30-2; *Partes dos animais* 640b 35-641a5; *Geração dos animais*, 734b 24-7”).

⁹⁷ “Pois bem: aquilo que é necessário se dá sob hipótese, mas não como acabamento, pois é na matéria que está aquilo que é necessário, e o em vista de quê está na definição. O necessário é de certo modo similar nas matemáticas e nas coisas que vêm a ser pela natureza”.

seres vivos, *sob a hipótese*, mas não como algo dotado de perfeição intrínseca”.

Os movimentos necessários da matéria são, portanto, plasmados em vista de um *telos*, e a este são subordinados, na medida em que o fim (*telos*) é o princípio anterior sob qual a necessidade é condicionada. Dessa maneira, mais uma vez ressalta Angioni (2006), o acabamento da coisa não é devido àquilo que vem da matéria e sim da forma, pois os elementos materiais, embora necessários, não são a condição suficiente para o ente natural ser o que ele é.

Aristóteles quer dizer que as condições materiais não são *responsáveis* pela geração do acabamento porque, para se concatenar em séries causais eficazes e suficientes, elas dependem, em última instância, do próprio acabamento, assumido como hipótese e princípio anterior. Se há uma casa, não é verdade afirmar que ela veio a ser *devido às suas condições materiais*, porque, afinal, tais condições materiais foram reunidas e concatenadas, nos processos de construção, pela exigência de uma casa “*anterior*” — a saber, a forma da casa, presente na alma do construtor (cf. *Metafísica* 1032b 1-14). Assim, se não houvesse a forma da casa, como hipótese e princípio anterior, as condições materiais que geram uma casa *jamaiz* se teriam concatenado espontaneamente, por si mesmas, de modo a gerar uma casa. Assim, dizer que as condições materiais não são suficientes para gerar o acabamento quer dizer que tais condições materiais, por si mesmas, *jamaiz* se organizariam entre si para gerar o acabamento, sem pressupor como hipótese anterior o próprio acabamento (ANGIONI, 2006, p.52).

Conclui-se, portanto, na esteira de Angioni, que o necessário se refere àquilo que é si mesmo necessário (*necessidade sem mais*), mas não esgota a noção de necessidade — como indica a passagem da *Física* II 8, 200a 30-32: “é evidente que, nas coisas naturais, o que é necessário é aquilo a que nos referimos como matéria, bem como os movimentos dela”⁹⁸.

⁹⁸ Nesse sentido, segundo Angioni (2006, p.52), “podemos dizer, à guisa de conclusão, que a matéria de um ente natural tem movimentos que se dão, em si mesmos, por uma necessidade *sem mais*. Das propriedades essenciais da matéria elementar, em si mesmas, seguem-se necessariamente tais e tais disposições para o movimento e, no mais das vezes, seguem-se tais e tais movimentos. O ente natural, constituído de tal matéria elementar, é suscetível a tais movimentos, que se dão ‘por natureza’ e têm como causa motriz a matéria (pois esta última constitui o ente natural e é natureza, princípio interno de movimento). Mas esses movimentos necessários que ocorrem na e pela matéria elementar não são nem suficientes nem preponderantes para explicar os movimentos que caracterizam entes naturais (ao menos, seres vivos) *enquanto naturais*. Os movimentos da matéria não consistem em algo perfeito e acabado, a que nada precisasse ser acrescido: a tais movimentos deve-se acrescentar a ‘hipótese’. De fato, pelo acabamento (a forma), assumido como hipótese, tais

Todavia, a relação entre forma e matéria ainda carece de explicitação, na medida em que a força motriz na produção dos entes naturais pode ser tanto a necessidade *sem mais* (da matéria) quanto a necessidade hipotética (da forma). Segundo o autor, a forma é a causa preponderante, enquanto horizonte sob o qual o acabamento (*telos*) se dá. E, dessa maneira, Angioni ressalta que, diferentemente daquilo que é comum à tradição moderna, em Aristóteles não há oposição entre causa eficiente e causal final⁹⁹.

Assim, em relação à pergunta da *Física* acerca daquilo que o estudo da natureza deve levar em consideração (*Física I*, 1 184a 10-15)¹⁰⁰, ressalta Angioni (*Partes dos animais*, 642a 14) que dois modos de causalidade devem ser considerados representando dois tipos de necessidade (*sem mais* e *sob hipótese*). Ou seja, prescindir de qualquer uma dessas nuances de necessidade parece ser um equívoco, na medida em que somente a noção de hilemorfismo pode dar conta da questão. Dessa forma, Angioni afirma que é preciso indagar se efetivamente a forma teria primazia sobre a matéria — como o argumento vem sugerir nas últimas proposições. O intérprete diz então que

a resposta, já sugerida em *Física II 2* (194a 21-9) e reforçada em *Física II 7* (198a 22-4, b 4-9), agora, em 200a 32-4, é inequívoca: “*ambas as causas devem ser consideradas pelo estudioso da*

movimentos, necessários *sem mais*, tornam-se também *teleologicamente necessários*, de modo a contribuir para a efetividade de um ente natural. Assim, os ‘movimentos necessários da matéria’ são aproveitados e direcionados *em vista de um acabamento*, que está dado como princípio anterior: a devida concatenação de tais movimentos é governada pelas exigências desse acabamento, o qual procura, pela reprodução, manter-se em sua efetividade”.

⁹⁹ Tal observação é de fundamental importância para aquilo que se seguirá no capítulo III. Lá, essa concepção será retomada no contexto do questionamento de sua validade em Espinosa, como está posto inclusive por Gleizer (2006, p.196) — mesmo depois de argumentar contra o argumento da “inversão da natureza” em Espinosa — quando refere-se aos rumos dado por Garrett à questão. O estudo que Gleizer leva a cabo sobre o finalismo termina da seguinte maneira: “Para concluir, eu gostaria de assinalar então dois dos principais problemas que me parecem decorrer desta interpretação e que pretendo abordar em um próximo artigo: (1) Se uma explicação teleológica, tal como a define Garrett, consiste essencialmente em ‘explicar um estado de coisas indicando uma suposta ou provável consequência (causal, lógica ou convencional) sua que está implicada na origem ou etiologia deste estado, é possível encontrar algum processo corporal que, correspondendo à função exercida na mente pelo conteúdo representativo das ideias na antecipação daquelas supostas ou prováveis consequências, permita escapar ao argumento da inversão da ordem da Natureza? (2) É possível, como sugeria Delbos já no início do século passado, compatibilizar a adoção espinosista do método geométrico e das explicações mecânicas do comportamento dos corpos com a interpretação geral do *conatus* como um tipo de finalidade interna?”.

¹⁰⁰ “Dado que, em todos os estudos nos quais há princípios (ou causas, ou elementos), sabemos (isto é, conhecemos cientificamente) quando reconhecemos estes últimos (pois julgamos compreender cada coisa quando reconhecemos suas causas primeiras e seus primeiros princípios, bem como seus elementos), evidentemente devemos, de início, tentar delimitar também o que concerne aos princípios da ciência da natureza” (ARISTÓTELES, *Física I*, 1 184a 10-15).

natureza”, mas, sobretudo, a causa final, que é a forma (cf. 198a 24-7; *Partes dos animais*, 640b 22-9; 641a 25-7), que recebe o título de natureza precipuamente (cf. 193b 6-7; 641a 30-1), por ser a causa motriz preponderante. Mas surge o problema de saber por que a forma é preponderante? De que modo o cientista natural deve considerar ambas, mas conferir primazia à forma? (ANGIONI, 2006, p.52).

Ora, diz Angioni, que a causa final (isto é, a forma) é causa da matéria e não o contrário, na medida em que a causa da matéria em *Metafísica* 1041b 7-8 é atribuída à forma (*aition tês hylês*). Conclui-se que a forma, sendo ela um *telos*, seria, (i) tanto o princípio pelo qual os movimentos da matéria se organizam e (ii) o próprio acabamento da coisa natural. O autor, extrapolando os limites da *Física*, aporta-se na *Metafísica* para, em última instância, afirmar que, através da recorrência ao hilemorfismo, enfatizando o que, a rigor, pode ser considerado um primado da forma sobre a matéria, mostrar que aquele finalismo interno que parecia conduzir a combinação dos elementos materiais é, antes de tudo, a própria expressão do finalismo que faz com que o ser natural alcance sua forma acabada. O finalismo na natureza está, pois, na perspectiva de Angioni, demonstrado o suficiente.

Em face do que foi apresentado, importa dizer que a posição — em termos gerais — dos intérpretes que comungam da defesa da efetividade da teleologia em Aristóteles — especialmente Berti e Angioni —, parece mais convincente em relação à de seus opositores. Nesse sentido, (i) a demonstração do finalismo interno que conduz a necessidade bruta da matéria à sua forma acabada parece irrecusável, bem como (ii) a vivacidade da distinção entre *necessidade sem mais* e *necessidade sob hipótese* — distinção suficiente para explicar e sustentar o processo que conduz as propriedades dispersas das coisas (potência) à sua realização plena (ato).

Todavia, por outro lado parece possível concluir também que (iii) a dificuldade de passagem, via teleologia, dos seres inorgânicos para os seres vivos pode ser minimamente demonstrada pela recorrência (a) ao primado da forma sobre a matéria e (b) pela tese da plurivocidade do ser. Se esses elementos conceituais formam o repertório segundo o qual o finalismo na produção dos seres naturais é plausível, sendo, portanto, suficientes para a defesa do finalismo interno, como é que Espinosa pode ser o mais aristotélico dos modernos na ausência de uma equivalência categorial que possibilite um grau aceitável de comparação?

Nesse sentido, Garrett (2003) não parece atingir precisamente o finalismo interno em Espinosa. E ainda que essa tese seja corroborada, como ele (Garrett) quer, pela evocação do aristotelismo de Espinosa, a explicitação de uma teleologia corpórea em Espinosa pela mediação de Aristóteles não foi levada a cabo. Vale acentuar que, na medida em que o cenário principal que abriga a discussão do finalismo aristotélico é *Física* I e II, pareceria razoável a comparação entre a *Física* de Aristóteles e “pequena física” da parte II da *Ética* de Espinosa. Tal ausência no argumento de Garrett (2003) é, pois, o que nos conduz ao terceiro capítulo do nosso percurso.

CAPÍTULO III: O FINALISMO INTERNO NA FÍSICA ESPINOSANA

A despeito da importância decisiva dos argumentos de Garrett (2003) no que respeita à amplitude da noção de teleologia, pretende-se neste capítulo discutir com afinco a argumentação em defesa do finalismo no mundo corpóreo. Para tanto, recorreremos a duas noções extraídas no estudo que empreendemos no capítulo anterior sobre o finalismo nos livros I e II da *Física* de Aristóteles. Ou seja, buscaremos passagens textuais que, a nosso ver, podem ser mais bem interpretadas se reconhecermos nelas elementos que remetem ao finalismo aristotélico. O reconhecimento desses traços de finalismo terá sua demonstração tomando como base a parte II dos *Princípios da filosofia cartesiana* (doravante PPC) e a chamada “pequena física” na parte II da *Ética*.

O percurso adotado neste capítulo exige que tratemos primeira e minimamente da recepção de Aristóteles. Não se trata de inferir que deliberadamente Espinosa usou, se apropriou e incorporou no seu pensamento o que denominamos de finalismo interno. Trata-se, apenas, de indicar que o aristotelismo não era algo estranho a um contexto que se esforça por deixar para trás justamente a tradição física aristotélica. Nesse recorte histórico (século XVII) marcado pelas novas pretensões teóricas e metodológicas, o esforço para instalar o novo nem sempre consegue eliminar completamente o antigo. É, pois, o que pretendemos daqui por diante apresentar.

O segundo ponto a ser trabalhado é a noção de necessitarismo. A compreensão forte da causalidade necessária através da qual as coisas particulares são produzidas reserva um debate entre posições que flexibilizam o necessitarismo mediante a admissão de contingência, isto é, nem tudo o que é concebível no intelecto de Deus existe efetivamente e posições que excluem completamente qualquer nuance de contingência. Dessa discussão concluiremos por uma compreensão que estabelece a importância de considerarmos duas fontes (interna e externa) na produção das coisas. Essas fontes, nos parecem, particularmente, importantes para as considerações que faremos, na terceira parte do capítulo, sobre a interpretação finalista da teoria física.

1. A recepção de Aristóteles

A defesa do finalismo corpóreo em Espinosa pela via da física — que, segundo nossa hipótese, reverberaria elementos do conceito de finalismo interno extraído da *Física* de Aristóteles — poderia ser, à primeira vista, mera especulação. Contudo, não é difícil aceitar que o pensamento aristotélico possui grande vigor ainda na época de Espinosa, de modo que o esforço dos modernos para romper com a tradição instalada pela *Física* do Estagirita testemunha o quanto tal pensamento era presente.

A presença do aristotelismo na filosofia de Espinosa é objeto de importantes trabalhos, entre eles o de Rezende (2009). O intérprete leva a cabo importante investigação ensaística sobre a teoria da definição, especialmente no contexto do *Tratado da emenda do intelecto*, entre outras produções¹⁰¹. A grande novidade consiste em explorar uma interessante via interpretativa que se nutre do diálogo com os antigos, especialmente o pensamento aristotélico. Diz o intérprete:

Destarte, pretendo também defender, no decurso deste ensaio, a tese metodológica de que a compreensão adequada do sentido da teoria espinosana da definição depende de que ela seja lida à luz de temas lógicos e ontológicos provenientes de Platão e Aristóteles e que alcançam Espinosa — entre outras vias — pela mediação da Escolástica tardia. Não é meu objetivo, na presente ocasião, tomar tais fontes, elas mesmas, como objeto principal de estudo. [...] Por ora, almejo apenas traçar certas mediações históricas que facultem uma abordagem tão adequada quanto interpretativamente frutífera da teoria espinosana da definição e fundamentar — contra a possibilidade de uma dicotomização que se concentre apenas nas censuras de Espinosa a Platão, Aristóteles e à Escola — necessidade de que o intérprete do espinosismo também se abra a uma outra sorte de diálogo com essa tradição” (REZENDE, 2009. p.77).

Entretanto, a complexidade da discussão bem como sua especificidade extrapolam os limites da nossa investigação, o que não nos impede de ressaltar as

¹⁰¹ Nesse sentido, ressaltamos mais uma vez a importância da tese de Cristiano Novaes de Rezende intitulada INTELLECTUS FABRICA: um ensaio sobre a teoria da definição no *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Espinosa (2009), além dos seguintes artigos: REZENDE, Cristiano Novaes de. O papel do movimento na teoria espinosana da essência actuosa. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. II, p.43-59, 2010; REZENDE, C. N. de . A ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Espinosa. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 16, p.85-118, 2012 e REZENDE, C. N. de . Múltiplos modos de afirmar e negar: uma refutação da leitura eleata de Espinosa pela via dos modos de perceber. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. 35, p.135-165, 2016.

contribuições do intérprete especialmente para os estudiosos que possuem interesse na influência e recepção dos filósofos antigos pelos modernos.

Manzini (2009), por seu turno, estabelece um profundo e sistemático cotejo entre Espinosa e Aristóteles, a fim de que seja possível o aumento da compreensão acerca do alcance da influência do filósofo antigo sobre o moderno¹⁰². Segundo o intérprete (p.9),

a necessidade de confrontar de uma maneira nova e sistemática Espinosa com Aristóteles surgiu da identificação da edição em dois volumes da *Opera Omnia* de Aristóteles, publicada em Bâle em 1548 pelo editor Johannes Oporinus, que Espinosa tinha em sua posse¹⁰³.

Tal descoberta se apresenta como uma importante ferramenta disponível que, além de legitimar as pretensões de reconhecer em Espinosa elementos do pensamento aristotélico, impôs como “especialmente necessário reconsiderar a relação entre os dois filósofos sem ser confinado a filiações curtas, como fez notavelmente Jacob Freudenthal e Harry Austryn Wolfson, que destacaram o tipo da escolástica que a Espinosa era familiar”¹⁰⁴ (MANZINI, 2009, p.9). Por isso, é preciso um olhar mais completo sobre a questão, de modo que perguntas como “por que Espinosa adquiriu uma edição monumental, volumosa e, provavelmente, muito cara das *Obras Completas* do estagirita?”; “Qual foi o uso que Espinosa fez dessas obras

¹⁰²Manzini (2009) afirma que, embora alguns comentadores tenham se aventurado na tarefa de comparar os dois filósofos, o resultado não é consistente por prescindir de sustentação textual confiável. Na seção da bibliografia (p.317) que acompanha *Spinoza: une lecture d'Aristote*, Manzini indica diversos autores que, a despeito de sua importância, não ajudam na tarefa sistemática que o cotejo entre Espinosa e Aristóteles merece e demanda. De fato, uma comparação circunscrita à discussão da existência de Deus — como é o caso de Bayonas (1973) ou de Wolfson (1999), que procura expor as origens e os desdobramentos do processo da racionalização em Espinosa — não é o suficiente, assim como a pontualidade do trabalho de Wijsenbeek no seu artigo “Éléments communs à Aristote et à Spinoza dans leur regard rationnel sur la prophétie”.

¹⁰³“La necessite de confronter d’une maniere nouvelle et systematique Spinoza avec Aristote est née de l’identification de l’édition em deux volumes des Opera Omnia d’Aristote, publiée à Bâle en 1548 chez l’éditeur Johannes Oporinus, que Spinoza a eu en sa possession”. Vale ressaltar que Manzini afirma que essa edição é realmente idêntica à edição publicada em 1542, o que pode ser confirmado pela revisão da biblioteca de Espinosa, feita após sua morte pelo livreiro J. Rieuwertsz e o notário W. Van den Hove. Conforme A. J. Servaas van Rooijen em seu *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Bénédicte Spinoza*, publié d’après un document inédit, La Haye — Paris, W. C. Tengeler-Paul Monnerat, 1888, p.127) havia também ou pensou-se ter reconhecido uma edição da *Retórica* publicada em Veneza por Petrus Victorius, o que, no entanto, teria sido considerado um engano por Freudenthal.

¹⁰⁴Avec un tel outil à disposition, il est devenu non seulement legitime mais surtout nécessaire de réenvisager les rapports entre les deux philosophes sans se cantonner aux courtes, comme l’ont fait de maniere remarquable Jacob Freudenthal et Harry Austryn Wolfson qui surent mettre en évidence le type de scolastique dont Spinoza était le familier.

no desenvolvimento de seu sistema?” sejam respondidas.

Mas essa pretensão não se mostraria, pelo menos, estranha em face do trecho “A autoridade de Platão, de Aristóteles etc. não tem grande peso para mim: ficaria surpreso se vós alegásseis Epicuro, Demócrito, Lucrecio ou qualquer dos atomistas e partidários dos átomos” (ESPINOSA, Carta 56)?

A recusa explícita da autoridade de Aristóteles parece pôr em xeque a pretensão de encontrar em Espinosa uma ancoragem última no pensador antigo, não fosse o próprio contexto da carta dirigida a Hugo Boxel, para o qual interessam questões acerca da relação entre liberdade e necessidade¹⁰⁵. Já o contexto imediato em relação à recusa da autoridade de Aristóteles diz respeito à discussão acerca da consistência ontológica de espectros e espíritos, de modo que o alcance da referida recusa não afeta de forma alguma a pretensão de explicitar o aristotelismo espinosano.

De acordo com Manzini (2009), depois de Descartes, Aristóteles é o autor mais citado por Espinosa. Seja no campo da metafísica, da ética ou do conhecimento, parece que Espinosa tem no seu horizonte, de alguma maneira, o pensamento de Aristóteles, embora Manzini (2009) sugira que o que está em jogo é a pretensão espinosana de apresentar quase que uma espécie de nova *Ética a Nicômaco*. Vê-se aí — importa ressaltar — que a ênfase da leitura de Manzini recai sobre a ética.

Tal tendência se evidencia, por exemplo, na preocupação de enxergar a coincidência acerca do movente da ação humana. Por isso, Manzini (2009) diz que o fim não é excluído da causalidade, uma vez que é uma das figuras da causa e só depois passa a significar apetite. Nesse sentido, a noção de *appetitus* de Espinosa corresponderia ao termo *ephíetai* empregado na *Ética a Nicômaco* para designar o desejo humano¹⁰⁶.

¹⁰⁵Na carta (56) destinada a Hugo Boxel, Espinosa diz enfaticamente: “Não sei se algo assim já se tenha passado na cabeça de algum homem e, da mesma forma, não vejo por que razão quereis me persuadir de que o fortuito e o necessário não se opõem um ao outro. Tão logo percebo que os três ângulos de um triângulo são necessariamente iguais a dois retos, nego que isso assim o seja por acaso. De modo semelhante, tão logo percebo que o calor é um efeito necessário do fogo, nego que isso ocorra por acaso. Que o necessário e o livre se oponham um ao outro não é menos absurdo e me parece contrário à razão: com efeito, ninguém pode negar que Deus se conhece a si mesmo e conhece todas as coisas livremente e, no entanto, de modo unânime, todos concordam que Deus se conhece necessariamente. Parece-me que vós não fazeis diferença entre o constrangimento, ou a violência, e a necessidade”.

¹⁰⁶Ver *Ética a Nicômaco*, 1, 1094, 1-3.

Mas, para além do interesse na ética — o que efetivamente já não nos interessa a essa altura da discussão —, as ocorrências de referências a Aristóteles são sempre importantes como prova da familiaridade e frequência com que os textos do filósofo antigo foram visitados.

A primeira prova (i) oferecida por Manzini (2009) consiste nas indicações de que Espinosa possui e consultou a edição de Bâle, ao menos — ressalta o intérprete.

A segunda (ii) prova consiste em oferecer um inventário das ocorrências de referências a Aristóteles. Na verdade, Aristóteles é mais presente nos escritos de Espinosa do que se pensa geralmente — diz Manzini (2009). O mapeamento das ocorrências em que Espinosa diretamente se refere a Aristóteles são onze, a saber, TB I, 6 [7]; TB II, 17 [2]; PMI, 1[§9]; PM II, 6[§1]; TT-P Pref. [9]; TT-P V [19]; TT-P VII [20]; TT-P XIII [2]; Carta 56. Diferentemente de filósofos mencionados na obra de Espinosa¹⁰⁷, Aristóteles, ao contrário, é convocado em diversos contextos e por motivos os mais variados. Mas “o exame comparado de todas as menções indica, com exceção daquilo que está posto no TB II, 17 [2], que elas são menos informativas e demonstrativas que polêmicas, muitas vezes combativas ou pior, desdenhosas.” (MANZINI, 2009. p.13)¹⁰⁸. Segundo Manzini (2009), como Descartes e alguns de seus contemporâneos, Espinosa parece mais se apropriar de Aristóteles do que tomá-lo como interlocutor. No *Breve Tratado* I, 6 [7], por exemplo, Espinosa — indica Manzini — critica os seguidores de Aristóteles por não terem dado o devido destaque ao realismo platônico. Por outro lado, no *Teológico-político* Espinosa não poupa nenhum dos dois filósofos antigos, ao criticar a concepção aristotélica renascentista, o que é explicitado por Aurélio (2008, p.313) na nota 6 referente ao Prefácio.

Já no interior do aristotelismo renascentista, como referimos na introdução, Pierre de la Ramée, entre outros, se apercebe da contradição que é uma teologia cristã baseada em autores pagãos e

¹⁰⁷Hobbes por exemplo, segundo indica Manzini, é mencionado apenas duas vezes e em contextos sem muita importância (Carta 50 a Jarig Jelles: “Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza.”)

¹⁰⁸L'exame comparé de toutes les mentions d'Aristote indique cependant qu'à l'exception de celle figurant en KV II, 17 [2], elles sont toutes moins informatives ou thétiques que polémiques, souvent querelleuses ou, pire dédaigneuses.

propõe, a partir daí, uma redistribuição dos campos do saber. Mas as referências de Espinosa às “especulações dos aristotélicos ou dos platônicos”, com a manifesta carga crítica de que sempre se acompanham, refletem, antes de mais, o ambiente em que se processa a ruptura com a escolástica e se afirma o pensamento moderno. Expressões semelhantes encontram-se com frequência em Descartes, Bacon, Galileu ou Hobbes.

Contudo, quando Espinosa se põe numa posição, por que não dizer uma postura, radicalmente e unilateralmente antiaristotélica, não seria parte de uma estratégia destinada ao leitor? — questiona Manzini. Quer dizer que esse primeiro nível de crítica a Aristóteles não é suficiente para supor-se um profundo e sistemático rechaço do pensamento aristotélico; afinal, o simples fato de Espinosa ter se referido a Aristóteles em seu próprio texto seria, portanto, a prova que demonstra o seu interesse em torno do filósofo antigo, o que já justificaria um detido exame da relação entre essas filosofias.

No entanto, para levar a cabo a tarefa¹⁰⁹, Manzini faz um recorte que contempla a ética e a política, além da teoria do conhecimento e a metafísica. Nesse passo, afirma: “examinaremos sucessivamente a ética e a política, a teoria do conhecimento e, finalmente, a metafísica, conforme a uma ordem cujas razões só vão aparecer ao final da discussão” (MANZINI, 2009, p.15, tradução nossa).¹¹⁰ Ou seja, o recorte tal qual mencionamos acima, embora amplo, na medida em que contempla os grandes temas da filosofia espinosana, não contempla a especificidade do finalismo da *Física* de Aristóteles e muito menos — e é o que de fato importaria — o finalismo da física de Espinosa, o que justifica o abandono da comparação proposta por Manzini, sem a sensação que o fizemos cedo demais.

2. Teoria física e finalismo¹¹¹

A pretensão de reconhecer elementos do finalismo de Aristóteles na teoria física de Espinosa deve pautar-se por algum tipo de critério. Parece (I) razoável exigir da ciência da natureza a explicação acerca dos mecanismos pelos quais a

¹⁰⁹ “C’est cette tache que nous sommes assignés dans le présent ouvrage” (MANZINI, 2009, p.15).

¹¹⁰ [...] nous examinerons donc successivement l'éthique et la politique, puis la théorie de la connaissance et enfin la métaphysique, conformément à un ordre dont les raisons n'apparaîtront qu'au terme de l'examen.

¹¹¹ Devo ao professor Marcos Gleizer a revisão crítica e as sugestões que possibilitaram maior precisão em diversos parágrafos que compõem os itens "Finalismo físico" e "Finalismo biológico".

natureza produz os entes naturais. Daí a importância de (II) analisar a noção de causalidade empregada pelos filósofos, cuja intenção é negar qualquer possibilidade de rechaço da integração entre teleologia e determinismo causal na produção dos seres naturais/corpos. Finalmente, (iii) caminharemos para a análise de algumas passagens dos *Princípios da filosofia cartesiana*.

Partindo do pressuposto — dado o estudo desenvolvido no capítulo anterior — de que o finalismo em *Física* de Aristóteles não deve ser lido numa perspectiva heurística, podemos nos dirigir diretamente à busca da realidade do finalismo em Espinosa, posto (pela tese da teleologia mental e de suas implicações) que aceitamos a existência de princípios teleológicos no corpo.

Nesse sentido, a discussão posta por Garrett (2003), a qual pretende conferir a Espinosa evidente herança aristotélica, apresenta-se sob a exigência de ver no filósofo grego uma espécie de fornecedor dos pilares que sustentariam, de alguma maneira, o finalismo interno em Espinosa. Todavia, a questão parece ser bem mais complexa do que supõe Garrett, de modo que a trataremos a partir do emprego de duas noções, a saber, a teoria causal e a noção de necessidade, no recorte de algumas passagens textuais dos PPC e das partes II e III da *Ética*.

Espinosa, ainda que pense no mesmo registro (mecanicismo) de outros racionalistas modernos, não oferece contribuição importante nos campos da matemática e da física. De acordo com Gabbey (1995), não há referências importantes a Espinosa nas principais obras científicas dos primeiros séculos da modernidade:

Embora Espinosa não tenha feito nenhuma contribuição importante para as ciências naturais ou matemáticas, ele se interessou seriamente pelos últimos avanços e conheceu os principais matemáticos e filósofos naturais ou se correspondia com eles. Aqui penso que é sensato não exagerar a participação de Espinosa na filosofia natural de seu tempo. Neste papel, ele se juntou às fileiras dos muitos "*esprits curieux*" da época, não a seleta banda de inovadores que a historiografia convencional associa à "Revolução científica" (GABBEY, 1995, p.148, tradução nossa).¹¹²

¹¹² Although Spinoza made no important contribution to the natural or mathematical sciences, he took a serious interest in the latest advances, and knew or corresponded with leading mathematicians and natural philosophers. Here I think it sensible not to exaggerate Spinoza's participation in the natural philosophy of his day. In this role he joined the ranks of the many "*esprits curieux*" of the age, not the select band of innovators that conventional historiography associates with "The Scientific Revolution".

Mas a advertência de Gabbey não impede de aceitar a relevância das vinte e oito cartas trocadas entre Espinosa e o secretário da Royal Society, Henry Oldenburg. Precisamente, as cartas 6, 7, 11, 13 e 16 são destinadas a Boyle ou dele recebidas pela mediação de Oldenburg. Essas cartas indicam, de alguma maneira, o pensamento de Espinosa acerca da filosofia natural e experimental estabelecida em seu tempo.

Oldenburg enviava a Espinosa notícias do mundo da ciência, e esse estreito contato possibilitou ao filósofo conhecer minimamente as pesquisas experimentais desenvolvidas na Royal Society e em Oxford. Propondo uma espécie de câmbio, Oldenburg indaga sobre os avanços científicos na Holanda, sobretudo em relação às teorias e experimentos de Huygens.

Contudo, se as contribuições matemáticas se resumem à publicação em 1687 do *Tratado sobre o cálculo algébrico do arco-íris* e do *Cálculo das probabilidades*, as contribuições para uma ciência física são menores ainda, de modo que não é de todo rejeitável a implausibilidade da atribuição de uma física a Espinosa.

A pesquisa sobre o tratamento que Espinosa deu a questões sobre a física deve mover-se, em termos de fontes, entre os *Princípios da filosofia cartesiana* e trechos da primeira metade da *Ética* — trata-se das três primeiras partes — e a Correspondência.

De acordo com Manning (2016), a física de Espinosa é claramente de orientação cartesiana, de modo que é na exposição dos *Princípios da filosofia de Descartes* que sua teoria física melhor emerge, o que não significa que nos PPC Espinosa tenha tido a rigorosa intenção de dar conta de uma teoria física. É preciso lembrar também que Espinosa, ao considerar o tema na *Ética*, não teve claramente a meta de escrever uma física, e se o fez foi por razões gnosiológicas e ontológicas, pois, pelo paralelismo, a mente é ideia do corpo, de modo que o conhecimento da diferença de complexidade da mente humana sobre outras mentes (tese do pansiquismo) supõe a explicação básica da natureza de seu objeto, o corpo humano, o que, por sua vez, supõe a explicação das noções básicas da física.

Espinosa, assumindo, sob a influência cartesiana, o mecanicismo determinista acerca da natureza, parece ocupar o lugar próprio de filósofo moderno. “No entanto, apesar de seu expresso caráter mecanicista e determinista, a teoria física de Espinosa parece explorar um elemento irreduzível de finalismo e conferir um importante papel explicativo às essências corporais individuais” (MANNING,

2016, p.1, tradução nossa)¹¹³. É, pois, esse traço de finalismo apontado por Manning que será aqui perseguido. E para tanto é preciso apresentar minimamente a exposição dedutiva da realidade dos corpos.

a. A produção dos corpos

Para a esmagadora maioria dos intérpretes, Espinosa não é, a rigor, um cartesiano. Ao contrário, já nos PPC o jovem filósofo vê nas exposições de Descartes certos problemas, sobretudo em relação a questões metafísicas, como o demonstra a saudação de Luís Meyer ao leitor dos PPC:

Foi-me assim gratíssimo saber de nosso autor que ele ditara a um discípulo seu, enquanto ensinava a filosofia de Descartes, toda a segunda parte dos *Princípios* e parte da terceira demonstração àquela maneira geométrica, bem como as principais e mais difíceis questões aventadas na metafísica e ainda não elucidadas por Descartes; e que concordava dar a lume tais coisas, tendo os amigos com empenho reivindicado e conseguido isso, uma vez corrigidas e por ele aumentadas (MEYER, PPC, Saudação, 2005, p.37).

A primeira parte dos PPC termina com uma nota de alerta ao leitor, afirmando que a realidade do *corpo*¹¹⁴ está demonstrada (depois de 21 proposições com suas demonstrações, corolários, além das definições e axiomas). Com efeito, sem essa demonstração, a primeira definição da parte II (“A extensão é o que consta de três dimensões; não entendemos por extensão o ato de estender ou algo distinto da quantidade”) não seria possível. Mas a noção de extensão suposta por Descartes parece problemática. Na carta 81 a Tschirnhaus, Espinosa expõe a dificuldade — e até a impossibilidade — de retirar da extensão (tal qual Descartes a concebe) a existência dos corpos. Na carta 82, Tschirnhaus solicita a Espinosa a demonstração de como a diversidade das coisas pode ser deduzida *a priori* da extensão. O correspondente lembra que, para Descartes, a multiplicidade fenomênica não pode existir sem a ação criadora de Deus.

¹¹³ Yet in spite of its express mechanistic and deterministic character, Spinoza's physical theory appears to exploit an irreducible element of finalism, and to accord an important explanatory role to individual bodily essences.

¹¹⁴ Macherey, Pierre. *Introduction à l'éthique de Espinosa: la seconde partie: la réalité mentale*, vol. 2: Puf, Paris, 1997, p.10, informa que a palavra corpo ocupa o terceiro lugar em termos do número de ocorrências no conteúdo da *Ética*. Ou seja, depois do vocábulo coisa (893 ocorrências) e da palavra mente (590 ocorrências), o termo corpo ocorre 582 vezes.

Eu vos ficaria obrigado dando-me a conhecer como a variedade das coisas pode ser deduzida *a priori* da extensão concebida em conformidade com vossas meditações, pois vós me lembrais que, segundo Descartes, esse feito não pode produzir-se na extensão, a não ser supondo-se um movimento criado por Deus. Ele não deduz, portanto, segundo a minha opinião, a existência dos corpos de uma matéria em repouso, a menos que não queirais ter em nenhuma conta a suposição de um Deus motor. Vós mesmos não haveis mostrado como a existência dos corpos devia seguir necessariamente *a priori* da essência de Deus, dedução que Descartes julgava estar acima da compreensão humana. Daí por que eu vos coloco esta questão, sabendo bem que tendes outros pensamentos, a menos que haja outra razão pela qual não quisestes até agora explicar-me claramente, e, julgando como não hesito a crê-lo, que não era necessário dá-la a conhecer. Vós vos limitastes a oferecer algumas indicações obscuras (Carta 82).

Ao responder às indagações de Tschirnhaus na carta 83, Espinosa afirma ser impossível deduzir *a priori* a diversidade das coisas tomando como exclusividade a ideia de extensão. Por isso o filósofo diz que “a definição dada por Descartes da matéria, que ele reduz à extensão, é má, e que a explicação deve ser necessariamente procurada em um atributo que exprima uma essência eterna e infinita”. Espinosa ainda diz que se houvesse tempo de vida suficiente ele explicitaria de forma ordenada o assunto.

Sendo a referida carta de 1676, mesmo que Espinosa tenha dito que ainda não fora possível expor o assunto (a dedução *a priori* dos entes particulares), as demonstrações da *Ética* já estão estabelecidas, pois um ano depois a obra foi publicada após a morte do filósofo. Assim, cabe considerar a discussão a partir da *Ética*.

Os seres naturais resultam de um processo imanente e dinâmico. A compreensão de tal processo considera a autopoisição do real expresso na definição que abre a *Ética*, a saber, a definição de causa de si.¹¹⁵

¹¹⁵Segundo explicita Chauí (1999, p.759), a noção de *causa sui* “foi empregada para o Uno-Bem, por Plotino, para o deus, por Crisipo e Sêneca, e para Deus, por Descartes. Sabemos também haver sido rejeitada como ‘rude e grosseira’ por Plotino, recusada em acepção positiva pela *Escola* e posta como analogia da causa eficiente à causa formal, por Descartes. Em seu emprego por Espinosa, que nos ensinaram os intérpretes da obra? Visto que, no *Breve Tratado* I, 7 (6), Espinosa afirma ‘que existir por si mesmo’ é um *proprium* de Deus e não um atributo que faça conhecer Sua essência, concluem alguns que *causa sui* é usada pelo filósofo não para definir um constituinte da essência do absoluto, e sim uma de suas propriedades, ainda que a mais importante. Consideram outros que o uso espinosano retoma o estoicismo e o dos filósofos judaicos e escolásticos, filiação que garante jamais haver sido empregada com o sentido de autocausalidade, uma vez que é notório para todos

Em que pese a dificuldade em torno do sentido da noção de *causa sui*, é preciso observar que essência não tem aqui o sentido de universal nem de entidade ideal. Ela é o próprio ser tanto na ordem das ideias quanto na ordem das coisas. Na verdade, é aquilo que, pertencendo à essência de uma coisa faz com que tal coisa seja a coisa que ela é. Dito de outra maneira, é “aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa, não pode nem existir nem ser concebido” (EIDI/GEBII, p.84).

A definição de causa de si parece ter — ao contrário da posição de alguns intérpretes, como já o mencionamos na nota abaixo —, na *Ética*, função capital, pois indica a propriedade decisiva da substância, pela qual a existência de Deus será demonstrada, na medida em que Deus enquanto substância deve ser entendido como causa de si mesmo. *Causa sui* é o princípio do ser de Deus e de sua inteligibilidade, assim como é o princípio da inteligibilidade e do ser de todas as coisas. Parece lógico, então, que a definição de causa de si preceda a de substância.

A rigor, sua anterioridade impõe-se em razão de implicações gnosiológicas e ontológicas, pois o ser de toda coisa funda-se na sua causa, na medida em que o efeito depende da causa e a envolve — como o alerta o axioma IV da parte I. É nesse sentido que a definição de causa de si pode ser vista como a propriedade fundamental da substância ou, como diz Joaquim de Carvalho, “se porventura não for preferível dizer-se com mais alcance e profundidade, que é uma das noções primárias e fundamentais inerentes à própria estrutura do sistema” (EIAp/GEBII, p.77-84).¹¹⁶

que tal sentido é absurdo, *causa sui* não podendo significar outra coisa senão a autodeterminação ou a autotransformação da divindade numa filosofia panteísta e imanentista. Enfim, julgam outros que, em termos rigorosamente geométricos, a primeira parte, é um axioma e, na segunda, uma proposição que o filósofo jamais demonstrou, e que sua presença é quase nula no processo da Parte I, pois é invocada para a demonstração de apenas duas proposições (I, P7 e I, P24) e está ausente da demonstração da existência de Deus, na proposição I, P11. Assim, o *opus magnum* de Espinosa, sua *philosophia*, abre-se com uma definição que não é definição; com o enunciado de uma propriedade e não de uma essência (contrariando abertamente as exigências do capítulo I, 7 do *Breve Tratado*, as da definição perfeita do *De emendatione* e do escólio da proposição I, P8, além de contradizer as cartas 9, 34 e 60); e com a escolha de uma noção que fora empregada polemicamente por Plotino, para ser rejeitada por ele, e usada ambigualmente por Descartes, que a considerara uma concessão à fraqueza de nosso intelecto”.

* “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente” (EIDI)”.
¹¹⁶A profundidade e o alcance dessa noção, como bem refere Carvalho, repousa na sua aceitação como ponto de partida do sistema. Trata-se de um princípio incondicionado e, portanto, condição para a dedução a que se propõe o filósofo. Nela desaparece a dualidade causa-efeito para dar lugar

A definição de *causa sui* instala a distinção entre duas regiões do ser (substancial e modal). Ou seja, pelos dois primeiros axiomas da parte I da *Ética* — “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa” e o de que “o que não pode ser concebido por outra coisa deve ser concebido por si” —, chega-se à definição III, qual seja, “por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece de outra coisa do qual deva ser formado”, de modo que o que se põe sob o *status* substancial o é somente em razão de ser portador da propriedade de ser causa de si.

Mas importa ressaltar que a noção de substância, como tantas outras empregadas pelo filósofo, demanda a compreensão — ainda que brevemente — de suas especificidades semânticas. A substância não é sujeito de inerência ou suporte de acidentes. Intimamente ligada à noção de causa de si, a substância espinosana enuncia o critério de substancialidade em geral, de forma que permite, não obstante a cristalização do termo, corroer o conceito tradicional, que tomara o termo como sujeito de inerência de atributos. Por outro lado, porque distinta e para além dos atributos, a substância, tal como compreendida pela tradição que será questionada por Espinosa, torna-se um fundo desconhecido. Reconfigurando tal noção em sua definição de substância, Espinosa acrescenta à autossuficiência ontológico-existencial a concepção por si, ou seja, a autossuficiência lógico-conceitual. Ao acrescentar a concepção por si na própria definição de substância, Espinosa recusa uma concepção da relação entre esta e seu atributo que possa torná-la incognoscível. Qualquer margem de sombra ou mistério na realidade é excluída por seu racionalismo absoluto (GLEIZER, 2013).

Por isso, o escopo da definição III é o critério de substancialidade em geral, critério esse que, pela força da própria definição, permite-nos referir unicamente à propriedade que faz da substância efetivamente substância, isto é, ser *causa sui*. Mas que diz Espinosa acerca dos atributos, já que eles não são propriedades ancoradas na substância?

“Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (EIDIV/GEBII, p.45) — diz Espinosa. Neste caso — vale esclarecer — atributo não possui o sentido lógico de predicado. O atributo é o que se oferece imediatamente ao intelecto como constituindo a essência da

àquele ponto inabalável do qual a realidade possa ser deduzida, porque produtora de si mesma e, portanto, livre de qualquer condicionamento.

substância. Entretanto, tal afirmação não é aceita com facilidade em face de questões como a dúvida acerca de a qual intelecto Espinosa se refere (se infinito ou finito),¹¹⁷ o que não impede de a questão perder força diante da proposição XXX da parte I da *Ética* — “O entendimento, seja em ato finito ou infinito, deve compreender os atributos de Deus e as afecções, e nada mais” (EIPXXX/GEBII, p.71).

O atributo é, simultaneamente, a expressão essencial da substância e a essência constituinte da substância. O ponto chave no que se refere à definição IV é, assim, a atividade constituinte da substância que consta de infinitos atributos infinitos, isto é, Deus. Deus é “o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EIDVI/GEBII, p.45), a qual recebe a seguinte explicação:

Digo que é absolutamente infinito, e não que é infinito no seu gênero; porquanto ao que somente é infinito no seu gênero podem negar-se-lhe infinitos atributos, e, pelo contrário, ao que é absolutamente infinito pertence à respectiva essência tudo o que exprime uma essência e não envolve qualquer negação (EIDVIExp/GEBII, p.46).

Deus é a substância absolutamente infinita, o ser que é em si e por si concebido, não carecendo do conceito de outra coisa do qual deva ser formado, e, porque causa de si mesmo, fundamento do real.

Na medida em que Deus é *causa sui*, Ele não pode ser concebido senão como existente, já que, como nos referimos anteriormente, por causa de si Espinosa entende “aquilo cuja essência envolve a existência, ou, por outras palavras, o existir pertence à sua natureza”. Assim, Deus existe necessariamente como o afirma a proposição VIII, parte I (EIPVIII/GEBII, p.49): “À natureza da substância pertence o existir”, cuja demonstração afirma que “a substância não pode ser produzida por outra coisa [...], por conseguinte, será causa de si mesma, isto é, [...] a sua essência envolve necessariamente a existência, ou, por outras palavras, o existir pertence à sua natureza”. O escólio II desta proposição (EIPVIIIscII/GEBII, p.49), no entanto,

¹¹⁷Poder-se-ia perguntar também sobre o que percebe o intelecto: que o atributo constitui a essência da substância ou ele mesmo se percebe constituindo a essência dela através da representação que produz? As dificuldades acerca dessa definição têm sua expressão imediata na carta a Simon de Vries. Na carta (de aproximadamente março de 1663), o filósofo responde a questionamentos propostos pelo Colégio — grupos de estudiosos, de origem protestante, os quais contestavam as principais tendências teológicas do protestantismo calvinista vigente na Holanda. Simon de Vries, além de fundador de um desses grupos, era grande amigo e admirador de Espinosa, assim como os colegas de maneira geral).

alerta sobre as confusões típicas da imaginação de onde se insere a imagem de Deus. Ele nos fala de uma confusão ontológica na qual a operação imaginativa se ancora. Trata-se da ausência de delimitação entre as duas regiões do ser (o que é em si e por si e o que é em outro e por outro).

Desse modo, ao afirmar a antecedência ontológica da substância sobre suas modificações — “a substância é por natureza anterior às suas afecções” (EIPI/GEBII, p.47) —, tal precedência indica a anterioridade da substância do ponto de vista da atividade produtora de si e do real, isto é, *natura naturans* (natureza produtora) e *natura naturata* (natureza produzida). Sendo por natureza anterior às suas afecções, a substância comporta os princípios do ser e do conhecer, evitando que se tomem as afecções como ponto de partida. Trata-se de sublinhar que ela (substância), sendo o que é concebido por si, não pode ter suas afecções como predicados pelos quais seria concebida, pois, neste caso, ela receberia o primado no ser e não no conhecer, fazendo com que as afecções devessem ser conhecidas primeiro do que ela. O filósofo mostra, assim, a prioridade ontológica e lógica da substância em relação às suas determinações.¹¹⁸ O primado da substância em relação aos modos alimenta-se da afirmação acerca da indivisibilidade desta. Segue-se que as proposições II — XII da parte I da *Ética* (EIPII-XII/GEBII, p.47-55) conduzem à décima terceira proposição, qual seja, a afirmação de que “a substância absolutamente infinita é indivisível”. Segundo Espinosa, tal proposição pode ser demonstrada da seguinte maneira:

Se a substância fosse divisível, as partes em que se dividisse, ou conteriam a natureza absolutamente infinita, ou não a conteriam. No primeiro caso, dar-se-iam, por consequência, várias substâncias com a mesma natureza, o que (pela proposição V) [na natureza não podem ser dadas duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo] é absurdo; no segundo, é de consequência (como acima) que uma substância absolutamente infinita possa

¹¹⁸ Trata-se do cuidado de evitar qualquer aparente recorrência à doutrina dos transcendentais, combatida nos *Pensamentos metafísicos*. Os transcendentais não dizem respeito a características (específicas ou não) pelas quais podemos destacar diferenças exteriores entre as coisas. Trata-se, antes, como nos auxilia Deleuze, de “conceitos com a mesma extensão de ser” (*Espinoza e os signos*, p.47). Eles, portanto, requerem para si o estatuto de afecção do ser. O esforço para separar as afecções daquilo que não é a afecção de nenhum ente é a tônica que perpassa o trecho que vai do capítulo III ao V dos *Cogitata*, terminando o escopo do sexto capítulo. Considerados pela tradição escolástica como os atributos supremos de um ente, afirma Espinosa que “esses termos [o uno, o verdadeiro e o bom] são tidos por todos os metafísicos como as afecções mais gerais do ente [...] mesmo que ninguém pense nisso” (PM I, Cap.IV). Ou seja, ele refere-se à *Scientia Transcendentalis* inaugurada, a rigor, por Duns Scotus.

cessar de existir, o que (pela proposição XI) [i. é, Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente] é também absurdo (EIPXIIDem/GEBII, p.55).

Recusada a pluralidade substancial, já que (pela EIPXIV/GEBII, p.55) “afora Deus, não pode ser nada nem concebida nenhuma substância”¹¹⁹, o filósofo passa a considerar a potência imanente de Deus.

Sob a unicidade da substância está posta a totalidade do real, de modo que todas as coisas procedem da infinita atividade produtora de Deus, isto é, sua potência. A unicidade substancial impusera que tudo o que é, é em Deus. Em outras palavras, está afirmada a imanência das coisas a Deus, e isto pelo fato de que só existem duas formas de ser: em si e por si (substância e atributos) e em outro e por outro (modos).

No que tange à dedução dos seres naturais, é importante ressaltar que a discussão dispensada à potência de Deus combate os que negam que a extensão faça parte da natureza/essência divina. Como Espinosa havia estabelecido que, por ser causa de si, uma substância não pode causar outra substância e que fora dela nada pode ser dado, resulta que na natureza só existe uma substância e que, necessariamente, pensamento e extensão são atributos de Deus.

“A potência de Deus é a sua própria essência” (EIPXXXIV GEBII, p.76-77). Essa proposição é a conclusão daquilo que se segue do escólio da proposição XV (EIPXVSc/GEBII, p.57), na medida em que Espinosa demonstra a incoerência dos argumentos que negam a extensão a Deus. Portanto, a exposição da potência imanente de Deus começa na proposição XVI. Segundo ela “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (EIPXVI/GEBII, p.60). Resulta que todas as coisas têm Deus como causa eficiente (EIPXVICorI/GEBII, p.61), na medida em que “Deus é absolutamente causa primeira” (EIPXVICorII/GEBII, p.61).

¹¹⁹ Essa proposição é demonstrada da seguinte maneira: “Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima uma essência da substância (pela proposição 6), segue-se que existe necessariamente (pela proposição 11). Se existisse qualquer substância fora de Deus, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que (pela proposição 5) é absurdo; por conseguinte, não pode ser nada, nem, conseqüentemente, tampouco concebida qualquer substância fora de Deus. Com efeito, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente sê-lo como existente; ora, isto (pela primeira parte desta demonstração) é absurdo; por conseqüência, fora de Deus não pode ser nada nem concebida qualquer substância”. Ou seja, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (EIPXV/GEBII, p.56).

Deus, sendo causa imanente de seus efeitos — pois “Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva” (EIPXVIII/GEBII, p.63-64) —, age somente em função das leis da sua natureza. Ao agir unicamente pela necessidade de sua natureza, Deus é livre, pois o filósofo entende que livre é

o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais apropriadamente, coagido, o que é determinado por outras coisas a existir e a operar de certa e determinada maneira (*ratione*) (EIDVII/GEBII, p.46).

Resultado da infinita atividade da substância, o mundo físico se encontra na região modal. Ele é *natura naturata* ou natureza produzida, o que leva Espinosa a denominá-lo, também na carta XII, infinito pela causa.¹²⁰ Quer dizer que o mundo é um modo, isto é, um efeito, o qual tem como causa imediata o atributo extensão e, nesta medida, não é senão um modo infinito mediato. Pois “tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo” (EIPXXI/GEBII, p.65).

A potência ativa dos atributos produz, sob a atividade da potência do atributo pensamento, o intelecto divino ou infinito e, sob a atividade do atributo extensão, as leis do movimento e do repouso.¹²¹

A produção dos modos, na medida em que ocorre sob a ordem dos atributos, configura a estrutura do universo, de forma a garantir a regularidade dos fenômenos particulares. A teoria dos modos atesta, portanto, a sustentação imanente da regularidade do universo.

A geração e corrupção dos entes determinados resultam, pois, de relações/proporções de movimento e repouso, na medida em que sob tais leis se encontra todo fenômeno físico.

O primeiro do segundo grupo de axiomas da parte II da *Ética*, grupo localizado após a EIIPXIII, diz que “todos os corpos estão em movimento ou em repouso”. Movimento e repouso são o que há de comum a todas as coisas corporais

¹²⁰ “A questão do infinito sempre pareceu difícilíssima para todos, até mesmo inextricável, porque não distinguiram entre aquilo que é infinito por sua natureza, ou pela força de sua definição, e aquilo que não tem fim, não pela força de sua essência, mas pela sua causa” (Carta XII).

¹²¹ Para melhor esclarecimento da temática é importante recorrer às cartas LXIV e LXVI.

e, nesta medida (EIIPXXXVII/GEBII, p.118), existem igualmente no todo e nas partes, não podendo ser concebidos senão adequadamente (EIIPXXXVIII/GEBII, p.118). A rigor, o filósofo se refere às ideias das propriedades das coisas, como esclarece o escólio II da proposição XL, parte II:

Finalmente, do fato de termos noções e ideias adequadas das propriedades das coisas (ver corolário da proposição 38 (EIIPXXVIII/Cor/GEBII, p.119), a proposição 39 com o seu corolário e a proposição 40 desta parte). A este gênero darei o nome de Razão ou conhecimento do segundo gênero.

A compreensão da totalidade dessas relações (físicas e psíquicas, para lembrar apenas que a dedução dos modos compreende também a ordem psíquica) indica a configuração da ordem da natureza na sua inteireza, o que pode ser chamado de modos infinitos mediatos, aos quais o filósofo se refere da seguinte maneira: “O que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve existir necessariamente e ser infinito” (EIIPXXII/GEBII, p.66). À totalidade das séries, Espinosa nomeia de *facies totitus universi*, isto é, a fisionomia do universo inteiro (Carta LXIV).

A carta LXIV, por sua vez, envia-nos ao Escólio do Lema VII da proposição XIII da parte II da *Ética* (EIIPXIII/LemVII/GEBII, p.101-102), a fim de mostrar que a fisionomia do universo é o conjunto global de todos os indivíduos. Neste sentido, diz o escólio, “a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade”.

O mundo é, pois, o conjunto de efeitos da substância infinita através de seus atributos. Os atributos, essências eternas e infinitas de Deus são como a estrutura na qual os modos infinitos imediatos operam, engendrando os modos infinitos mediatos, os quais exprimem a legalidade e se exprimem na totalidade da natureza. Dessas leis eternas e necessárias, a ordem fixa da natureza, são produzidos os modos finitos. Dessa abordagem resulta a recusa do caráter substancial do corpo, na medida em que este (corpo) é tomado como afecção da substância (Deus). O que está em jogo é, segundo Manning (2006, p.2, tradução nossa), a afirmação de que “[...] os corpos não são substâncias, mas sim modificações de uma única

substância, e ele [Espinosa] desenvolve uma visão distinta e nova da individuação.”¹²²

Mas, a rigor, a dedução dos seres finitos corpóreos ainda merece discussão. Trata-se do valor da necessidade sob a qual os corpos singulares são produzidos. Ora, o estatuto do surgimento dos seres individuados tem sido de fato passível de disputa, na medida em que tem possibilitado variadas interpretações que aqui serão condensadas em duas leituras em claro confronto, a saber, o que pode ser considerado (i) uma interpretação radical e (ii) uma interpretação moderada.

A primeira interpretação evoca passagens como o enfático trecho da EIPXVIIISc/GEBII, 61-62:

Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente (vide proposição 16) que do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimana necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma infinidade de coisas numa infinidade de modos, isto é, tudo; do mesmo modo que da natureza do triângulo resulta de toda a eternidade e para a eternidade que os seus três ângulos são iguais a dois retos.

A rigor, a proposição, base do escólio, diz que “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”, evidenciando o quanto Espinosa se opõe à tradição providencialista que atribuía a Deus o arbítrio de poder ou não criar as coisas, conservá-las ou extingui-las. Trata-se de combater a atribuição de poder de interferir diretamente — isto é, sem a mediação de quaisquer modos — na ordem natural para mantê-la ou, por alguma razão inescrutável, alterá-la. Por isso tanto o escólio quanto a referida proposição devem ser considerados em um contexto mais amplo.

Tal contexto aponta para a importância de pensar/criticar as razões sobre as quais se assenta a noção de contingência. Esta resulta da configuração de um imaginário que realça a passividade humana ao operar sob a mercê dos múltiplos objetos externos, os quais incitam a produção de imagens (efeitos) que são tomadas como ideias. Por serem inadequadas, tais imagens impedem o conhecimento das verdadeiras causas das coisas e das causas das ideias das coisas. Assim, a visada contingente não corresponde à realidade material e nem formal das coisas. Como

¹²² “[...] bodies are not substances, but rather [modifications of a single substance, and he develops a distinctive and novel view of their individuation]”.

Espinosa já alertara nos *Pensamentos metafísicos*, a leitura da realidade a partir da contingência só contém uma única verdade, a saber, a de que o intelecto humano pode operar de maneira defeituosa:

[...] parece conveniente acrescentar algo sobre o possível e o contingente, pois ambos foram tidos por alguns como afecções das coisas, embora em nada sejam, na verdade, senão defeitos de nosso intelecto [...] uma coisa é contingente quando a tomamos em sua essência simplesmente sem considerar a causa [...] se alguém quiser negar isto, não daria trabalho demonstrar-lhe seu erro. Com efeito, se considerar a Natureza e como ela depende de Deus, não descobrirá nas coisas nada de contingente, isto é, que tomado do lado da coisa possa ou não existir, ou, para falar como se diz vulgarmente, que seja realmente contingente [...] (ESPINOSA, PM. I, Cap.III).

À primeira vista, não há dúvida de que a contingência atribuída ao operar divino é fruto da má compreensão da realidade ou, ainda, o resultado de uma representação inadequada, porque marcada pela desordem. Ora, a ordem significa, ao contrário, o apelo a um *modus operandi* do intelecto que consiste na compreensão da relação dedutiva ou do encadeamento das coisas e das ideias das coisas. E essa compreensão implica a inserção tanto das coisas quanto de suas ideias numa rede causal infinita. De acordo com Chauí,

Espinosa considera a ordem a regra de relação constante entre pelo menos dois termos (sejam estas coisas ou ideias) e a disposição do conhecimento de maneira a estabelecer o que deve vir primeiro para que o seguinte possa ser conhecido e se possa passar de um a outro sem interrupção. Espinosa faz da ordem objeto de investigação, pois *ordo* não é apenas o guia para a correta conexão de ideias, mas também a conexão real e necessária das causas que produzem a natureza em sua inteireza (CHAUI, 1999, p.565-566).

A contingência, isto é, a negação do necessitarismo por meio do qual Deus engendra a realidade do mundo, implica a imaginação da natureza como obra do supremo criador que cria, embora não se confunda em nenhum grau com a criação. Admitir a contingência em Deus é o mesmo que compreender sua ação a partir da causalidade eficiente transitiva. Esta, uma espécie de ordem comum da natureza, supõe Deus como uma entidade hiperbolicamente portadora de características humanas, embora separado das criaturas. Deus, como o supremo arquiteto, cria o mundo mediante um ato de livre vontade. E se é assim, o mundo resulta de uma

escolha (contingente), o que significa admitir que a realidade poderia ser diferente daquilo que é.

Se as coisas são contingentes, é de se esperar que elas aconteçam de uma forma ou de outra. Esta parece ser a base do edifício religioso, pois flutuando entre o bem e o mal, o ânimo faz do medo de males futuros ou de que bens não aconteçam a esperança de bens futuros ou de que males não ocorram. A incapacidade de compreender o engendramento necessário das coisas tece a fantasia de ver a natureza como caprichosamente criada, ordenada e mantida por Deus. Mas a necessidade pela qual Deus age não pode ser senão a das leis da sua natureza e, nesta medida, pela EIPXVIII/GEBII, p.63, “Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva”. Com efeito, tudo o que existe só pode sê-lo em Deus, pois segundo a proposição XV da parte I da *Ética*, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”.¹²³

Contudo, a EIPXXVI/GEBII, p.68 parece instalar uma dúvida acerca da determinação das coisas quando afirma: “uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus pode determinar-se por si própria à ação”. No entanto, trata-se de um erro da tradução de Joaquim de Carvalho e colaboradores, que pode ser facilmente identificado por meio do cotejo com a tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, segundo a qual a proposição diz: “uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria a operar”¹²⁴.

A EIXXV/GEBII, p. 60, afirma que “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas”. E o escólio desta proposição contribui fortemente para a defesa de uma leitura necessitarista ao retomar a EIPXVI/GEBII, p.60¹²⁵ da seguinte maneira:

¹²³ A demonstração da proposição XV diz: “Afora Deus não é dada nem pode ser concebida nenhuma substância (pela proposição 14), isto é [pela definição 3: por substância entende-se aquilo cujo conceito não depende do conceito de outra coisa para ser formado; ou seja, a substância é em si e por si mesmo concebida], uma coisa que em si e por si é concebida. Porém, os modos (pela definição 5) não podem existir nem ser concebidos sem uma substância, pelo que somente podem existir na única substância divina e por ela ser concebidos; ora, fora das substâncias e dos modos nada é dado (pelo axioma 1); por conseguinte, sem Deus nada pode existir nem ser concebido”.

¹²⁴ No texto *standart* de Carl Gebhardt a proposição XXVI da parte I da *Ética* diz: “Res, quae ad aliquid operandum determinata est, à Deo necessariò sic fuit determinata; E, quae à Deo non est determinata, non potest se ipsam ad operandum determinare”.

¹²⁵ Na EIPVI Espinosa afirma que “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”.

Esta proposição resulta com mais clareza da proposição 16. Com efeito, dela resulta que, dada a natureza divina, deve necessariamente concluir-se tanto a existência como a essência das coisas; e para dizer numa palavra, no sentido em que se diz que Deus é causa de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas, o que se ficará a saber com mais clareza pelo corolário seguinte.

O referido corolário afirma que os entes particulares são afecções (modificações) das expressões essenciais divinas, isto é, os atributos. As coisas são, assim, expressões determinadas dos atributos de Deus. O alcance dessa determinação na proposição em questão (EIPXXVI/GEBII, p.68) diz respeito, também, ao princípio motor das coisas particulares, expressando o carácter imanente da causalidade que engendra o real.

A segunda passagem textual forte em termos da aceitação do necessitarismo radical é a proposição XXIX da parte I da *Ética* (GEBII, p.70). Essa passagem, incluindo tanto o existir (pela EIPXV/GEBII, p.56) quanto o agir (EIPXXVIDem/GEBII, p.68), isto é, “na Natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo”, prepara a dedução de tudo o que constitui a região modal. Como diz o início do escólio da proposição EIPXXVIIIsc/GEBII, p.70) anterior, “certas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, as que resultam necessariamente da natureza absoluta dele, e outras mediante estas primeiras, sem que todavia possam existir nem ser concebidas sem Deus [...]”, o que faz eco no final da demonstração da EIPXXIX/GEB, p.70, isto é, “tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não somente a existir senão também a existir e agir de modo certo, e nada existe de contingente”.

No escólio desta proposição XXIX, Espinosa introduz a distinção entre natureza naturante (produtora) e natureza naturada (produzida). A importância desse escólio é crucial para combater, logo de saída, a tentação de admitir Deus — como na tradição providencialista — como causa remota. Esta causa só pode ser concebida — alerta o filósofo — no sentido de estabelecer a distinção entre aquilo que Deus produz imediatamente e aquilo que Ele produz mediatamente.¹²⁶ Quer

¹²⁶ A parte II do escólio EIPXXVIII diz: “Que se não pode dizer com propriedade que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, porventura, para fazer distinção entre elas e as que ele produziu imediatamente, ou, para melhor dizer, que resultam da sua natureza absoluta. Isto em virtude de entendermos por causa remota a causa que não está ligada ao efeito por qualquer modo.

dizer, efetivamente, que Deus é causa de si e de tudo o mais, já que afora Deus nada pode existir, tampouco agir, o que evoca a tese da unidade substancial demonstrada na EIPXIV/GEBII, p.56 (afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância) da seguinte maneira:

Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima uma essência da substância (pela definição 6), segue-se que existe necessariamente (pela proposição 11). Se existisse qualquer substância fora de Deus, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que (pela proposição 5) é absurdo; por conseguinte, não pode ser dada, nem, conseqüentemente, tampouco concebida qualquer substância fora de Deus. Com efeito, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente sê-lo como existente; ora, isto (pela primeira parte desta demonstração) é absurdo; por conseqüência, fora de Deus não pode ser dada nem concebida qualquer substância (ESPINOSA, EIPXIVDem/GEBII, p.56).

Assim, se não se pode admitir nenhuma outra substância a não ser Deus, e Deus age segundo a necessidade de sua natureza, é certo que “as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (EIPXXXIII/GEBII, p.73).

A ordem da qual fala a proposição acima é, pois, a necessidade causal. Quer dizer que, se não há contingência, tudo o que é atual é necessário. Essa posição aparece claramente na interpretação levada a cabo por Garrett (1991), para quem a necessidade através da qual a substância se expressa nos seus infinitos atributos é a mesma pela qual os entes finitos são produzidos. Para o intérprete, o ponto central da tese espinosana acerca da produção necessária do real está na demonstração da proposição XVI¹²⁷ da parte I da *Ética*. Isso implica dizer que Garrett não aceita nenhuma oposição ou distância entre a ordem lógica e a ordem causal. Quer dizer que tudo o que está sob a figura do intelecto divino, na medida em que a

Ora, tudo o que existe existe em Deus e depende de Deus, de tal modo que sem ele não pode existir nem ser concebido”.

¹²⁷ “Esta proposição deve ser evidente a quem quer, se pelo menos atentar nisto: da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que efetivamente são seqüência necessária da mesma definição (isto é, da própria essência da coisa), e conclui tanto mais quanto a definição da coisa exprime mais realidade, isto é, que a essência da coisa definida envolva mais realidade. Como, porém, a natureza divina possui absolutamente infinitos atributos (pela definição 6), cada um dos quais exprime uma essência infinita no seu gênero, é de conseqüência que da sua necessidade devam resultar necessariamente coisas infinitas em modos infinitos (isto é, tudo o que cair sob um intelecto infinito).” (EIPXVIDem).

natureza/existência divina é necessária, é também necessário. Por outro lado, a proposição XXI da parte I, a saber, “tudo o que resulta da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo”, fortalece ainda mais a interpretação necessitarista, que parece ser a posição *standart*. Para Chauí, o que está em jogo na EIPXVI/GEBII, p.60, e nos seus corolários é a potência imanente de Deus:

Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto infinito, é causa por si e não por acidente, é absolutamente causa primeira. Tais são as consequências da proposição I, p.16, expressas em três corolários. Causa eficiente: da natureza divina não seguem apenas as consequências necessárias de sua essência e de tudo quanto ela é por ela é envolvido, mas essa natureza produz efeitos que são coisas reais. Causa por si: é da essência de Deus que seja causa necessária de efeitos, isto é, a causalidade não é um predicado ou um acidente de sua essência, ou seja, não é algo que Lhe advenha por uma relação com um outro (a criatura), mas é ela mesma como ação; a essência divina não é simplesmente causante, mas *essentia actuosa*, atividade.” (CHAUI, 1999. p.865).

Embora a interpretação necessitarista pareça ser hegemônica, não podem ser ignoradas as contestações oriundas de uma interpretação mais moderada da questão. Esta pauta-se nas seguintes passagens: EIPXXXIIIsc1/GEBII, p.74, EIIAx1/GEBII, p.41, EIPXXVIIIsc2/GEBII, p.70, EIIPVIII/GEBII, p.96, EVPXXIXSc/GEBII, p.298-299, EIPXXIVCor/GEBII, p.67 e CARTA 58.

A primeira passagem parece introduzir uma distinção importante na produção da realidade, de modo que duas ordens emergem, quais sejam, a ordem lógica e a ordem causal.¹²⁸ Claro está que o enunciado da proposição em discussão

¹²⁸ A ordem lógica é marcada pela necessidade através da qual as coisas são concebíveis no intelecto divino. A ordem causal é tudo aquilo que se segue das séries causais sob as quais os infinitos modos finitos se encontram. Em relação à questão acima, Gleizer (2014, p.159) esclarece que, antes de examinar os argumentos em favor do necessitarismo radical e em favor do necessitarismo moderado, é preciso apresentar brevemente a característica principal de cada tipo. Para o intérprete, “o necessitarismo radical é formulado como a tese segundo a qual o mundo atual é o único mundo logicamente possível, ou ainda, como a tese segundo a qual cada estado de coisas é logicamente ou metafisicamente necessário. Segundo essa tese, as leis da Natureza e a série infinita das condições antecedentes (nexo infinito das causas finitas) que determinam todas as coisas e eventos particulares são logicamente necessárias. O necessitarismo moderado, por sua vez, 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. Essa tese também pode ser formulada como a tese segundo a qual todas as verdades são necessárias, embora nem todas as verdades sejam necessárias no mesmo sentido. Sua única diferença com relação à tese do determinismo causal é que esta última não é pensada

(EIPXXXIII/GEBII, p.74) se propõe à rechaça da contingência quando afirma que “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm”. Contudo, quando o filósofo apela para a distinção entre razão essencial e razão causal (*Res aliqua necessaria dicitur vel racione suae essentiae vel racione causae*), a necessidade pela qual a existência das coisas singulares deveria se dá parece comprometida.

A rigor, a distinção de causa acima mencionada, se fortalecida pela EIPXXII/GEBII, p.66, exige que se considere a produção das coisas sob duas perspectivas, isto é, a produção imediata e a produção mediata. Não se trata de inferir daqui que Espinosa está defendendo de forma velada a contingência ou que tal noção se encontre de forma implícita na referida passagem. Interessa apontar para a possibilidade de indagar se a necessidade pela qual as coisas finitas surgem possui o mesmo grau em relação às coisas produzidas imediatamente. Com efeito, as coisas produzidas imediatamente são os modos infinitos imediatos que resultam da expressão imediata dos atributos divinos, enquanto as coisas produzidas de forma mediata compreendem os modos infinitos mediatos e os infinitos modos finitos.

Essa distinção entre o imediato e o mediato ganha intensidade em termos do problema levantado no axioma primeiro da parte II da *Ética*, a saber, “a essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, da ordem da Natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista”. Num primeiro momento, parece que ou (i) essa passagem indica uma inconsistência de Espinosa ou (ii) exige uma interpretação que dê conta de seu enunciado e salvasse, de um só golpe, o necessitarismo. Além disso, o segundo escólio da EIPVIII/GEBII, p.49, assumindo as dificuldades, como diz Espinosa,

pelos que julgam confusamente as coisas e se não fizeram conhecê-las pelas respectivas causas, sem dúvida, por não fazerem distinção entre as modificações das substâncias e as próprias substâncias e não saberem como são produzidas as coisas,

normalmente como envolvendo a afirmação de que as leis naturais são logicamente necessárias. Assim, do determinismo causal ao necessitarismo radical há uma exigência crescente de necessidade lógica ou metafísica dos elementos envolvidos na determinação de todas as coisas e eventos particulares”.

parece não deixar dúvidas em relação à existência de duas ordens causais (substancial e modal), depositando na primeira a coincidência entre essência e existência, pois (pela EIDIII/GEBII, p.45) a substância é, Espinosa entende, “o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.

Uma interpretação plausível dos trechos acima teria que aceitar que a ênfase da EIIAXI/GEBII, p.85, não repousa sobre qualquer tentativa de revisar uma posição (necessitarista) anterior, pois o filósofo, numa espécie de micropreâmbulo, apresenta o seu objetivo na parte II¹²⁹. Trata-se de mostrar, antes, a diferença entre o produzido em si e o produzido por outro, a fim de explicitar as teses acerca da sua antropologia/teoria do conhecimento, de modo que a inserção do homem como modo determinado de *Dei/Natura* elimine a representação que o figura (homem) como império dentro de um império.

A rigor, as coisas finitas só existem enquanto determinações expressas por meio das essências de Deus, isto é, os atributos. Mas, curiosamente, a EIIPVIII/GEBII, p.90, isto é, “as ideias das coisas singulares ou modos, que não existem, deve estar compreendidas na ideia infinita de Deus da mesma maneira que estão contidas nos atributos de Deus as essências formais das coisas particulares, ou seja, dos modos” parece, em certa medida, sugerir um resquício de contingência.

Prescindindo de demonstração sob a alegação de que a proposição é evidente por si mesma, Espinosa envia o leitor ao escólio da proposição anterior (EIIPVIISc/GEBII, p.90) e ao escólio seguinte, cujo exemplo, aí sim, toma forma de demonstração, não antes de, na demonstração da EIIPVII/GEBII, p.89, invocar o axioma IV¹³⁰ da EI. Esse axioma serve de base da identificação do escólio também reivindicado pela “demonstração” EIIPVIII/GEBII, p.90, que se resume na afirmação de que qualquer coisa ou ideia de uma coisa devem ser compreendidas no todo sob o qual elas se encontram.

Todas as derivações de coisas e de ideias cabem dentro do todo (pensamento/extensão), o que não quer dizer que elas constituam uma reserva

¹²⁹ “Passo agora a explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus, isto é, do Ente eterno e infinito. Contudo, não as explicarei todas; demonstrei, efetivamente, na proposição 16 da parte I, que da essência de Deus resultavam coisas infinitas em número infinito de modos; mas explicarei apenas aquelas que podem conduzir-nos, como que pela mão, ao conhecimento da alma humana e da sua beatitude suprema”.

¹³⁰EIAxIV: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”.

contingente divina. Quando no suposto exemplo Espinosa engloba modos (retângulos) e ideias desses retângulos como duas séries infinitas ordenadas no todo, ele parece indicar que somente a série das ideias possui existência necessária, reservando algum grau de contingência da série material, por assim dizer.

Contudo, é de crucial importância observar que a comparação entre os modos (os dois retângulos existentes na duração) e os demais pares de retângulos (tomados a partir do seu ser objetivo) implica a mesma necessidade em um e outro caso, pois seja o modo (o retângulo) produzido na duração ou sendo expressão de um dos eternos atributos divinos, é certo que Deus é a ordem causal do ser e do conhecer. É bastante significativo o seguinte trecho:

Suponhamos agora que, dessa infinidade de retângulos, apenas dois existem, isto é, *D* e *E*. Com certeza que as suas ideias existem, então, não somente enquanto compreendidas na ideia de círculo, mas também enquanto envolvem a existência desses retângulos; o que faz com que elas se distingam das outras ideias dos outros retângulos” (EIPVIIIsc/ GEBII, p.90).

Ou seja, que aquelas possam ser distintas dessas, na medida em que as primeiras são concebidas na duração e as outras na especificidade do seu ser objetivo, como estabelece o corolário que antecede o exemplo dado por Espinosa. O que o filósofo parece defender é que (i) a extensão é um atributo de Deus e que (ii) a causalidade eficiente imanente é o *modus operandi* da potência de Deus. Quer dizer, Deus é tanto causa das coisas enquanto existentes objetivamente n’Ele quanto formalmente na Natureza. Embora o trecho seja objeto de polêmica, a proposição, tomada no seu contexto, isto é, exemplificando o escólio da EIPVII no escólio da proposição VIII da parte II da *Ética*, não parece estabelecer oposição entre o necessário e o contingente.

Por fim, também o escólio da EVPXXIX/GEBII, p.298, serve de base para interpretações necessitaristas moderadas.

As coisas são concebidas por nós, como atuais, de dois modos: ou enquanto concebemos que elas existem com relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto concebemos que elas estão contidas em Deus e que resultam da necessidade da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras, ou seja, reais, deste segundo modo, concebemo-las do ponto de vista da eternidade, e as ideias delas envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como

demonstramos na proposição 45 da Parte II; ver também o seu escólio.

Vê-se no referido trecho que a segunda parte do escólio estabelece o contexto gnosiológico e ético. Trata-se de alcançar o terceiro gênero do conhecimento e, portanto, a experiência da beatitude. O que está em jogo, assim, é exigência estabelecida pela proposição XXIV da parte V, a saber, “quanto mais compreendemos as coisas singulares, tanto mais compreendemos a Deus”. E disso não se pode concluir a afirmação de nenhuma contingência.

Mas o refinamento — vale ressaltar — da questão exige que seja considerado o estatuto da necessidade por meio da qual as coisas são produzidas. Esse refinamento emerge na interpretação levada a cabo por Gleizer (2003), da qual nos serviremos, com algumas alterações.

O intérprete parte do cotejo entre Curley (1999) e Garrett (1991). A tese, segundo a qual o mundo atual é o único logicamente possível, exemplarmente defendida por Garrett, é objetada por Curley, na medida em que este distingue entre a determinação pela essência actuosa de Deus (os atributos) e a determinação pela série causal que antecede a determinação de algo na existência. “Essa tese também pode ser formulada como a tese segundo a qual todas as verdades são necessárias, embora nem todas as verdades sejam necessárias no mesmo sentido” (GLEIZER, 2003. p.61). Assim, a necessidade que resulta das leis da Natureza não é rigorosamente a mesma necessidade da qual resulta uma coisa determinada na existência, já que a série infinita das causas finitas é logicamente contingente.

Para Gleizer (2003), é um equívoco flexibilizar a noção de necessidade. Diz ele que,

com efeito, nas proposições 21 e 28 da primeira parte da *Ética* Espinosa examina como os modos se seguem da natureza absoluta de Deus. Nas proposições 21 a 23 ele demonstra que os modos que se seguem da natureza absoluta de Deus, isto é, que se seguem das características eternas (permanentes) e infinitas (onipresentes) dos atributos constitutivos da natureza divina, são necessariamente infinitos e eternos. Na proposição 28, por sua vez, Espinosa procura demonstrar que os modos finitos se seguem da natureza de Deus apenas na medida em que esta é previamente modificada por um nexos infinito de modos finitos. Assim, os modos infinitos se seguem incondicionalmente (isto é, com a ajuda de proposições que descrevem algo distinto da natureza absoluta de Deus) da natureza absoluta de Deus, enquanto os modos finitos se seguem apenas condicionalmente (isto é, com a ajuda de proposições que não

descrevem a natureza absoluta de Deus) da natureza divina (GLEIZER, 2003, p.63).

O problema parece ser maior ainda quando essa concepção enfraquecida da produção das coisas deduzidas da série causal recebe um tom leibniziano¹³¹. “Essa conclusão equivale ao necessitarismo moderado, pois sustenta que todas as verdades são necessárias, embora nem todas sejam necessárias no mesmo sentido” (GLEIZER, 2003, p.64).

A conclusão a que chegamos neste ponto é a de que não comungamos com a interpretação que tenta inserir contingência no sistema espinosano. Por outro lado, parece bastante atraente a distinção entre fontes causais interna e externa. Gleizer (2003), ao ressaltar que Espinosa opera com a univocidade da noção de necessidade, defende que não há oposição entre essência e causa, como o indica a carta 60¹³². Além disso, o intérprete observa a importância da identidade entre causa e razão, bem como do combate à identificação entre essências formais e tipos abstratos, sob o risco de comprometer o caráter universal/singular das essências das coisas. Dessa forma, pode-se dizer que a necessidade é uma só, vista sob perspectivas diferentes.

Segundo Gleizer, recusamos a face da interpretação de Curley que implicaria na tese da impossibilidade de derivar de forma estritamente necessária (necessidade no sentido forte) o finito do infinito, de modo a comprometer a necessidade do processo causal sob a admissão da contingência da série infinita das causas finitas. Não admitimos, pois, que entes atuais não sejam necessários. No entanto, para os fins a que se pretende a esta altura da tese, não enxergamos como um prejuízo manter a distinção que nos permite considerar a necessidade derivada da operação direta das essências divinas e o desdobramento dessa mesma necessidade no âmbito modal. Ou seja, de alguma maneira voltamos à proposição XXII da parte I da *Ética*.

¹³¹ “Curley interpreta essa distinção, sem maiores discussões, como uma distinção de estilo leibniziano entre dois tipos de necessidade, a primeira sendo assimilada à necessidade absoluta, metafísica e lógica e a segunda à necessidade condicional, física e causal. Assim, de posse dessas distinções [...] Tudo o que se segue incondicionalmente de algo que é absolutamente necessário (isto é, necessário em razão de sua essência) é absolutamente necessário; mas se algo se segue apenas condicionalmente de algo que é absolutamente necessário, então ele não é absolutamente necessário, mas apenas condicionalmente necessário (isto é, necessário em virtude de sua causa)” (GLEIZER, 2003, p.64).

¹³² “[...] quando defino Deus: o Ser soberanamente perfeito; como essa definição não exprime uma causa eficiente (entendo por causa eficiente tanto interna quanto externamente) [...]” (Carta 60).

A proposição acima fala da produção dos modos infinitos mediatos, ou seja, da realidade das infinitas séries causais. A necessidade referida aqui é depreendida de uma modificação necessária e infinita em virtude do atributo do qual é expressão, isto é, dos modos infinitos imediatos, de maneira que há uma comunicação causal necessária de Deus até os entes particulares.

O estudo da física exige, pois, que as coisas sejam tomadas na duração, não como uma abstração, mas como uma realidade dedutível da ideia de Deus. Nesse sentido, a existência dos seres particulares tem *a priori* sua necessidade garantida, cabendo apenas explicitar sua causa próxima que também é Deus, mas agora sob modificações que abarcam todas as séries causais finitas. Mas como compreender essas relações causais de forma a depreender delas algum grau de finalismo no âmbito físico?¹³³

b. Necessidade, causalidade e as últimas evidências do finalismo

A análise de algumas passagens da *Ética*, do *Tratado breve* e dos PPC se pautará por critérios retirados do capítulo II deste estudo. Discutiremos o complexo necessidade, causalidade e finalismo de modo que cheguemos às últimas evidências do finalismo, restando saber em que medida é possível reconhecer elementos da concepção aristotélica.

A necessidade vista sob as perspectivas interna e externa favorece a apropriação de uma importante distinção estabelecida ao longo do capítulo II. Trata-se da distinção entre necessidade em si e necessidade sob hipótese retirada da *Física* de Aristóteles, o que nos mantém distantes da interpretação do tipo leibniziana, pois não estamos propondo duas noções de necessidade (forte e fraca). Ao invés de uma necessidade forte e uma fraca, apostamos numa interpretação que distingue (como Gleizer admite) entre fonte interna causal (que chamaremos também de necessidade em si) e fonte externa (que chamaremos de necessidade sob condições). Essa inflexão operada na discussão da produção dos entes finitos é demasiadamente importante para nos conduzir à articulação causal (formal e final)

¹³³ A essa altura da pesquisa, propomos a apropriação da distinção entre necessidade interna e externa de Gleizer, sem deixar de notar que a discussão empreendida pelo intérprete é merecedora de uma leitura muito mais aprofundada e completa. Para os fins a que se propõe esta tese, julgamos ser suficiente o que apresentamos.

sobre a qual se sustenta o finalismo na física do estagirita e da qual nutriremos os argumentos em defesa do finalismo na física de Espinosa.

Já enfatizamos que o conceito de necessidade é estabelecido ao longo do livro II da *Física* de Aristóteles. Queremos recuperar aqui a afirmação de que por meio dele (o conceito de necessidade) a noção de finalismo ganha vigor. Assim como em Aristóteles, a física de Espinosa supõe um finalismo suscetível de ser encontrado na necessidade pela qual as coisas particulares são produzidas.

Não se trata, no entanto, de apresentarmos a teleologia como um tipo de causalidade concorrente com o mecanicismo, mas como um componente do complexo causal que aristotelicamente ecoa em Espinosa. Assumimos, portanto, do capítulo anterior, que o argumento em favor do finalismo nutre-se da discussão sobre a necessidade. Importa ressaltar que, diferentemente da pretensão aristotélica de criar o *status* de causalidade para teleologia e inseri-la em sua teoria causal, parece-nos que Espinosa não quis evitar ou expulsar completamente o finalismo do claramente pretendido mecanicismo. O recorte da natureza que importa nesta discussão compreende os seres inorgânicos.

Como enfrentar, porém, a já referida afirmação espinosana de que a Natureza não opera segundo fins? Por outro lado, o que dizer da proposição VI da parte III da *Ética*?¹³⁴ No contexto deste capítulo (e não mais no sentido específico da discussão levada a cabo no primeiro capítulo acerca da querela em torno da teleologia), propomos uma interpretação, esperando que ela dê conta de expor em que sentido a natureza supõe finalidade, na medida em que nenhuma coisa porta internamente e em qualquer grau — por menor que seja — forças destrutivas (EIIIPV/GEBII, p.145: “Nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”).

Ou seja, trata-se de compreender finalisticamente o princípio da autoconservação, de modo que junto com a causalidade eficiente sob a qual a produção das coisas se explica fisicamente, seja completada pela necessidade própria que constitui a coisa. Antes de expormos a nuance finalista da causalidade em Espinosa é preciso, então, explicitarmos a necessidade espinosana, e dela nos encaminharmos para a teoria causal.

A necessidade pela qual os entes particulares surgem exige que a noção de *conatus* tenha um alcance universal. Se tudo o que é atual é necessário, pois a

¹³⁴ Embora já citada, a passagem merece ser aqui lembrada: “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”.

contingência de fato não cabe no sistema, como já mostramos, resta que cada coisa no mundo persevere no ser como expressão contínua da causalidade divina. É o que podemos ver na EIPXXIVCor/GEBII, p.67: “Daqui se segue que Deus não é só causa porque as coisas começam a existir, senão também de que perseverem na existência, ou por outras palavras (para me servir de um termo escolástico), Deus é causa de ser das coisas”. Pois, poderíamos acrescentar, tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido, de maneira que os modos, porque são afecções da substância (EIDefV/GEBII, p.45), só podem ser em Deus.

A fonte interna de determinação causal reporta a Deus, mas mediadamente e não imediatamente. Ou seja, o ordenamento dos entes finitos no ser passa pela mediação dos modos infinitos imediatos e dos modos finitos mediatos, na medida em que (pela EIPXXII/GEBII, p.66) “o que resulta de qualquer atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação que, em virtude do mesmo atributo, existe necessariamente e como infinita, deve existir necessariamente e ser infinito”. Claro está que a proposição fala dos modos infinitos mediatos e da transmissão da necessidade via causalidade eficiente imanente. E a proposição XXV da parte I da *Ética* (GEBII, p.67) serve de corolário, a saber, “Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas”.

A rigor, o que interessa mostrar é que da necessidade da potência dos atributos divinos resultam infinitas coisas, de modo que não é difícil admitir o que acabamos de ler na proposição XXV. A necessidade pela qual as coisas são o que são é, pois, devedora tão somente do ser de Deus, permanecendo a necessidade causal tanto no nível substancial quanto no nível modal, pois,

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual é também finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente (EIPXXVIII/GEBII, p.69),

o que nos permite concluir, por consequência, que “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (EIPXXXIII/GEBII, p.73). Parece-nos suficiente, em termos da demonstração do

alcance da necessidade causal eficiente imanente, dizer — evocando a homologia potência/essência de Deus (EIPXXXIVDem/GEBII, p.77) — que,

com efeito, somente da necessidade da essência de Deus resulta que Deus é causa de si (pela proposição 11) e (pela proposição 16 e seu corolário) causa de todas as coisas. Por consequência, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a própria essência dele mesmo.

A rigor, o início da teoria causal espinosana começa (na *Ética*) na EIPXVI/GEBII, p.60, que afirma que “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”. A demonstração dessa proposição ressalta que da natureza divina devam resultar necessariamente coisas infinitas em modos infinitos. “Daqui resulta que Deus é causa eficiente de todas as coisas [...]” (EIPXVICor1/GEBII, p.60).

A resposta à pergunta acerca das razões pelas quais a natureza pode ser posta como causa final, então, só teria sustentação se se tem em mente a integração das fontes (interna e externa) de produção do real. A necessidade é uma só, de maneira a evitar a tentação leibniziana. A fonte externa, nomeada por nós de necessidade sob hipótese (para acompanhar a nomenclatura empregada nos trechos sobre a necessidade, no capítulo anterior), representa a ação causal dos modos/corpos sobre outros corpos. Trata-se de necessidade própria das conexões causais expressas na série causal infinita ou no modo infinito mediato. A explicitação da necessidade no âmbito das coisas naturais deve levar em conta também a necessidade “sem mais” — quando a explicação da existência do corpo prescinde de uma causa anterior e externa.

A causalidade eficiente parece dominar todo o sistema, na medida em que Deus é causa eficiente tanto da essência quanto da existência das coisas. Mas Deus não é apenas a causa eficiente de tudo, Ele também é a causa da permanência dessas coisas no ser, de modo que a causalidade eficiente, como vimos, tem de levar em conta a noção de *conatus*, como atesta EIPXXIVCor/GEBII, p.67, citada acima, ao afirmar que Deus é *causa essendi* das coisas.

Se “tudo o que concebemos estar no poder de Deus existe necessariamente” (EIPXXXV/GEBII, p.77), a necessidade da qual as coisas particulares são engendradas traduz o *modus operandi* da potência divina. Como o filósofo afirma na

demonstração da proposição acima, “com efeito, tudo o que está no poder de Deus (pela proposição precedente) deve estar compreendido na sua essência, de maneira tal que dela resulte necessariamente”. Assim, a necessidade que hierarquiza o sistema é uma só.

Admitido que uma coisa finita qualquer existente não poderia ser outra, é certo que sua existência é necessária, no sentido não da substância, mas no sentido de que toda modificação divina é igualmente necessária, pois tudo o que é só pode ser em Deus. Dessa forma (pela EIIIPV/GEBII, p.145), podemos afirmar a universalidade do *conatus*, na medida em que “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior”. Essa proposição, vista por Espinosa como um axioma, pois ele diz na demonstração que “esta proposição é evidente por si mesma” é por nós tomada como o início explícito da doutrina do *conatus*. Por isso é inadmissível que uma coisa tenda à destruição de si mesma. Segundo a EIIIPV/GEBII, p.145, não podem coexistir numa mesma coisa princípios contrários. Daí a célebre proposição de que “toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (EIIIPVI/GEBII, p.146). Ora (pela EIPXXV/GEBII, p.67), nenhuma coisa tem a força ontológica para ser fora de Deus, de modo que (pela EIIIPVII/GEBII, p.146) “o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa” (isto é, Deus — mediatamente, já que Deus não é causa imediata das coisas finitas).

A demonstração da proposição acima possibilita inferir a partir da necessidade causal do sistema a correspondência entre o esforço intrínseco às coisas para permanecerem no ser e o seu poder causal (ou ainda poder de agir). Resulta, então, que o *conatus* é princípio universal. Mas, particularmente, nos interessa o *conatus* expresso nas coisas particulares sozinhas, já que a referida passagem compreende tanto o esforço individual quanto o coletivo. Diz Espinosa nessa demonstração:

Dada a essência de uma coisa qualquer, daí resultam certas coisas (pela proposição 36 da Parte I), e as coisas nada mais podem que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada (pela proposição 29 da Parte I). É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com outras, ou pelo qual tende a agir, isto é (pela proposição 6 desta parte), o poder ou esforço, pelo qual ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa (EIIIPVIIDem/GEBII, p.146).

A demonstração acima estabelece, pois, que o poder de conservação de uma coisa singular equipara-se ao seu poder causal. E esse poder causal está ligado à forma da coisa. Logo de saída, porém, é preciso levar em consideração uma possível objeção posta pelo corolário da EIPXXIV/GEBII, p.67. O segundo parágrafo desse corolário afirma que somente Deus pode ser a causa da essência e da existência das coisas. Com efeito, se desconsiderarmos o contexto da demonstração da potência actuosa de Deus, é claro que a atribuição de um poder causal às coisas particulares não é mais do que uma ilusão. O trecho, no entanto, está vinculado à preocupação de demonstrar que as coisas particulares, todas elas, são modificações determinadas da substância única, pois a essa altura das demonstrações, Espinosa já havia estabelecido a realidade ontológica da região modal (modos infinitos imediatos e modos infinitos) exposta nas proposições XXI e XXII da parte I da *Ética*/GEBII, p.64-65. Assim, nada impede que ainda procuremos pelas passagens que nos permitem referenciar a afirmação acerca do poder causal das coisas.

A primeira passagem que nos parece relevante para a questão se encontra na EIPXXXVI/GEBII, p.77, a saber, “Não existe coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito”¹³⁵. É certo que tudo o que existe deve ser expressão determinada de Deus, mas é justamente essa condição que possibilita extrair a pretensão de enxergar aqui algum poder causal nos entes finitos, já que não é Deus que age diretamente. E aqui importa um esclarecimento. Empregamos a noção de “expressão” extraída da interpretação deleuziana acerca da filosofia espinosana. Deleuze (2017), mais precisamente na apresentação da importância e do papel da expressão, enfatiza que a noção de expressão aparece logo no início da *Ética*, isto é, na definição II da primeira parte, como é sabido por aqueles que conhecem a definição de Deus¹³⁶. Quer dizer que cada atributo constitutivo de Deus exprime uma essência eterna e infinita. A rigor, a substância se expressa nos seus atributos que são expressivos, na medida em que expressam essências divinas. Os atributos, por sua vez, se expressam nos modos que também são expressivos enquanto

¹³⁵ A proposição completa diz: “tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a natureza ou essência de Deus (pelo corolário da proposição 25), isto é (pela proposição 34), tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus, que é causa de todas as coisas, e, por conseguinte (pela proposição 16), dele deve resultar algum efeito” (EIPXXXVIDem).

¹³⁶ “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EIDVI/GEBII, p.45).

envolvidos pelos atributos dos quais fazem parte. Nesse sentido, a noção de expressão comporta correlativos como *explicare* (desenvolver) e *involvere* (envolver). Quer dizer que o termo “expressão” envolve/implica aquilo que ela exprime ao mesmo tempo em que o desenvolve. Acerca das implicações desse núcleo semântico, o intérprete nos diz:

O modo, por sua vez, é expressivo: “Tudo aquilo que existe exprime a natureza de Deus, isto é, sua essência, de maneira segura e determinada” (quer dizer, sob um modo definido). Devemos então distinguir um segundo nível da expressão, uma espécie de expressão da expressão. Em primeiro lugar, a substância se exprime nos seus atributos, e cada atributo exprime uma essência. Em segundo lugar, porém, os atributos também se exprimem: eles se exprimem nos modos que dependem deles, e cada modo exprime uma modificação. Veremos que o primeiro nível deve ser compreendido como uma verdadeira constituição, quase uma genealogia da essência da substância. O segundo nível deve ser compreendido como uma verdadeira produção das coisas. Na verdade, Deus produz uma infinidade de coisas porque sua essência é infinita; mas como tem uma infinidade de atributos, ele produz necessariamente essas coisas em uma infinidade de modos, cada um dos quais se refere ao atributo no qual está contido. A expressão não é, nela mesma, uma produção, mas assim se torna, no seu segundo nível, quando é a vez do atributo se exprimir. Inversamente, a expressão-produção encontra seu fundamento em uma expressão primeira. Deus se exprime por si mesmo “antes” de se exprimir nos seus efeitos; Deus se exprime constituindo por si a natureza naturante, antes de se exprimir produzindo em si a natureza naturada (DELEUZE, 2017, p.8-9).

Explicitado minimamente o termo “expressão”, podemos dizer que, “se tudo o que existe exprime de modo certo e determinado a potência de Deus” (EIPXXXVI/GEBII, p.77), a potência de uma coisa singular possui um poder de gerar efeitos no mundo. Essa afirmação, ao contrário do que possa parecer, corrobora ainda mais a potência divina. Quer dizer que não parece haver incompatibilidade entre a potência divina e a potência das coisas singulares, uma vez que estas são expressões determinadas dos atributos divinos.

Como já ressaltado, a EIIPVI/GEBII, p.146, possui um lugar privilegiado nessa discussão. Dizer que “toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” equivale à afirmação de que há um poder causal nas coisas que só faz sentido enquanto expressão da universalidade do *conatus*. Importa ressaltar, no entanto, que não há poder causal fora de Deus, porque nada há fora de Deus. De todo modo, isso não anula a atribuição do poder causal às coisas. O “em

si” das coisas, como alerta a referida proposição, consiste numa expressão determinada do *conatus*. Essas coisas se opõem a tudo o que possa suprimir sua existência. A essência de uma coisa implica, pois, a afirmação constante de sua permanência no ser, isto é, a preservação de si no todo.

A proposição VIII também da parte III da *Ética* (GEBII, p.147) importa a nós. Essa passagem diz que “o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo finito, mas um tempo indefinido”.¹³⁷ Pensar o *conatus* das coisas singulares para se manterem na existência implica considerá-las a partir da duração. Com efeito, pelo corolário da EIPVIII/GEBII, p.90, a existência objetiva das coisas é compreendida nos atributos de Deus ou, a rigor, suas ideias não existem “a não ser enquanto existe a ideia infinita de Deus”. O ponto crucial do corolário — nos limites do que interessa neste estudo — é, portanto, a indicação de que Deus é a causa da duração das coisas na existência e, parece-nos claro que essa afirmação em nada se opõe à potência necessária de Deus.

É de notar que há necessariamente para cada coisa que existe uma causa determinada pela qual ela existe. Finalmente, cumpre notar que esta causa pela qual a coisa existe deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (convém saber: porque pertence à sua natureza o existir), ou deve existir fora dela (EIPVIII Sc2, itens 3,4/GEBII, p.49).

Embora o contexto no qual está inserida a proposição é (i) a demonstração da unicidade substancial e (ii) a demonstração da existência necessária da substância, o que também é corroborado pelo trecho da segunda demonstração da proposição XI da parte I da *Ética*, isto é, a razão/causa da existência ou impossibilidade de existir, esta razão ou causa deve estar contida ou na natureza da coisa ou fora dela, podemos inferir daqui outra discussão. Trata-se de relacionar existência e potência, de modo que a existência de qualquer coisa supõe algum poder para existir.

Na terceira demonstração da EIPXI/GEBII, p.52, qual seja

¹³⁷ A demonstração dessa proposição afirma que, “se esse esforço, com efeito, envolvesse tempo limitado que determinasse a duração da coisa, resultaria, então, da própria potência em virtude da qual a coisa existe que a coisa já não poderia existir depois desse tempo limitado, mas deveria ser destruída. Ora, isso (pela proposição 4 desta parte) é absurdo. Portanto, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve tempo limitado, mas, ao contrário, uma vez que (pela mesma proposição 4 desta parte), se nenhuma causa exterior a destruir, ela continuará a existir sempre, em virtude da mesma potência pela qual existe já, envolvendo esse esforço um tempo indefinido” (EIIIPVIIDem).

[...] não ter poder causal para existir é impotência, e, pelo contrário, ser capaz de existir é potência (como por si é noto). Por conseguinte, se o que agora existe necessariamente é constituído apenas pelos entes finitos, segue-se que os entes finitos têm mais poder que o ente absolutamente infinito — o que é absurdo (como por si é noto).

A demonstração, embora fale do absurdo de negar a existência de Deus, abre uma brecha para admitirmos certo poder causal dispensado às coisas finitas. A rigor, o absurdo consistiria em colocar a potência para existir das coisas finitas acima da infinita potência de Deus. Admitimos, assim, que as coisas finitas possuem um poder causal que expressa, em algum grau, a potência divina.

b.1. Finalismo físico

No domínio da física, faz-se necessário explicitar em que consiste o poder de uma coisa física (inanimada), o que certamente implica a força de conservação da coisa na duração, de modo que é preciso de agora por diante tratar o *conatus*/poder causal no contexto específico das relações entre corpos.

A proposição VIII da parte III da *Ética* acima referida indica a concepção que Espinosa tem do movimento, ou melhor, de um corpo em movimento, fundada na noção de *conatus*. E isso nos conduz à chamada “pequena física”, a despeito de ela se encontrar na parte II da *Ética*. Não vemos nenhum empecilho (poderia parecer uma violação da exigência da exposição geométrica) em voltar à parte anterior. Mas, se é preciso justificar, parece ser o bastante indicar que ali (parte II) se encontra uma espécie de digressão que se explica no contexto da demonstração do *conatus* da alma, enquanto esforço para conhecer o seu objeto, isto é, o corpo, relação importante no contexto maior, exigida pela celeberrima proposição VII também da parte II da *Ética*: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. O escólio da proposição XIII da parte II explicita, pois, a intenção do filósofo no seguinte trecho:

Por essa razão, para determinar em que é que a alma humana difere das outras e é superior a elas, é-nos necessário, como já dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. Não posso, todavia, explicá-la aqui nem, aliás, essa explicação é necessária às demonstrações que tenho a intenção de fazer. Digo, no entanto, em geral, que quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um

maior número de coisas; e, quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a alma desse corpo é apta para compreender distintamente.

Esse escólio contém um pequeno trecho de suma importância, a saber, “quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação”. Na física espinosana a ação de um corpo diz respeito ao seu movimento ou ao seu repouso, pois (pelo axioma I da EIIPXIII/GEBII, p.96) todos os corpos ou estão em movimento ou em repouso.

O princípio da conservação (*conatus*) exige que nos centremos na concepção de movimento. A interpretação do movimento via *conatus* é possível, na medida em que o determinismo causal (causalidade eficiente) é o que rege — num primeiro momento — as relações físicas. Segundo a EIIPXIII/Lem3/GEBII, p.98,

um corpo, quer em movimento quer em repouso, deve ser determinado ou ao movimento ou ao repouso por um outro corpo, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este, por um outro, e assim até ao infinito.

O corolário que se segue do lema acima referido explicita a teoria do *conatus* aplicada ao movimento/repouso dos corpos. Tais corpos são, a rigor, corpos simples, como afirma o axioma II que se segue ao corolário em questão. Nesse sentido, o trecho mais importante do axioma é: “Tudo isto se aplica aos corpos mais simples, a saber, aqueles que se não distinguem uns dos outros senão pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão. Subamos agora aos corpos compostos”.

Podemos notar no corolário em discussão que o princípio da conservação se aplica tanto ao movimento quanto ao repouso. Com efeito, aqui se encontra uma formulação muito importante. Em termos gerais, Espinosa se mantém no quadro geral da física de Descartes, assumindo o movimento e o repouso como os princípios a que a realidade física se reduz. Mas é preciso reconhecer que a doutrina do *conatus* se apresenta, por vezes, como uma apropriação refinada dessa teoria no pensamento de Descartes. Para Carvalho (1979)¹³⁸, Espinosa se afasta da

¹³⁸ Dada a importância da nota estabelecida pelo tradutor, reproduzimo-la na íntegra: “Este passo afirma a concepção de *conatus* que adiante será retomada como particularidades (designadamente III, 6, 7, 8, II, 45) e que reporta à causalidade na ordem da existência. Conquanto Espinosa se lhe

concepção cartesiana, sobretudo em razão das dificuldades geradas pela adoção de uma noção descontínua do tempo. Consequentemente, a permanência de um corpo na sucessão de instantes que a compreensão do seu movimento exige é reelaborada.

Por isso, para efeitos de melhor compreensão da especificidade da física de Espinosa, consideraremos, quase como uma digressão, alguns aspectos da física cartesiana.

Sem fazer qualquer concessão àqueles que admitem o vácuo, a física de Descartes afirma que “o movimento é a translação de uma parte da matéria ou um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos — e que consideramos em repouso — para a proximidade de outros” (*Princípios*, II, 25). Por outro lado, Descartes opera com uma noção de corpo que recusa o atomismo, e estabelece como correspondente a essa noção uma porção ínfima da matéria que para ele pode ser chamado corpos simplicíssimos. Com efeito, Descartes afirma:

Quanto ao vazio, no sentido em que os filósofos tomam esta palavra, isto é, como um espaço onde não há nenhuma substância, é evidente que tal espaço não existe no universo, porque a extensão do espaço ou do lugar interior não é diferente da do corpo. E dado que só podemos deduzir que um corpo é uma substância porque é extenso em comprimento, largura e altura, como concebemos que não é possível que o nada tenha extensão, então devemos concluir a mesma coisa acerca do espaço que se supõe vazio, isto é: dado que ele tem extensão, então é necessariamente substância (DESCARTES, *Princípios*, II, 16).

Por que Descartes nega o vazio, podemos dizer que o movimento se explica pelo deslocamento/distância como uma propriedade da extensão. Se não há vazio, então o movimento de um corpo supõe o contato direto intercorpóreo.¹³⁹ Mas,

refira reiteradamente (v.g. Tratado breve, Apêndice, I, 16; Cog. met., II, 11; Tratado político, II § 7), não é uma concepção original, pois se filia na concepção da criação contínua, que remonta a S. Paulo Epístola aos Colossenses I, 17; S. Tomás de Aquino expusera (S. Th., I, q. 8, a. 1) e filósofos seus contemporâneos defenderam. v. g. Descartes, Malebranche e Leibniz, como peça essencial das respectivas metafísicas. Como mostraremos na nota III, 6, a concepção espinosana adquiriu no conjunto das concepções coetâneas, bastando agora notar que ela se separa especialmente da concepção cartesiana, segundo a qual Deus recriava em cada instante os seres criados, porque sendo o tempo, a parecer de Descartes, descontínuo, isto é, constituído por instantes cuja sucessão não tem em si mesma a sua razão de ser, os seres criados cairiam a cada instante no nada se Deus os não criasse continuamente”.

¹³⁹ A fim de melhor explicitar esse conceito, citamos na íntegra o seguinte trecho: “Quase todos nos preocupamos com este erro [a falsa opinião acerca do vazio] desde muito novos, porque ao vermos que não havia ligação necessária entre este recipiente e o corpo nele contido pareceu-nos que Deus

efetivamente, não nos interessa diretamente o tratamento que Descartes deu à natureza do movimento e sim à causa e permanência do movimento.

“Deus é a primeira causa do movimento e possui sempre a mesma quantidade no universo” (*Princípios*, II, 36). A explicitação dessa proposição considera Deus não apenas como a causa primeira de todo o movimento no universo, mas como o princípio fiador de conservação deste. Ainda que a passagem indique a existência de outro princípio causal (“a seguir consideremos a outra, a particular, que faz com que cada parte da matéria adquira o que antes não tinha”), Deus é a causa universal e primeira,

cuja onipotência deu origem à matéria com o seu movimento e o repouso das suas partes, conservando agora no universo, pelo seu concurso ordinário, tanto movimento e repouso como quando o criou [...] tendo posto as partes da matéria em movimento de diversas maneiras, manteve-as sempre a todas da mesma maneira e com as mesmas leis que lhes atribuiu ao criá-las e conserva incessantemente nesta matéria uma quantidade igual de movimento.

Com a força criadora e conservadora do movimento depositada no concurso ordinário de Deus, Descartes afirma que pode chegar ao conhecimento das leis da natureza. A primeira lei diz que “cada coisa permanece no seu estado se nada o alterar” (*Princípios*, II, 37). O princípio da inércia depreendido daqui parece não conter nenhum problema. Mas, quando o filósofo introduz a segunda lei da natureza — “todo o corpo que se move tende a continuar o seu movimento em linha reta” (*Princípios*, II, 39) —, uma questão aparece e dela servimo-nos para expor em que sentido Espinosa diverge de Descartes, o que incide diretamente na teoria do *conatus* e naquilo que estaremos pleiteando como exemplo de finalismo na física.

poderia retirar qualquer corpo nele contido conservando o recipiente [no lugar daquele que se tivesse retirado]. De modo a podermos corrigir tão falsa opinião observaremos que não há nenhuma relação necessária entre o recipiente e o corpo nele contido, mas que essa relação é absolutamente necessária entre a figura côncava do recipiente e a extensão compreendida nesta concavidade, e assim tanto poderemos conceber uma montanha sem vale do que semelhante concavidade sem a extensão contida nela, ou esta extensão sem qualquer coisa extensa, uma vez que o nada — como já observamos várias vezes — não pode ter extensão. É por isso que se nos perguntassem o que aconteceria se Deus retirasse qualquer corpo que está num recipiente sem permitir que outro aí entrasse, responderíamos que as suas paredes [se aproximariam tanto que] imediatamente se tocariam. Ora, dois corpos tocam-se necessariamente quando não há nada entre eles, porque seria contraditório que dois corpos estivessem afastados, isto é, que houvesse distância entre ambos e que, apesar de tudo, essa distância não fosse nada: é que a distância é uma propriedade da extensão e não poderia subsistir sem algo extenso”.

O trecho mais relevante da segunda lei — e não prosseguiremos em direção à terceira lei, por entender que ela em nada contribuirá para nosso argumento — afirma que

esta regra, tal como a precedente, depende do fato de Deus ser imutável e de conservar o movimento na matéria por uma operação muito simples. Com efeito, Deus não o conserva como poderia ter sido anteriormente, mas sim como é precisamente no momento em que o conserva. Embora seja verdade que o movimento não acontece num instante, todavia é evidente que todo o corpo que se move está determinado a mover-se em linha reta e não circularmente.

Para Espinosa, a concepção cartesiana é problemática, pois o apelo à transcendência de Deus como causa primeira do movimento acaba por excluir ou omitir a explicação para o repouso. Sobretudo ao lidar com o movimento retilíneo, Descartes cria o problema de ter que estabelecer a ação criadora de Deus a cada instante.

Nos PPC, Espinosa retoma¹⁴⁰ algumas das teses da física cartesiana, mas já demonstra nessa obra certo distanciamento em relação a Descartes, principalmente em relação à teoria do *conatus*. Mas, em que pese a importância desse distanciamento para a compreensão da filosofia madura de Espinosa, interessa, nos limites da nossa proposta, explicitar a alteração da teoria cartesiana do *conatus*, pois entendemos que aí se encontra o ponto nodal daquilo que denominamos finalismo — a rigor, finalismo interno.

¹⁴⁰ A edição brasileira dos PPC de 2005, publicada pela editora Autêntica, possui importante apresentação, feita por Homero Santiago, da qual servir-nos-emos. Segundo ele, “o incessante diálogo que Espinosa trava com o cartesianismo tem seu momento mais importante em 1663, quando o filósofo conta 31 anos e publica sua primeira obra: *Partes I e II dos Princípios da filosofia de René Descartes demonstradas à maneira geométrica*, ao que se juntam em apêndice os *Pensamentos metafísicos* nos quais são brevemente explicadas as questões mais difíceis que ocorrem tanto na parte geral quanto na especial da metafísica. O trabalho nasceu de um curso de física cartesiana que Espinosa dera a um jovem universitário, Johannes Caseário, e para o qual se baseou principalmente na segunda parte dos *Princípios da filosofia*, obra cartesiana de 1644. Ao tomar conhecimento do material, os amigos do filósofo convenceram-lhe a publicá-lo. Ele preparou uma parte inicial com a exposição metafísica ou filosofia primeira cartesiana, acrescentou um longo apêndice em que trata de temas centrais da filosofia escolástica à luz das contribuições cartesianas e entregou tudo a Luís Meyer, amigo que cuidou de rever o texto, redigiu um prefácio e acompanhou a edição em Amsterdã, já que Espinosa, então, residia noutra cidade. Por fim, os *Princípios da filosofia cartesiana*, ou simplesmente PPC, foram publicados com a seguinte composição: o prefácio de Meyer, uma poesia-dedicatória de provável autoria de Johannes Bouwmeester, duas partes completas correspondentes às primeira e segunda partes dos Princípios da filosofia, uma terceira parte incompleta dividida em duas seções” (SANTIAGO, 2015, p.9-10).

Propomos que a compreensão que Espinosa apresenta acerca do *conatus* aplicado ao movimento retilíneo não só se distancia de Descartes, como também ecoa o que no Capítulo II chamamos finalismo interno. Diferente daquilo que é posto pela “pequena física”, nos PPC, estamos levando em consideração os corpos simplicíssimos, isto é, corpos vistos sob a tentativa espinosana de matematização. E seria preciso mostrar como a causa formal se articula com a causa final.

Embora os termos “causa formal” e “causa final” não apareçam na obra em questão, é preciso discutir se permanece algum grau de aristotelismo reconhecido por nós como um finalismo interno, tal como foi explicitado anteriormente ou se há um finalismo interno de outro tipo. Em termos gerais, as passagens que se seguem parecem possibilitar nossa interpretação.

A proposição XIV da parte II dos PPC diz que “Toda coisa, enquanto é simples e indivisa e é em si só considerada, o quanto está em suas forças, perservera sempre no mesmo estado”. Quer dizer que um corpo em movimento retilíneo constante tende sempre a conservar-se nesse estado. Mas o que possibilita tal conservação/tendência? A força pela qual um corpo, enquanto está em si, faz com que ele tenda a continuar em movimento. O que está em jogo aqui é a transferência e não a causa externa produtora (causalidade eficiente) do deslocamento do corpo em questão. Na pretensão de melhor entender o que Descartes chamou de movimento local, Espinosa explicita nos PPC, II, Def. VIII, que “o movimento local é a transferência de uma parte da matéria, ou seja, de um corpo, da vizinhança dos corpos que o tocam imediatamente e são considerados como em repouso à vizinhança de outros”. Espinosa procura, na sequência, estabelecer cinco considerações, a fim de entender corretamente a concepção do movimento local posta por Descartes, das quais interessa apenas a segunda, onde ele (Espinosa) diz que é preciso atentar para a possível diferença entre transferência e ação externa causadora do movimento de um determinado corpo. Por outro lado, importa também considerar que o trecho enfatiza o que “está permanentemente na coisa móvel”. Com efeito, se alguma coisa é propriedade do corpo móvel, então tal propriedade deveria ser levada em consideração nos dois únicos estados possíveis a esse corpo, isto é, movimento e repouso. Dessa maneira, Espinosa exige que a “transferência” — ou a conservação do movimento, já que transferência é distinta da causa eficiente que põe o corpo em movimento — seja aplicável tanto ao movimento quanto ao repouso:

Esta definição fala-se apenas do que está permanentemente na coisa móvel, a saber, a transferência, para que não seja confundido, como frequentemente feito por outros, com a força ou a ação que transfere; força ou ação que vulgarmente pensam ser requerida apenas para o movimento, mas não para o repouso, no que se enganam por completo; pois, como é conhecido por si, a mesma força requerida para imprimir simultaneamente certos graus de movimento a um corpo em repouso é de novo requerida para arrebatá-los estes mesmos graus de movimento do mesmo corpo, de forma que repouse completamente” (ESPINOSA, PPC, II, Def. VII, nota do 2º).

Embora, aparentemente, não haja diferença em relação a Descartes, uma vez que o filósofo (Descartes) afirma que “é requerida tanta ação para o movimento como para o repouso” (*Princípios*, II, 26), a propositura se refere à causalidade eficiente. E enquanto Descartes considera o movimento por essa via (causa externa) parece não haver diferença entre ele e Espinosa. Contudo, quando a física cartesiana introduz Deus como a primeira causa do movimento e da sua conservação através da Sua onipotência, surge um importante problema que incide diretamente — a nosso ver — na segunda lei da natureza.

A segunda lei, aquela que estabelece que todo corpo que se move “tende a continuar o seu movimento em linha reta” padece de um recurso estranho ao mecanicismo, a saber, o concurso de Deus para manutenção da regularidade do universo. Embora Espinosa assuma “Deus como a causa principal do movimento” (PPC, II, PropXII), ele estabelece que Deus não só é causa primeira do movimento, mas também do repouso, o que se relaciona com o monismo de sua filosofia.

Vale ressaltar que a noção de transferência requerida por Espinosa acerca da definição cartesiana de movimento local, a qual consiste em considerar o princípio da transferência para explicar apenas o movimento, não valendo para o repouso, põe às claras o problema do alcance da teoria cartesiana do *conatus*, na medida em que, para Espinosa, “a mesma força requerida para imprimir simultaneamente certos graus de movimento a um corpo em repouso é de novo requerida para arrebatá-los estes mesmos graus de movimento do mesmo corpo, de forma que repouse completamente” (PPC IID VIII 2º). Com efeito, apesar de Descartes afirmar que a inércia vale tanto para o movimento como para o repouso (“É requerida tanta ação para o movimento como para o repouso” — *Princípios*, II, 26), a primeira lei imputa a Deus a causa do movimento e não do repouso. E se as três leis se ancoram em Deus como o princípio-motor do universo, parece-nos (i) que a teoria do *conatus*

aplicado ao movimento retilíneo fica comprometida e (ii) a tendência do corpo para conservar-se no movimento retilíneo depende — diretamente, ordinariamente e a todo instante — da força criadora de Deus. Espinosa, contudo, faz uma revisão dessa teoria do *conatus* de modo que o concurso providencialista direto de Deus seja evitado.

Assim como Descartes, Espinosa aceita que “Deus é causa principal do movimento” (PPC, II, PropXIII). Mas a diferença consiste na proposição seguinte, a saber, “A mesma quantidade de movimento e repouso que Deus uma vez imprimiu à matéria, ele ainda agora a conserva por seu concurso” (PPC, II, PropXIV). Essa afirmação tem seu respaldo na afirmação de que “Tudo que existe é conservado só pela força de Deus” (PPC, I, PropXII). Sabemos que na *Ética* nenhuma coisa pode ser fora de Deus e que Deus é causa tanto da essência como da existência das coisas. Por outro lado, já enfatizamos que de Deus devem resultar infinitas coisas em um encadeamento causal inexoravelmente necessário. Ou seja, podemos interpretar o papel de Deus na física como causa primeira do movimento e do repouso, bem como de sua conservação, sem exigir que o concurso de Deus se dê de forma transcendente — como o exigiu Descartes.

Apresentamos a proposição XV dos PPC como uma releitura do artigo 39 dos *Princípios* de Descartes. Com efeito, para Descartes, o que faz com que o corpo continue no movimento retilíneo é o concurso direto de Deus. Como Deus teria criado apenas o movimento, seria preciso explicar/justificar a quantidade de repouso no universo, pois o repouso não é, segundo entende Espinosa, mera ausência de movimento; o repouso tem *conatus* ou é o *conatus* do corpo num determinado estado, de modo que o *conatus* é uma só e mesma “lei”¹⁴¹. Por outro lado, não admitir o *conatus* de um corpo em repouso (pelo axioma I da parte II dos PPC) é absurdo, pois, segundo tal axioma, “Não há nenhuma propriedade do nada”.¹⁴²

¹⁴¹ Espinosa recusa o *status* de lei para os artigos 37, 39 e 40 dos *Princípios*, reelaborando na forma de proposições, por vezes tomando, como é o caso da segunda lei, como uma espécie de axioma.

¹⁴² Essa afirmação pode ser corroborada pela seguinte passagem do *Tratado breve*: “Assim, quando consideramos somente a extensão, não percebemos nela mais que movimento e repouso, a partir dos quais encontramos todos os efeitos que provêm dela. Esses dois modos estão no corpo de dois modos: porque o repouso não é um nada. De tal maneira que nada senão eles mesmos pode alterá-los. Por exemplo, quando uma pedra está imóvel, é impossível que a ponha em movimento a força do pensamento ou qualquer outra coisa que não o movimento, quando uma outra pedra, tendo um movimento maior que o repouso da primeira, a faz mover-se. Igualmente, a pedra que se move não chegará ao repouso senão por alguma outra coisa que um movimento menor. De onde segue que nenhum modo de pensar pode produzir movimento nem repouso no corpo” (TB, Cap.XIX, 8, p.130).

A proposição XV da parte II dos PPC parece desconsiderar que os corpos tenham por si mesmos alguma força para tender à conservação do movimento, pois Espinosa evoca na demonstração dessa proposição o axioma X da parte I dos *Princípios*, qual seja, “Para conservar uma coisa não é requerida uma causa menor que para primeiro produzi-la”. Ora, esse axioma foi admitidamente retirado da física cartesiana, como Espinosa o confirma: “*Axiomata. Ex Cartesio deprompta*”. Ou seja, a força criadora da quantidade de movimento na natureza tem de permanecer a mesma pelo concurso divino e pela imutabilidade da vontade de Deus. Ora, se Espinosa nega qualquer tipo de contingência — como já explicitamos ao assumirmos a tese necessitarista (com a devida inflexão) —, é certo que todo movimento atual é um movimento necessariamente conservado em Deus, mas pela atividade dos atributos (no caso o atributo extensão) que se expressam mediamente nas coisas particulares.

Entretanto, se lermos essa proposição à luz da proposição anterior, que para muitos possui força de axioma, qual seja, “Toda coisa, enquanto é simples e indivisa e é em si só considerada, o quanto está em suas forças (*quantum in se est*)¹⁴³, persevera sempre no mesmo estado” (PPC, II, PropXIV), parece difícil negar o poder causal. Ainda que, segundo Espinosa, essa proposição seja para muitos como um axioma, é importante demonstrá-la. Ou seja,

Como nada está em um estado a não ser pelo só concurso de Deus (pela prop.12 da parte 1) e Deus é sumamente constante em suas obras (pelo corol. da prop.20 da parte 1), se não atentarmos para nenhuma causa externa, isto é, particular, mas considerarmos a coisa em si só, cumprirá afirmar que ela, o quanto está em suas forças, persevera sempre em estado, no qual está.

De acordo com essa proposição, claro está que Espinosa, embora atribua a Deus a causa primeira do movimento, não aceita o concurso transcendente de Deus para conservar um corpo no movimento retilíneo tal qual quer Descartes. Para Espinosa, o corpo exprime de forma determinada a lei universal do *conatus*. Inferimos, então, que um corpo se mantém em movimento ou (i) por uma causa externa que deve ser constante, ou (ii) diretamente por Deus (no sentido cartesiano)

¹⁴³ Na nota 65, o tradutor esclarece que a expressão latina *quantum in se est* foi intencionalmente traduzida por “o quanto está em suas forças” e não literalmente “o quanto está em si”. Importa ressaltar que a expressão *quantum in se est* ocorre literalmente na passagem da EIIIPVI, que na edição do GEE da USP recebe a mesma tradução.

ou (iii) pelo seu *conatus* (expressão da conservação universal do movimento, isto é, Deus).

Para Descartes, a existência dos corpos no movimento retilíneo depende a cada instante de Deus, de modo que a cada momento a atividade criadora divina atua em favor da conservação do estado em que o corpo se encontra. Como a vontade de Deus é constante, teríamos de admitir que Ele sempre recria toda a natureza com a exatidão do primeiro ato criativo. Deus recriaria infinita e ordinariamente a mesma quantidade de movimento e de tudo o mais, de modo que um corpo em movimento seria mantido nesse estado a todo instante pelo concurso de Deus. Segundo Alquié,

A duração do universo é, portanto, feita da repetição de instantes criados e se assenta, como as verdades eternas, senão na constância da vontade de Deus. Abstraindo dessa constância, o tempo não poderá deixar de surgir como indefinidamente divisível. É feito de uma sequência de instantes, cada um dos quais é uma espécie de nada de duração, não tem qualquer força, qualquer realidade própria. Não contém em si qualquer princípio de continuidade (ALQUIÉ, 1986, p.46).

Entretanto, o racionalismo absoluto de Espinosa exige que haja alguma explicação causal imanente para a conservação do movimento; caso contrário, o mecanicismo pretendido pela física seria estrangido a aceitar um princípio transcendente para garantir o fenômeno da inércia. Claro está que, mesmo que a física espinosana — como a cartesiana — pretenda operar somente com a causalidade eficiente, a questão é saber se tal causalidade é suficientemente potente para explicar fenômenos físicos particulares e se a noção de causa final não permaneceu em algum grau. Para tanto, é preciso considerar primeiramente em que sentido podemos dizer que uma coisa está em seu próprio poder.

A esse respeito, Espinosa imanentiza o *conatus*, o que resulta na concepção de que as coisas, enquanto estão em si (isto é, na operosidade da substância divina), expressem um poder de manter-se enquanto tal, e isso porque (pela EIPXXXIVDem/GEBII, p.77) “[...] a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a própria essência dele”. Do mesmo modo, negar a conservação do movimento seria absurdo pela EIIIPVI/GEBII, p.146, a qual não deixa dúvida acerca da impossibilidade de um corpo não tender a continuar em movimento uma vez que por uma causa externa foi movido. Quer dizer que a

proposição XV dos PPC pode ser interpretada de forma a conceder aos corpos a tendência para conservar-se no movimento enquanto expressão imanente do concurso de Deus. E no contexto textual geral em que estamos transitando (principalmente no da *Ética*) não é difícil aceitar (pela força da já mencionada e discutida proposição XXII da parte I da *Ética*) que Deus não interfere a todo instante na realidade recriando-a pela constância de sua vontade. Dessa forma, só resta admitir que o corpo mantém a si mesmo no movimento até onde estende o seu poder (*conatus*). Com efeito, dizer que esse poder é nulo só vale se um corpo for concebido fora da extensão. Mas, como nenhum ente pode existir fora de Deus e a extensão é uma essência divina, é absurdo negar o *conatus* das coisas singulares ou, no caso, do corpo em movimento retilíneo.

Nesse sentido, o trecho do corolário da EIIPXIIILem2/GEBII, p.98, corrobora o que acima propomos, na medida em que afirma:

Se, ao contrário, se supõe que *A* está em movimento, sempre que atendermos apenas a *A*, nada poderemos afirmar dele, a não ser que está em movimento. E se acontecer, em seguida, que *A* esteja em repouso, também isso não pode resultar do movimento que ele tinha. Pois nada podia seguir-se do movimento, a não ser que *A* continuasse a mover-se.

Nessa passagem, a despeito da ênfase na impossibilidade do câmbio de um estado a outro prescindindo de uma causa externa, podemos notar na expressão “a não ser que *A* continuasse a mover-se” a tendência intrínseca do corpo em movimento para conservar seu estado. É esse poder de conservação que permite a Espinosa se afastar da atuação ordinária de Deus reiterando a todo instante a conservação do movimento retilíneo de um corpo.

Assim, podemos inferir que a causa da conservação do movimento é a essência do corpo que se encontra em movimento (retilíneo). A essência de um corpo é a sua forma. Nos lemas IV, V e VI compreendidos na proposição XIII da parte II da *Ética* (GEBII, Pp.97-98), Espinosa estabelece a identidade entre forma, natureza e essência. Embora os corpos considerados nessas passagens sejam o corpo enquanto indivíduo, isto é, corpo composto, a demonstração do lema IV e o escólio do lema VII possibilitam a compreensão dos corpos redutíveis a relações de movimento e repouso também sob a referida identidade, na medida em que a demonstração do lema IV invoca o lema I (“Os corpos distinguem-se uns dos outros

em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”). Com efeito, se os corpos simples se distinguem em razão do movimento e do repouso, não há outra forma de individuação senão essa, de modo que sua essência seria movimento/repouso. A natureza, portanto, de um corpo tal qual nos referimos consiste em manter-se no estado/ser em que se encontra (movimento ou repouso). Vale destacar aqui que não estamos compreendendo os corpos simplicíssimos como átomos — o que é, como sabido, rechaçado por Espinosa. Como a extensão é contínua, a divisão modal é infinita. Dessa maneira, os corpos simples são tratados como idealidades matemáticas, uma vez que nos PPC Espinosa procura matematizar os corpos, o que só será efetivado na física de Newton.

Podemos dizer que um corpo em movimento retilíneo persiste na tendência de conservar sua identidade, isto é, sua forma e nisso consiste o seu fim. Ora, nesse sentido, a forma instaura o fim a que tende o corpo, isto é, conservar-se em movimento, de modo que é tentadora a possibilidade de estabelecer já aqui uma aproximação mais estreita como o Estagirita. Ainda assim, procuraremos tecer considerações mais específicas sob esse cotejo nas considerações finais. Por ora, basta observar que se há coincidência entre causa forma e causa final não é forçoso enxergar aqui um tipo de finalismo interno.

O tratamento acima dado à questão possibilita compreender a atividade modal que a física espinosana exige comparada à de Descartes, identificando aí uma ruptura entre os dois pensadores. Trata-se de uma solução para o problema da conservação dos corpos simplicíssimos no movimento retilíneo. Para Descartes, o princípio da conservação é Deus. Para Espinosa, no entanto, a causa da continuidade do movimento de um corpo é uma expressão interna de Deus. Pode-se inferir que as coisas, enquanto estão em si mesmas, isto é, independentes da causalidade eficiente posta num corpo anterior responsável pela transmissão do movimento e independentes da ação direta da transcendência de Deus (Descartes), possuem um poder causal e esse não é outra coisa senão o poder de esforçar-se/manter-se no ser, qual seja, o movimento — isso vale igualmente para o repouso. Ora, naquela situação o corpo *A* é um modo determinado do ser (substância). Ele é uma porção de matéria engendrada pela atividade do atributo extensão, que se expressa imediatamente no movimento e repouso (modo infinito imediato da extensão), e mediatamente na totalidade da natureza física.

Já que estamos falando até este momento de corpos simplicíssimos, a constituição material não tem relevância, restando considerá-los tão somente como relações de movimento e repouso. Cabe, então, a pergunta: qual é a causa do movimento finito, isto é, de um corpo simplicíssimo em movimento? Tem de ser outro corpo que, por sua vez, supõe outro corpo e assim ao infinito. Mas, e a causa do esforço/manutenção no movimento até que o choque com outro corpo diminua ou extinga essa porção de movimento? No exemplo de um corpo *A* que se chocando com o corpo *B* o põe em movimento, *B* tende (*conatus*) a continuar em movimento ou (i) pelos sucessivos e infinitos choques de *A*, ou (ii) por uma tendência interna. A primeira solução não seria plausível, a não que pudéssemos conhecer as razões pelas quais *A* se chocaria permanentemente e a cada instante com *B*. A opção cartesiana, para dar a razão deste fato, foi recorrer à constância da volição divina. Já para Espinosa, o corpo *B* conserva-se em razão/causa de sua essência, isto é, a essência divina sob modificações necessárias. Ora, na série causal *A* continua sendo a causa do movimento de *B*, mas não da sua conservação no movimento. Nesse sentido, parece que a causalidade eficiente transitiva simplesmente não dá conta de explicar a conservação de um corpo no movimento retilíneo — o que nos encaminha para a tese do finalismo interno e sua relação intrínseca com a causalidade eficiente imanente. É ela que explica a causa das essências (graus de potência) das coisas finitas. Embora a substituição da criação (causalidade eficiente transitiva) pela produção (causalidade eficiente imanente) implique alterações importantes na compreensão de como Deus causa os corpos, Espinosa não discorda de Descartes no que respeito à ação conservadora direta de Deus. Parece que o cerne da questão se reporta ao fato de que a essência dos corpos participa (no sentido de ser expressão) da potência divina.

Disso resulta uma interpretação do *conatus* dos corpos (ainda simplicíssimos) como essências ativas ou também uma compreensão ativa do princípio da inércia, pois, se toda coisa se esforça — não há nada nela que lhe seja contrário —, parece certo atribuir à coisa uma posição ativa. Elas (coisas) são essências singulares, através das quais a essência actuosa de Deus, por meio de seus atributos, se expressa. É por isso que elas (essências dos corpos) expressam, em algum grau, o poder de Deus. Trata-se, portanto, de uma expressão ativa, na medida em que a coisa não só persiste através de mudanças externas por ela causadas — já que possui algum poder causal — mas opõe-se a tudo o quanto externamente tende a

destruí-la. Ou seja, “o esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa” (EIIIPVIII/GEBII, p.147). É, pois, a partir dessa visão ativa do *conatus* que passamos a analisar as proposições XVI e XVII dos PPC, a fim de extrair mais uma demonstração do finalismo na física espinosana.

A proposição XVI dos PPC diz: “Todo corpo que se move circularmente, como por ex. uma pedra numa funda, é continuamente determinado a continuar movendo-se segundo a tangente”. Essa proposição, corroborada como que por um corolário na proposição XVII, a saber, “Todo corpo que se move circularmente esforça-se em afastar-se do centro do círculo que descreve”, nos permite enxergar mais uma vez o caráter ativo no *conatus*, de modo que podemos depreender daqui mais um elemento comprobatório de que os corpos, ao tenderem à conservação no seu estado, configuram o que propomos chamar de finalismo interno.

No caso das proposições mencionadas, tal finalismo espinosano alimenta-se da revisão da segunda lei da física cartesiana. “A segunda lei da Natureza: todo o corpo que se move tende a continuar o seu movimento em linha reta”. Quer dizer que o movimento central e primeiro, porque criado e preservado diretamente por Deus, é o movimento retilíneo, o que exige, portanto, uma causa externa e secundária para explicar o movimento circular. Ora, se a causa que mantém o movimento circular só pode ser a própria funda, a onipotência de Deus ficaria em algum grau comprometida — o que é absurdo. Com efeito, para Descartes,

Deus não o conserva [o movimento] como poderia ter sido anteriormente, mas sim como é precisamente no momento em que o conserva. Embora seja verdade que o movimento não acontece num instante, todavia é evidente que todo o corpo que se move está determinado a mover-se em linha reta e não circularmente (DESCARTES, *Princípios*, II, 39).

Segue-se que a única tendência (*conatus*) que permanece nesse caso continua sendo aquela que faz com que o corpo persista no movimento retilíneo, de modo que, sendo o movimento circular oriundo do desvio imposto à trajetória retilínea, resultaria numa importante dificuldade. Se a constância da vontade divina implica o movimento retilíneo constante, só podemos considerar o corpo, no exemplo da funda, nos pontos tangenciais.

Por exemplo,¹⁴⁴ quando a pedra *A* gira na funda *EA*, seguindo o círculo *ABF*, no preciso momento em que está no ponto *A* determina-se a mover-se para qualquer lado, isto é, para *C* seguindo a reta *AC*, se supusermos que é essa linha que toca o círculo (DESCARTES, *Princípios*, II, 39).

Esse exemplo parece implicar a consideração do movimento do corpo somente quando este atinge a tangente. Com efeito, na medida em que o círculo supõe infinitas retas que o tocam tangencialmente, Descartes pode considerar que a todo instante o movimento do corpo, na medida em que expressa uma resistência no ponto de desvio, tende somente à manutenção do seu estado retilíneo. Dessa maneira, a tangente indica o porquê de o corpo ser impedido a continuar no movimento retilíneo. Então, efetivamente, o único *conatus* que se pode admitir é aquele que traduz a conservação do movimento retilíneo.

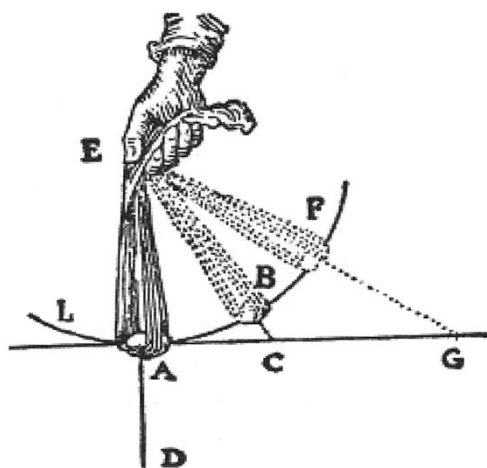


Figura 1

Descartes não pode admitir que a conservação (em nenhum grau para o movimento circular), já que ele supõe que a cada instante o corpo está em um ponto tangencial:

[...] não conseguimos imaginar que estivesse determinada a mover-se circularmente pois, apesar de vir de *L* para *A* seguindo uma linha curva, não conseguimos conceber que qualquer parte da curvatura possa estar nesta pedra quando se encontra no ponto *A* (DESCARTES, *Princípios*, II, 39).

¹⁴⁴Para a discussão desse exemplo, utilizaremos a figura levada em conta nos PPC que Espinosa emprega para tratar a questão e que, por não divergir da figura utilizada por Descartes, entendemos ser suficiente para a interpretação que sugeriremos.

Espinosa, por seu turno, se opondo a essa ideia, considera que a persistência do movimento circular, e o seu esquema de análise, a rigor, não é tão diferente do cartesiano, embora uma diferença importante possa ser daí depreendida. Se o princípio do *conatus* — tal qual empregado por Descartes — privilegia tão somente o movimento retilíneo, ele (*conatus*) só pode consistir, no caso do movimento (Figura 2) de *L* para *B*, numa resistência a esse movimento circular, isto é, o seu *conatus* implicaria a tendência para assumir a reta *B/D*, dissolvendo a efetividade do corpo na pontualidade de cada instante. É como se o corpo em questão tivesse de ser recriado a cada ponto tangencial. E essa conservação se deve a Deus.

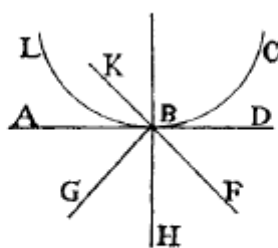


Figure 2

Figura 2

A visada ativa que propomos do *conatus* na física de Espinosa tem, diferentemente na de Descartes, de considerar também — já que o *conatus* se aplica tanto ao movimento como ao repouso — o *conatus* no movimento circular. Por isso Espinosa diz que a pedra na funda tende continuamente a mover-se segundo a tangente. Só que, desta feita, a hegemonia da forma é minimamente ofuscada, na medida em que exige o complemento da causa eficiente, a saber, a força centrípeta instalada pela funda. Sob essa força, o corpo tende a perseverar no movimento. Numa palavra, para Descartes o exemplo da funda demonstra a resistência do corpo no movimento retilíneo; para Espinosa o exemplo possibilita a demonstração da tendência do corpo em perseverar no movimento circular.

Finalmente, no âmbito da física, podemos oferecer mais uma passagem que comporta a interpretação finalista (finalismo interno). Trata-se de uma proposição estabelecida na esteira da lei cartesiana da colisão, isto é, “A terceira lei: se um corpo que se move encontrar outro mais forte, o seu movimento não diminui em nada; se encontrar um corpo mais fraco [que consiga mover], só perderá o

movimento que lhe transmitir”. Na primeira parte da prova dessa lei, Descartes afirma a causalidade eficiente depositada nas coisas particulares, estabelecendo a consistência material das coisas como critério para explicar o desvio de um corpo em movimento para outra trajetória ao se chocar com um segundo corpo. Mas, na segunda parte, a recorrência a Deus deixa claro mais uma vez o caráter passional do *conatus* na física cartesiana, acentuando ainda mais o caráter ativo do *conatus* na física de Espinosa. Diz Descartes na segunda parte da prova:

Com efeito, como tudo está repleto de corpos, e se bem que cada parte da matéria tenda para o movimento em linha reta, é evidente que desde o momento em que Deus criou a matéria não só pôs as suas partes em movimento de modos diferentes, mas também as fez de tal natureza que desde então umas começaram a impelir outras e a comunicar-lhes uma parte do seu movimento; e como Deus as conserva ainda com a mesma ação e com as mesmas leis que lhe atribuiu quando da sua criação, é necessário que agora conserve nelas o movimento com que as dotou, juntamente com a propriedade que atribuiu a este movimento de não estar sempre presente nas mesmas partes da matéria mas passando de umas as outras, de acordo com o modo como se interceptam (DESCARTES, *Princípios*, II, 42).

Nos PPC, Espinosa começa suas considerações sobre a colisão dos corpos na proposição XVIII:

Se um corpo, *A* por exemplo, move-se para um outro corpo *B* em repouso, e todavia *B* não perde algo de seu repouso devido ao ímpeto do corpo *A*, tampouco *A* perderá algo de seu movimento, mas reterá completamente a mesma quantidade de movimento que tinha antes.

Embora importantes, as proposições que se seguem imediatamente não serão por nós consideradas porque nada efetivamente acrescentam ao nosso argumento. Ao contrário, a proposição XXIII é certamente decisiva para a defesa do finalismo na física de Espinosa, na medida em que sugere uma espécie de economia de *conatus* que é o mesmo que conservação ativa no ser. Tal proposição, qual seja, “Quando os modos de algum corpo são forçados a sofrer uma variação, será sempre a menor que se puder dar”, dificilmente comportaria uma interpretação que não levasse em conta algum grau de finalismo.

A proposição acima consiste na retomada do princípio cartesiano da economia de movimento. Segundo Gabbey, trata-se de

[...] um elemento importante na teoria da colisão de Descartes que falta nos originais dos *Princípios da filosofia*, mas que Espinosa fornece com precisão, é o que eu descrevo em outro lugar como "O Princípio da Mutação Mínima Modal" (PLMM), a versão de Descartes do princípio da economia. Presumivelmente por sua natureza teleológica, Descartes excluiu o princípio da principal apresentação pública de sua filosofia natural, embora suas regras de colisão sejam ininteligíveis sem isso, como é claro a partir de sua carta a Claude Clerselier de 17 de fevereiro de 1645: "elas [as regras de colisão] dependem apenas de um princípio único, que é quando dois corpos colidem e têm neles modos incompatíveis, deve haver indubitavelmente alguma variação desses modos para torná-los compatíveis, mas esta variação é sempre a menor possível" (Descartes 1964-74: V, 185). A versão de Espinosa é 2P23: "Quando os modos de qualquer corpo são forçados a sofrer uma variação, a variação sempre será menor possível" (GABBEY, 1995, p.163-164, tradução nossa).¹⁴⁵

Segundo Gabbey, propomos, portanto, que se a proposição XXIII dos PPC puder ser lida como um esforço/tendência de corpos em colisão para sofrer a menor variação possível, é certo que se trata de uma propositura finalística. Parece ser uma espécie de homeostase física. A rigor, a referida proposição abre as considerações espinosanas sobre o tratamento cartesiano da colisão e, por isso, propomos que a proposição XXIII ecoa nas diversas outras proposições, embora o pressuposto finalista não esteja nelas presente com a mesma clareza. E se para Descartes o que pode estar em jogo é salvaguardar a imutabilidade da ação divina, pois o final do artigo 42 da parte II dos *Princípios* diz que "Assim, esta contínua mudança nas criaturas não é de modo algum contrária à imutabilidade de Deus, servindo até de argumento para a demonstrar", o interesse de Espinosa — assim propomos — parece ser muito mais a manutenção da coerência entre a lei da colisão e lei do *conatus*, posto que (importa citar novamente) "Toda coisa, enquanto é simples e indivisa e é em si só considerada, o quanto está em suas forças, persevera sempre no mesmo estado" (PPC, II, PropXIV). Assim, da articulação dessas duas proposições parece resultar que as coisas simples mudem seus

¹⁴⁵ A major element in Descartes's collision theory that is missing from the original Principles of Philosophy, but which Spinoza accurately supplies, is what I describe elsewhere as "The Principle of Least Modal Mutation" (PLMM), Descartes's version of the principle of economy. Presumably because of its teleological nature, Descartes excluded the principle from the major public presentation of his natural philosophy, though his rules of collision are unintelligible without it, as is clear from his letter to Claude Clerselier of February 17, 1645: "they [the rules of collision] depend on only a single [!] principle, which is that when two bodies collide and have in them incompatible modes, there must undoubtedly occur some mutation as these modes to make them compatible, but this mutation is always the least possible" (Descartes 1964 -74: V, 185). Spinoza's version is 2p23: "When the modes of any body are forced to undergo a variation, the variation will always be the least possible".

modos¹⁴⁶ o mínimo possível a fim — e nisto consiste seu finalismo — de permanecer o mais próximo possível do estado em que eles estão em um determinado momento.

Mas poderíamos objetar que tal concepção — finalista — que a proposição XXIII dos PPC encerra não possui nenhuma correspondência na “pequena física” levada a cabo na parte II da *Ética*, encerrando os resquícios de finalismo interno nos limites da filosofia do jovem Espinosa. Propomos que essa não é uma dificuldade incontornável se atentarmos para o contexto da referida parte da *Ética*. Com efeito, em tal parte não interessa a Espinosa um tratamento esmiuçado da problemática física. Contudo, ainda que o contexto seja a demonstração de que não há uma faculdade de conhecer independente do corpo (pela EIIPXI/GEBII, p.94), “A primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato”), o princípio da mutação mínima modal está suposto na passagem dos corpos simplicíssimos para os corpos complexos (especialmente o corpo humano). Além disso, não podemos esquecer o que diz o axioma I da parte V da *Ética*, isto é, “Se, no mesmo sujeito, são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se, em ambas ou numa só, uma mudança, até deixarem de ser contrárias”.

Essa ideia pode ser corroborada pela Carta 32, ocasião em que Espinosa se dirige a Oldenburg da seguinte maneira:

Por coesão das partes, portanto, entendo simplesmente que as leis ou a natureza de cada parte se ajustam de tal maneira às leis da natureza de outra que não pode haver aí contrariedade entre elas. Quanto à relação do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo, todas as vezes que sua natureza se ajusta à das outras partes, de modo que haja tanto quanto possível acordo entre elas.

Para Gabbey (1995, p.165),

¹⁴⁶ Para Gabbey (1980, p.306-307), “São modos no sentido cartesiano que estão em questão aqui, e não os modos do Espinosa maduro. Eu traduzi o termo ‘mudança’ de Descartes como ‘mutação’, que é inelegante, mas tecnicamente precisa. Ele está pensando em *mutatio* no sentido peripatético que inclui mudanças instantâneas, que é o caso durante a colisão do corpo duro, como nas regras dos Princípios de filosofia” (ver Gabbey, 1980: 306-307). Sobre as relações emaranhadas entre o PLMM e as regras de colisão de Descartes, ver Gabbey, 1980: p.263-265, tradução nossa)

* It is modes in the Cartesian sense that are at issue here, not the modes of the mature Spinoza. I have translated Descartes’s “changement” as “mutation”, which is inelegant but technically precise. He is thinking of *mutatio* in the Peripatetic sense that includes instantaneous change, which is the case during hard-body collision, as in the Rules in the *Principles of Philosophy*. See further Gabbey 1980: 306-307n77, 313n147. On the tangled relations between the PLMM and Descartes’s collision Rules, see Gabbey 1980: 265-5.

isso pode não corresponder exatamente ao PLMM de Descartes, mas está muito próximo. Pelo menos, é claramente teleológico. Já a EIIIIPVI, EVax1 e seu eco do PLMM de Descartes e, claro, o *conatus* espinosano, todos conspiram para lançar as mais graves dúvidas sobre a visão convencional de que a filosofia madura de Espinosa é totalmente livre de finalismo¹⁴⁷.

b.2. Finalismo biológico

O curto trecho da parte II da *Ética* que convencionalmente é chamado de “pequena física”, por vezes considerada uma digressão, compreende um longo desdobramento. Imediatamente após a demonstração e o corolário da proposição XIII da parte II, Espinosa, em um longo escólio, explicita a razão que justifica um conjunto de axiomas, lemas e demonstrações sobre o corpo. Com efeito, a justificativa é devido ao escopo da parte II, a saber, a mente. Sob a afirmação de que uma alma/mente é superior a outra e contém mais realidade na proporção da superioridade e realidade do seu objeto, o filósofo esclarece a importância de considerar a natureza do corpo. Diz ele:

Por essa razão, para determinar em que é que a alma difere das outras e é superior a elas, é-nos necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. [...] Para isso, é necessário que comece por algumas observações sobre a natureza do corpo.

Na “pequena física” apresentada, portanto, como desenvolvimento da proposição XIII, a autopreservação que se mostrara como um fim intrínseco às coisas simples agora estrutura sob o vigor da forma os corpos complexos. É a tendência à coesão das partes sob o finalismo da forma.

Aqui pode-se dizer mais claramente que nos seres simples e inorgânicos a causa material coincide rigorosamente com a causa formal. E se a causa formal é o

¹⁴⁷ This is not quite the equivalent of Descartes’s PLMM, but it is very close. At least, it is plainly teleological. Ethics 3p6, Ethics 5Ai and its echo of Descartes’s PLMM, and of course Spinozan *conatus*, all conspire to cast the gravest doubts on the conventional view that Spinoza’s mature philosophy is wholly free of finalism. Gabbey acrescenta na nota 51 que em sua objeção e resposta na teleologia em Spinoza, nem Curley nem Bennett mencionam o surgimento da PLMM de Descartes nos “Princípios da Filosofia” de Descartes, nem *a fortiori* qualquer um deles examina sua relevância para a questão em questão (Bennett 1990b; Curley 1990) (tradução nossa).*

*In their objection-and-reply on teleology in Spinoza, neither Curley nor Bennett mentions the appearance of Descartes’s “*Principles of Philosophy*”, nor *a fortiori* does either of them examine its relevance to the issue in hand (Bennett 1990b; Curley 1990).

mesmo que a causa final, então o comportamento necessário dos seres naturais é também um comportamento teleológico. E a força finalisticamente organizadora que a forma possui perpassa, sobretudo agora, os corpos complexos.

A “pequena física” abriga diversas ocorrências do termo, que aparece sete vezes, indicando o quanto Espinosa se serve dele para explicitar o engendramento dos corpos complexos, embora a primeira ocorrência do vocábulo seja traduzida por Tadeu (2007) como “figura”¹⁴⁸, assim como a tradução uspiana¹⁴⁹ da *Ética*. Essa variação de tradução, no entanto, não é relevante para o que se segue, isto é, para a consideração dos corpos compostos, uma vez que, como diz Espinosa no segundo axioma que prepara a demonstração do engendramento dos indivíduos, “Tudo isto se aplica aos corpos mais simples, a saber, aqueles que se não distinguem uns dos outros senão pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão. Subamos agora aos corpos compostos”.

Daí segue-se que o corpo composto ou complexo deve ser denominado indivíduo. Este é constituído pela comunicação efetiva das partes simples (corpos simplicísimos ou relações de movimento e repouso), que unidas formam um conjunto que o filósofo chama corpo; só que agora trata-se do corpo/indivíduo. E porque Ferreira (1979) traduz o verbo “communicent” por “comunicam”, o que difere da tradução de Tadeu (2007), que opta por “transmitirem”, parece-nos mais adequado optar pela tradução de Ferreira.

A comunhão de elementos simples oferece uma boa oportunidade de ver mais uma vez o quanto o aristotelismo ainda restou presente na física de Espinosa. O princípio teleológico que de saída podemos apontar diz respeito à mobilidade dos corpos simples. No início da referida definição, Espinosa opera claramente com a

¹⁴⁸ Após a exposição da proposição XIII da parte II da *Ética*, encontramos o axioma III, que diz: “Quo partes individui vel corporis compositi secundum maiores vel minores superficies sibi invicem incumbunt, eo difficilius vel facilius cogi possunt, ut situm mutant, et consequenter eo difficilius vel facilius effici potest, ut ipsum individuum aliam figuram induat. Atque hinc corpora, quorum autem partes secundum parvas, mollia, et quorum denique partes inter se moventur, fluida vocabo”. O trecho recebeu a seguinte tradução na versão de Tadeu (2007): “Quanto maiores ou menores são as superfícies mediante as quais as partes de um indivíduo, ou seja, de um corpo composto, se justapõem, tanto mais ou menos dificilmente, de maneira respectiva, elas podem ser forçadas a mudarem de posição e, como consequência, tanto mais ou menos dificilmente pode-se fazer com que esse indivíduo adquira outra figura. De acordo com isso, direi que são duros os corpos cujas partes se justapõem mediante grandes superfícies; e que são fluidos, enfim, aqueles corpos cujas partes se movem umas por entre as outras”. Vale ressaltar, ainda, que na tradução de Joaquim Ferreira Gomes (coleção Pensadores), o termo “forma” é mantido.

¹⁴⁹ Referimo-nos ao importante trabalho do Grupo de Estudos Espinosanos da USP, sob a liderança de Marilena Chaui, publicado em 2015.

causalidade eficiente, mas em seguida deixa lugar para uma interpretação finalista quando diz acerca dos corpos simples que, se eles (ou quando eles) se movem sob um fim, temos a formação do indivíduo. Embora Espinosa não empregue explicitamente o termo “fim”, a passagem textual parece admitir que os corpos complexos supõem o finalismo interno sob o qual os elementos simples se ordenam. Diz Espinosa:

Quando um certo número de corpos da mesma ou de diversas grandezas são constrangidos pela ação dos outros corpos a aplicar-se uns sobre os outros; ou, se eles se movem com o mesmo grau ou com graus diferentes de rapidez, de tal maneira que comunicam os seus movimentos entre si segundo uma relação constante, diremos que esses corpos estão unidos entre si e que, em conjunto, formam todos um corpo, isto é, um indivíduo que se distingue dos outros por essa união de corpos (EIPXIIIDef./GEBII, p.97).

É importante observar no trecho acima que, embora a passagem comece supondo a causalidade eficiente, na medida em que se refere à ação dos corpos externos, a expressão “ou, se eles se movem” abre a possibilidade de enxergarmos o poder causal desses elementos que, por meio da comunhão/comunicação de seus movimentos, resultam nos indivíduos. Ora, a tendência intrínseca (uma vez que os corpos simplicísimos se movem) evidencia o quanto os corpos complexos dependem de um comportamento teleológico dos elementos físicos basilares. “Depende” não quer dizer “resulta” ou “é a soma de”, mas está relacionado com eles. Dito de outra maneira, afirmar que a teleologia do indivíduo se relaciona com o finalismo das partes ou se remete a elas não quer dizer que o todo seja a simples soma das partes. Afinal, com a noção de indivíduo podemos vislumbrar logo de saída a possibilidade de reconhecer uma visada orgânica que certamente exige o primado do todo sobre as partes.

A variação dos elementos básicos (movimento/repouso) não altera a natureza ou forma¹⁵⁰ do indivíduo, pois é a própria forma que possibilita a comunhão das

¹⁵⁰ Reproduzimos aqui as principais passagens que, ao sustentarem o primado da forma, facultam uma interpretação do tipo finalista. “Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma” (EIPXIIILemIV - GEE)*. A Demonstração desse Lema diz: “Com efeito, os corpos (pelo Lema I) não se distinguem em razão da substância; e aquilo que constitui a forma do Indivíduo consiste na união de corpos (pela Def. preced.); ora esta (por Hipótese) será mantida, ainda que ocorra uma contínua mudança de corpos; portanto, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes tanto em razão

partes simples e ao mesmo tempo é o seu termo final. A forma é, então, aristotelicamente o fim em vista do qual os corpos simplicíssimos se engendram e, neste sentido, traduz a perfeita coincidência entre causa formal e causa final. Não se trata, no entanto, de admitir qualquer alteração ontológica, pois o lema IV que acompanha o axioma III da proposição XIII da parte II da *Ética* não admite alteração em termos de perda de matéria/movimento/repouso, até porque seria incoerente em relação ao princípio da produção e conservação da matéria e da quantidade de movimento/repouso engendrado por Deus estabelecidos nos PPC. Ora, a conservação do indivíduo se dá, com efeito, pela forma que abriga essas variações da relação do movimento e do repouso, já que (pelo lema I desta parte) “Os corpos distinguem-se uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância”.

Vale ressaltar também que essa discussão conduz ao importante debate sobre a individuação no pensamento de Espinosa, o que em muito ultrapassa os limites da nossa pesquisa. Assim, intencionamos tão somente a demonstração de que a recorrência à forma para explicar a produção dos corpos compostos implica em algum grau a admissão do finalismo.

Nossa interpretação poderia ser contestada se observarmos que a permanência da forma está condicionada como o indica a condição que abre os lemas V (“Se as partes [...]”) e VI (“Se alguns corpos [...]”) desta proposição XIII da parte II da *Ética*. Ou seja, a forma que constitui o indivíduo, na medida em que se daria em razão da união dos corpos simples, passaria a depender deles, podendo sofrer variações. No entanto, o que parece manter ou conservar a natureza do indivíduo é a constância da comunicação ou união dos elementos simples. Propomos, então, que o que explica teleologicamente a constituição dos indivíduos é ainda o PLMM depreendido da proposição XXIII da parte II dos PPC — como já

da substância como do modo”. “Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mudança de forma” (EIIPXIIILemV - GEE). “Se alguns corpos, componentes de um Indivíduo, são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para outro, mas de maneira tal que possam continuar seus movimentos e comunicá-los entre si com a mesma proporção de antes, igualmente o Indivíduo manterá sua natureza sem nenhuma mudança de forma” (EIIPXIIILemVI - GEE). “Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que comunique às outras como dantes” (EIIPXIIILemVII - GEE).

*Essa passagem será repetida mais adiante em razão da sua força no contexto da argumentação.

explicitado — agora expresso na forma que instaura a comunhão dos elementos simples. Ou seja, sem uma espécie de economia modal que resulta na relação estável entre os elementos que compõem os corpos complexos sob a regulação da forma, estes não podem existir — pelo menos de maneira inteligível, pois sua forma física seria completamente caótica em razão da velocidade da mudança dos estados materiais que compõem um determinado corpo composto. Por isso,

Se as partes que compõem um indivíduo se tornam maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam todas, entre si, como antes, as mesmas relações [*princípio da variação mínima*] de movimento e de repouso, o indivíduo conservará igualmente a sua natureza como antes, sem qualquer mudança na sua forma (EIPXIIIlem4/GEBII, p.100).

Com efeito, um indivíduo composto conserva a sua natureza ou a sua forma, como afirma Espinosa no lema 4 desta parte, “[...] desde que cada parte conserve o seu movimento e o comunique às outras partes, da mesma maneira que antes”.¹⁵¹ E, as possíveis mudanças a que um indivíduo está sujeito sem perder a identidade, supõem que o que faculta as variações que ele comporta seja a preservação da relação global que vige entre as partes (isto é, a forma) que mantém o mesmo indivíduo, ainda que as partes possam sofrer alterações.

O papel decisivo da forma no engendramento dos indivíduos sugere uma concepção orgânica destes. Essa compreensão orgânica parece mais evidente em relação aos indivíduos complexos. O equilíbrio desses sistemas (corpos muito compostos, especialmente os vivos) sugere a existência de sistemas complexos autorregulados na natureza. Partamos do fato textual: Espinosa afirma a existência de corpos complexos e um corpo assim definido pode também indicar a admissão de sistemas auto-organizados.

A rigor, a forma (expressão da essência eterna da coisa singular), ao ser atualizada na duração pelo nexa infinito das causas finitas, traduz o esforço do corpo para manter a relação constante entre suas partes variáveis. Se a forma complexa variasse com a variação dos elementos, ela jamais seria constante (pois um corpo

¹⁵¹ A ênfase nessa condição se encontra ainda na EIIlemVIISc: “Por aqui vemos por que razão um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, todavia, a sua natureza. E, até agora, concebemos um indivíduo que não é composto senão de corpos que só se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão, isto é, de corpos simplicísimos. Se agora concebermos um outro, composto de vários indivíduos de natureza diversa, verificaremos que pode também ser afetado de muitas maneiras, conservando, todavia, a sua natureza”.

composto — e todo corpo real é dotado de algum grau de composição — está sempre se regenerando, isto é, perdendo e ganhando novas partes), e não poderia regular suas trocas e orientar o desenvolvimento do indivíduo no sentido da autorrealização.

Com efeito, uma vez que cada uma das suas partes é composta de vários corpos, cada uma poderá, portanto (pelo lema precedente), sem qualquer mudança da sua natureza, mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, conseqüentemente, comunicar os seus movimentos às outras partes ora mais lentamente, ora mais rapidamente. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de indivíduos, compostos de indivíduos do segundo gênero, verificaremos que ele pode também ser afetado de muitas outras maneiras, sem qualquer mudança na sua forma. E, se continuarmos assim até ao infinito, conceberemos facilmente que a Natureza inteira é um indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade” (EILemVII Sc).

Embora a essa altura da demonstração Espinosa se dê por satisfeito e prossiga na direção de demonstrar o poder causal do corpo humano e de como tal poder incide, graças ao paralelismo, sobre o *conatus* da alma (EIPXIV/GEBII, p.103), pois, como ele mesmo diz, “[...] se aqui me demorei nestas considerações, é porque delas posso deduzir facilmente o que resolvi demonstrar”, entendemos que a proposta de um finalismo corpóreo, tomando com referência os seres vivos em geral, sugere que a teoria do *conatus* interpretada segundo o finalismo interno desaguardaria na admissão dos sistemas vivos autorregulados como uma das mais importantes expressões do finalismo na natureza.

A discussão sobre a *forma* explicita o corpo enquanto relação. É interessante notar que, a despeito da relação (A deixa elementos em B e carrega elementos de B nos entrecosques dos corpos, já que não há vazio no espaço) entre os corpos, um corpo mantém sua identidade por meio da comunhão sob a qual as partes (corpos menores/mais simples) se articulam numa troca interna e externa com os outros corpos. Isso é possível mediante a forma unificadora da forma/essência.

Essa forma unificadora que, portanto, estabelece o primado do todo sobre as partes parece ser passível de uma compreensão orgânica. A forma engendra o indivíduo como um organismo. Mas o que é um organismo e como dessa figura poderíamos depreender alguma evidência a favor da tese finalista?

A pretensão de relacionar teleologia e organismo recebeu tratamento exemplar no pensamento de Hans Jonas. Consideramos que a obra de Jonas (2017) corrobora fortemente a afirmação de uma compreensão finalista do pensamento espinosano vista agora na perspectiva da biologia e não mais da física, embora os argumentos sejam retirados da “pequena física”.

O ponto de partida do argumento de Jonas (2017) é a difícil questão acerca da individuação. Para o filósofo, o tema da individuação na tradição filosófica se resume a duas orientações. A primeira, para ele, é extrínseca e, por demais, relacional e efêmera. A segunda, excessivamente imanente e autocontida demais. Jonas procura se afastar daquilo que ele considera como a redução do indivíduo a uma singularidade numérica. A mera distinção numérica deve exigir alguma coisa de outra ordem, o que não é outra coisa senão a matéria, posição explicitada, segundo Jonas, em Avicena (Met. XI,1). Mas, em face da dificuldade de estabelecer a matéria como *principium individuationis*, na medida em que a passagem do caráter indeterminado da matéria para sua força de individuação parece obscura, Jonas esclarece que foi Tomás de Aquino que supostamente solucionou o problema ao lançar mão do conceito de *materia signata*, “a matéria pré-estruturada ‘pela quantidade’ segundo ‘certas dimensões’, que proporciona a individuação” (2017, p.295). Quer dizer que a matéria individua a forma por meio de determinações espaciais. Segundo Jonas, “Isto equivale a dizer que algo formal e relacional individua uma forma; e faz da individualidade claramente uma questão de referência externa apenas, uma função de lugar num meio neutro. Uma coisa é individual, não em virtude do que ela é, mas em consequência de onde e quando ela está” (JONAS, 2017, p.296). Por outro lado, é possível pensar a individualidade enquanto possuidora de algo da própria entidade da qual ela é predicado. Para Jonas, “Esse sentimento encontra sua expressão em outra corrente do pensamento tradicional sobre o individual que enfatiza a singularidade (*uniqueness*) de cada coisa fundada em sua essência mais do que no acidente de sua localização ou na limitação de sua matéria” (JONAS, 2017, p.296).

Jonas fica insatisfeito com essas alternativas, sob a denúncia de que tanto uma como a outra veem “a individualidade desde fora, como um objeto do conhecimento, tomando nota das características através das quais, para o observador, ela ultrapassa seu conceito geral” (JONAS, 2017, p.297).

Ao caráter genérico do conceito — como parece ser a compreensão de Jonas — deve-se opor o indivíduo de modo que daqui se possa “tomar uma posição desde ‘dentro’, perguntando o que é ser um indivíduo — para o indivíduo ele mesmo [...]” (JONAS, 2017, p.297). O filósofo afirma que fará uma proposta conceitual que considere a individualidade como uma “prerrogativa de um modo específico da existência” (JONAS, 2017, p.297), e que permita expor a peculiaridade de tais entes.

Distintos dos entes (meramente entes), o indivíduo é um ente que se sabe ente, isto é, que não é, segundo Jonas (2017) indiferente. Talvez porque esse “saber de si” pode sugerir a redução da individualidade ao ser humano, Jonas alerta sobre o possível equívoco, enfatizando que, a rigor, é o seu argumento:

Meu argumento será que, conforme a evidência que nos é própria, as condições propostas são exibidas por organismos e apenas por organismos, embora em alguma medida por todos os organismos: que essas condições são constitutivas do ser orgânico como tal; e que, portanto, o domínio da individualidade, em todos os níveis, é coextensivo com o domínio biológico como um todo. O argumento é, em suma, que a individualidade, em qualquer sentido que seja sério, e não meramente num sentido formal de singularidade numérica — isto é, individualidade enquanto uma qualidade substancial —, é um fenômeno orgânico e orgânico apenas, e que para o organismo ela é um fenômeno essencial (JONAS, 2017, p.298-299).

Depois de assumir a perfeita coincidência entre indivíduo e organismo, Jonas (2017) afirma que procurará mostrar de que modo a individualidade está fundamentada no organismo. Trata-se também, segundo ele, de mostrar exemplos de como “pronunciados graus [*da figura do organismo/indivíduo*] emergem como elaborações do fundamento original oferecido por esse modo em seu nível primário” (JONAS, 2017, p.299). Para tanto, Jonas propõe a retomada da questão da individualidade sob a exigência ontológica da *identidade*. Quer dizer que, para o filósofo, as explicações da física parecem ser redutíveis a um valor apenas epistemológico e não ontológico.

A afirmação precedente parece, no entanto, problemática. Tratando-se da física aristotélica, por exemplo, é notório por meio das demonstrações levadas a cabo no segundo capítulo desta tese o seu alcance ontológico. Já em relação às físicas de Descartes e, na esteira delas, de Espinosa, pode-se dizer que, mesmo que a pretensão deles seja a matematização dos corpos e de suas relações, não podemos considerá-las como simples modelos explicativos da realidade sem

nenhum valor ontológico. Talvez a incompletude dessa redução matemática dos corpos — consolidada, como é sabido, na física de Newton — permita a observação de ambiguidades no emprego da noção de corpo, de modo a deslizar entre um estudo epistemológico e ontológico dos corpos.

Por outro lado, a individuação do ente está diretamente relacionada à sua identidade. E, nesse sentido, uma identidade meramente física não traduziria a efetividade do indivíduo, pois

No que se refere ao elemento simples da duração — por exemplo, o ‘corpúsculo’ —, a presença uniforme que se pode traçar no contínuo é o único significado operacional da “identidade”, e a “trajetória” traçada é sua verificação completa; nenhuma reivindicação óbvia a um princípio interno de identidade, tal como uma interioridade histórica, ou um impulso à “autoperpetuação”, resulta do seu modo de permanência inerte (JONAS, 2017, p.301).

Jonas (2017), ao considerar os corpos individuais no âmbito da física, parece sugerir que eles (corpos) são desprovidos de realidade se os considerarmos a partir da identidade. Ele quer dizer que a identidade dos corpos simples, como é considerada pela física, resulta de um procedimento analítico que tenta apreender a identidade da parte (da menor parte, embora no caso espinosano e no cartesiano a menor parte não seja o átomo). Jonas ressalta que é da constância meramente matemática, porque o ente se repete *ad infinitum*, na medida em que se encontra em toda posição do espaço, que ele é visto como o mesmo e, portanto, como tendo uma identidade.

A posição de Jonas (2017) é, em face do que foi exposto em relação às físicas de Descartes e de Espinosa, algo problemático. Quer nos parecer que a falta de reconhecimento de que o princípio da inércia seja, de alguma maneira, uma expressão ou modalidade de *conatus* não parece estar de acordo com o caráter universal do *conatus* expresso na afirmação de que todas as coisas perseveram no ser. Segundo Jonas,

Podemos, claro, caso desejemos, interpretar o fato de seu durar como uma tenacidade do *conatus* da existência, uma perseveração no ser reafirmada incessantemente, mas, faltando qualquer possibilidade de uma ameaça a sua existência, não temos motivo para assim o fazer (JONAS, 2017, p.301).

A posição de Jonas parecer recusar qualquer de grau de *conatus* atribuído a corpos matematizados. Por isso ele procura estabelecer a identidade que possibilita a referência a um ser individuado para além do mecanicismo da física. E aqui importa uma ressalva: o filósofo parece ter se esquecido da importância que Espinosa dá à questão da inércia nos PPC. Dizer que “A identidade de um objeto material é, portanto, a coleção de identidades de todas as suas simultâneas unidades integrantes enquanto viajam juntas no espaço/tempo” (JONAS, 2017, p.301-302) corresponderia talvez à física cartesiana e não exatamente àquilo que está proposto nos PPC por Espinosa, isto é, um tratamento ativo da noção de inércia. Embora Espinosa proceda de maneira analítica na parte II dos PPC, o pressuposto da dedução está dado, pois na primeira parte da referida obra os corpos possuem realidade ontológica. Por outro lado, a análise dos corpos reduzidos às discussões acerca do movimento e do repouso não impede que consideremos a efetividade dos corpos na perspectiva física, agora da “pequena física” e não mais no âmbito dos PPC. Jonas (2017), no entanto, considera que a coincidência entre forma e identidade só é pertinente no indivíduo orgânico, o que confere realidade à individuação para além de um esquema físico-matemático. Segundo ele,

A mesmidade em questão aqui, já se pode pressentir, é possuída pelo próprio “indivíduo”, não atribuída a ele, enquanto objeto; ela se origina com sua própria atividade de troca, não com a categorização do nosso espírito ou a crueza de nossa percepção. Em suma, não se trata de um caráter ideal dela, mas de seu caráter real (JONAS, 2017, p.303).

A realidade da identidade do indivíduo remete à sua forma e esta, enquanto atividade que implica um esforço de unificação, somente é constatável nos seres vivos. Ou seja, um corpo compreendido como um organismo é sempre um indivíduo complexo e, nesta medida, constituído de corpos simples e cada vez mais simples. Os elementos simples podem sofrer diversas alterações no contato/choque com outros corpos, mas sem alteração considerável da forma. Jonas explicita que

Nesse caso, podemos considerar os poucos novos elementos introduzidos em cada ocasião como sendo absorvidos na velha identidade e, daí em diante, como sendo legítimos herdeiros para a história do objeto original. Desse modo, na próxima revisão, eles são contados já entre a maior parte cuja preservação assegura a identidade do todo em sua grande parte sobre as novas reposições;

e assim por diante. Logo, a similaridade da forma e a unidade da história que juntas constituem a mesmidade do objeto em face da troca total de material e, conforme o caso, da mudança parcial da forma (JONAS, 2017, p.306).

E no caso dos organismos, a troca de elementos configura a operosidade que traduz, de um só golpe, o *conatus* e o finalismo do comportamento do ente, pois no “organismo, as mudanças — não menos a perda do que a reposição — são efetuadas de dentro: ele é seu próprio agente de mudança” (JONAS, 2017, p.307).

A mudança ou a troca são possíveis somente mediante a forma unificadora, que no caso dos organismos consiste no seu esforço de conservação. Aqui, tanto a forma quanto as alterações de elementos que esta possibilita estão a serviço da identidade autorrelacionada.

Tal serviço é uma atividade metabolizante fundada na carência (*need*), um empenho intrínseco rumo à relação com elementos externos. Trata-se de uma exigência inexorável de autorrenovação, da qual depende a existência enquanto indivíduo. A mobilidade e a mobilização de elementos (corpos mais simples) indicam a indigência do organismo e é o que justifica as operações metabólicas como uma atividade finalista interna. Nesse sentido, a diferença entre a física e a biologia parece clara, pois “A existência da partícula está dada, não sendo uma tarefa a se realizar; assim, ela tem necessidade [*necessity*], mas não carência [*need*]. Sua própria autarquia é um sinal da pura necessidade de seu ser” (JONAS, 2017, p.310). Por essa razão, o metabolismo evidencia um interesse em continuar *sendo* por meio de uma constante atividade regenerativa, de modo que

A teleologia aparece onde a identidade contínua do ser não é assegurada pela mera persistência inercial de uma substância, mas é continuamente executada por algo *feito* e por algo que *tem* de ser feito para de algum modo permanecer: que o que deve ser feito *seja* feito é uma questão de ser-ou-não-ser. Agora, a um ente que prossegue com sua existência por meio de uma constante atividade regenerativa, atribuímos *interesse* [*concern*]. O interesse mínimo é ser, isto é, continuar a ser — o que Espinoza chamou de *conatus* para permanecer na existência (JONAS, 2017, p.312).

O que o filósofo efetivamente procura é a distinção entre mecanicismo e organicismo, reivindicando a noção de *conatus* (especialmente enquanto esforço permanente de autorrealização) para os indivíduos, por ele considerados organismos. Mais do que isso, Jonas (2017) radicaliza a noção de metabolismo

para, por consequência, fortalecer sua compreensão orgânica da teleologia ou, mais apropriadamente, reduzir a teleologia ao comportamento dos indivíduos complexos. Nesse sentido, para se obter um conceito ontologicamente de individualidade, é preciso considerar a centralidade da figura do animal. Ora, o que caracteriza o metabolismo de um ente vivo é a falta, e mais ainda no caso dos animais, pois a troca com meio que os cerca é mais rica e, portanto, teleológica do que qualquer planta. O comportamento de uma ameba é muito mais teleológico do que qualquer planta robusta¹⁵². E a equação pode ser posta da seguinte maneira: quanto mais troca/relação do indivíduo com o meio, mais esforço (*conatus*) de autorrealização ele evidencia e, portanto, mais teleológico é o seu comportamento. Mas como a intensidade do esforço traduz o risco de não ser, caso contrário não faria sentido o esforço de continuidade no ser, a teleologia aqui supõe uma carência. “A teleologia é algo concomitante a uma falta [want] (ou vice-versa). O organismo está basicamente ‘em falta [in want]’, portanto algo sempre faz falta. A expressão *animal* dessa falta [wanting] é o ‘desejo’” (JONAS, 2017, p.313).

A valorização que Jonas imputa à compreensão orgânica do indivíduo parece recusar a face mecanicista. Contudo, o que ele parece defender é que a visada mecanicista é insuficiente para a inferência da atividade teleológica dos indivíduos, o que não quer dizer que o mecanicismo não seja encampado na concepção do filósofo. Nesse sentido, podemos encontrar a localização do mecanicismo sob o controle exercido pelo organismo, evidenciando o quanto, para Jonas, na figura do indivíduo vivo a causalidade mecânica está subordinada à causalidade teleológica. Com efeito, explicita Jonas:

Um membro composto é um arranjo mecânico de partes móveis, conectadas, cada qual com uma definição de seus movimentos para o funcionamento combinado do todo, mas também — para encontrar as condições variáveis da vida e evitar a necessidade de multiplicação das estruturas — com graus de liberdade que excedem àqueles que geralmente são admitidos numa máquina (JONAS, 2017, p.317).

¹⁵² “Assim, o percurso do organismo multicelular, que no evento produziu o tipo mais elevado de individuação, começou com uma obliteração parcial daquele grau de individualidade que já tinha sido obtido nas unidades originais da vida, nas unidades protozoárias. Essa individuação original não é recuperada em toda parte do reino *vegetal*, apesar da alta integração e diferenciação funcional exibida pelas plantas superiores: a mais pronunciada individualidade *morfológica* de uma árvore não se equipara a uma individualidade interna, tal como é evidente na centralização mesmo de uma ameba solitária” (JONAS, 2017, p.314).

A oposição entre mecanicismo e organicismo, ou a subordinação do primeiro ao segundo, é para Jonas (2017) uma maneira de compreender a distância entre Descartes e Espinosa. Segundo Jonas, ainda que Espinosa não pareça ter tido a intenção de formular uma doutrina do organismo, a fundamentação do seu pensamento o impulsionou na direção de um esforço interno de realização.

Portanto, o que contava para a compreensão de um organismo não era mais sua menor ou maior perfeição enquanto um pedaço independente do funcionamento do mecanicismo, mas sua menor ou maior perfeição enquanto um “modo” finito, perfeição esta medida pela capacidade que o organismo tem de existir e interagir (comunicar) com o resto da existência, ou de ser uma parte menos ou mais autodeterminada do todo: independentemente do nível de perfeição, ele [o organismo] é a realização de uma das possibilidades intrínsecas da substância original [...] e em função disso compartilha da autoafirmação do Ser como tal (JONAS, 2017, p.332).

A realização orgânica de um indivíduo implica, portanto, uma “intencionalidade” intrínseca que mobiliza mecanicamente suas partes constitutivas. A articulação mecânica das partes só faz sentido sob o desejo de permanência do indivíduo expresso na sua forma. E dessa maneira, quanto mais complexa for a forma do organismo, mais teleológico é seu comportamento.

A posição adotada por Jonas (2017) parece particularmente útil para o fortalecimento da nossa tese. Contudo, o forte rechaço ao mecanicismo em favor do organicismo coloca o pensamento de Descartes como exemplo de um incômodo superado por Espinosa. E a retirada de Espinosa do cenário mecanicista próprio da modernidade parece igualmente problemática. Por outro lado, o finalismo interno expresso nos indivíduos orgânicos nada parece dever a Aristóteles, o que nos parece também problemático. Finalmente, a recusa de estender a noção de *conatus* aos corpos simples (tema tratado por Espinosa na “pequena física” e não mais nos PPC) parece desconsiderar a tese da universalidade do *conatus*.

No entanto, o argumento em favor do finalismo espinosano, visto agora sob a perspectiva oferecida por Jonas, permite a adequada retomada de elementos do capítulo anterior. Onde Jonas recusa o finalismo, porque recusa o comportamento teleológico dos corpos simples, é exatamente onde enxergamos a possibilidade de assinalar o grau de parentesco entre o filósofo antigo e o moderno.

Nesse sentido, podemos retomar a posição aristotélica — pela mediação da interpretação de Angioni (2006). A importância dessa retomada repousa na convicção de que o tratamento que Aristóteles deu à questão do finalismo pode explicitar o finalismo reivindicado pela nossa tese em relação a Espinosa. Nas pegadas de Angioni, podemos dizer que a matéria de um ente natural qualquer tem propriedades essenciais, isto é, disposições naturais para tais e tais movimentos. Quer dizer que o ente natural é suscetível a tais movimentos por natureza, tendo como causa motriz a matéria. No entanto, tais movimentos necessários que ocorrem na e pela matéria elementar não são suficientes para explicar os movimentos que caracterizam os entes naturais, especialmente os seres vivos. Os movimentos da matéria não consistem em algo acabado. Ao contrário, é sob a força da forma que o acabamento se dá, de modo que os elementos até então movidos por uma disposição meramente mecânica ganham valor teleológico. Ora, se o indivíduo espinosano não é mero agregado de partes, é certo que os elementos materiais constitutivos de um ente físico — ainda que não seja um ente vivo — estão plasmados sob uma forma. Para os corpos simples, a forma é a causa engendradora de sua unidade (indivíduo) e sua realização não é senão a mera persistência no estado em que se encontra. Daí que, nesse nível ontológico, as causas formal e final coincidem, de modo que podemos reconhecer na física da parte III da *Ética* um finalismo interno do tipo aristotélico.

Porém, é na recorrência a *Partes dos animais* que podemos reconhecer melhor o quanto o pensamento aristotélico ecoa na teleologia espinosana, vista sob a perspectiva dos fenômenos biológicos, especialmente no caso dos indivíduos complexos. Queremos dizer que não há incompatibilidade entre mecanicismo e finalismo e nem entre o finalismo aristotélico e o finalismo apreendido do comportamento dos seres vivos advogado por Jonas. Para tanto, recorreremos mais uma vez àquilo que foi tratado no Capítulo II.

No estudo acerca das partes dos animais, Aristóteles indaga sobre as causas que fazem com que um determinado animal seja uma unidade, isto é, um indivíduo — na linguagem espinosana — é noção de convergência. Ou seja, é pela convergência de forças que uma coisa é o que é, uma totalidade constituída de partes. Para o Estagirita, essa convergência é a forma. E se a forma engendra o fim — a constituição do ente como uma totalidade (ou um indivíduo) —, é certo que mais uma vez podemos admitir a coincidência entre causa formal e causa final, o

que é a tônica do finalismo interno presente na filosofia aristotélica e, de forma muito semelhante, no primado da forma que os diversos axiomas da “pequena física” expressam.

Dessa maneira, concluímos este capítulo sob a convicção de ter mostrado suficientes evidências do finalismo tanto nos PPC quanto na “pequena física”. Quanto às vantagens dessa proposta interpretativa é o que nos conduz à conclusão deste trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do caminho percorrido, pretendemos como possível a defesa de uma posição interpretativa que primeiramente busque a distinção, no interior do Apêndice da parte I da *Ética*, entre finalismo providencialista e finalismo humano. Como foi explicitado, nenhum intérprete da filosofia espinosana se opõe — pela evidência do Apêndice e da correspondência imanente entre *Dei sive Natura* — ao reconhecimento de que Espinosa recusa veementemente a visada teleológico-providencialista da realidade.

A distinção entre finalismo providencialista e finalismo humano é, no entanto, o primeiro ponto de cisão entre intérpretes, na medida em que, se para um grupo — como já foi demonstrado por Gleizer (2006) — a necessidade do real é incompatível com a propositura de causas finais, firmando a incompatibilidade entre necessidade e teleologia, para outros intérpretes tal incompatibilidade inexistente. A opção pelo segundo Grupo implica assumir — até certo ponto — uma posição ancorada na defesa do finalismo no âmbito humano. Mas a sedução pelo tratamento dado à questão por Garrett (2003) conduziu à hipótese de que a ideia de finalismo deve corresponder ou, ao menos indicar, a algum processo teleológico no corpo. Mas como Espinosa pode operar ao mesmo tempo com finalismo e mecanicismo?

Considerar a presença de elementos oriundos do pensamento aristotélico que possibilitem a defesa do finalismo corpóreo em Espinosa mereceu a adoção de cuidados especiais, o que tem sua expressão no estudo empreendido no segundo capítulo. A rigor, a preocupação que justificou o estudo do finalismo em Aristóteles foi o risco de adotar uma compreensão heurística da teleologia, o que, por consequência, reduziria a pretensão de Garrett a um modo de a mente representar os seus ideados.

Ao discutirmos o debate atual sobre o finalismo, do qual nos servimos fartamente, especialmente dos textos de Garrett, Gleizer, Curley, Bennett, entre outros, fomos convencidos de que a crítica de Espinosa ao finalismo providencialista não alcança a teleologia no âmbito humano. Com efeito, para Espinosa, as ideias/conteúdos mentais possuem poder causal de nos determinar, mas isso não exclui a possibilidade de imaginar/antecipar estados de coisas futuros, de modo a retirar daí uma noção de teleologia, salvaguardando a necessidade que, num primeiro momento e aparentemente, seria seu oposto.

Processos mentais devem corresponder em algum grau a processos teleológicos no corpo, o que nos conduziu à tese geral do finalismo no corpo, via Garrett. Sob a influência inicial desse intérprete, procuramos estudar o finalismo em Aristóteles por entendermos que Garrett, ao prescindir do debate atual em torno do finalismo na *Física* de Aristóteles não chega à ideia de finalismo interno como a articulação das causas formal e final na física espinosana.

Assim propomos que a melhor maneira de compreender o finalismo interno em Espinosa seria pela consideração do pensamento aristotélico, na medida em que a hipótese de que há algum grau de teleologia na filosofia Espinosa exigiu levarmos em consideração a física do filósofo. Ou seja, se havia finalismo no pensamento espinosano, este teria de ser manifestado, de alguma maneira, tanto na física como na “biologia”.

Quanto a isso, o que fizemos, então, consistiu em propor uma leitura aristotélica e, portanto, finalista da teoria espinosana do *conatus*, e oferecer exemplos de implicações dessa leitura nas oscilações (aproximações e distanciamentos) entre a física espinosana e a física cartesiana, especialmente em relação à concepção de *conatus*. Em relação a argumentos que se ancoram na complexidade dos entes vivos, recorreremos a teoria do organismo proposta por Hans Jonas.

A conclusão geral a que podemos chegar, no entanto, é a de que não há um deliberado aristotelismo em Espinosa. Importa ressaltar que a presença do pensamento aristotélico no contexto histórico de Espinosa — e de Descartes — não era algo estranho, como pode ser confirmado pelo curso de física aristotélica que Descartes teria feito quando da sua formação no Colégio La Feche dos Jesuítas. Como ressalta Koyré,

A física de Aristóteles não é um amontoado de incoerências, mas, pelo contrário, é uma teoria científica, altamente elaborada e perfeitamente coerente, que não só possui uma base filosófica muito aprofundada como está de acordo muito mais do que a de Galileu com o senso comum e a experiência quotidiana (KOYRÉ, 1982, p.185).

Entretanto, não procuramos provas da presença de algum traço de finalismo aristotélico no pensamento de Espinosa; primeiramente, procuramos indícios de elementos comprobatórios de algum finalismo na filosofia de Espinosa e, por força

da suspeita de que esse finalismo poderia ser mais bem interpretado através do pensamento aristotélico, analisamos algumas passagens textuais à luz do finalismo interno depreendido da *Física* de Aristóteles. E por quê? O que nos autorizou?

Quando Espinosa, nos PPC, demonstra que o *conatus* do corpo simplicíssimo se mantém ativo no movimento (retilíneo e tentamos dizer que também no caso do movimento circular), essa espécie de revisão da teoria cartesiana expressa na consideração do movimento retilíneo, o filósofo propõe um tratamento da questão que curiosamente reverbera um finalismo, que dificilmente poderia ser reconhecido como do tipo aristotélico. Com efeito, o finalismo aristotélico traduz a perfeita coincidência entre causa formal e causa final, o que na *Física* do Estagirita não é senão um finalismo interno — tal qual mostramos no capítulo II. Da análise que procedemos do movimento retilíneo, circular e da noção de repouso, não podemos concluir pelo reconhecimento de semelhanças decisivas. No entanto, não deixamos de considerar que a revisão da teoria cartesiana da inércia facultou a Espinosa uma compreensão do *conatus* ativa e livre da intervenção providencialista para explicar a conservação dos corpos nos estados em que se encontram.

Quer dizer que, na medida em que um corpo simplicíssimo em movimento retilíneo, enquanto está em si — isto é, sem atuação imediata e permanente de um Deus transcendente e prescindindo de causas externas —, ele só pode ser expressão imanente de Deus. Se o movimento, nos PPC, enquanto corpo em movimento ou porção de movimento, tende/esforça à continuidade, não em razão de causas externas nem em razão da atuação transcendente de Deus (como em Descartes), estamos diante de um finalismo interno, pois Deus é a causa interna da essência (fonte da finalidade interna) das coisas. O que estamos dizendo é que o movimento retilíneo é um exemplo de *conatus*/finalismo interno. Parece que Espinosa incorpora ou mantém (se pensarmos em termos da tradição antiga) esse tipo de finalismo, sob a importância de compreender adequadamente fenômenos físicos.

Vale ressaltar, ainda, que a física aristotélica privilegia a noção de “inércia” enquanto repouso, pois as coisas naturalmente tendem a tal estado. Com efeito, em termos gerais os modernos procuram, contra Aristóteles, dar um caráter ativo ao princípio da inércia, muito embora o alcance mais expressivo e coerente da resposta a essa demanda esteja — como demonstramos — na física de Espinosa comparada à física cartesiana. Contudo, é preciso dizer que poderia parecer inadequado querer

estabelecer como meio de aproximação entre Aristóteles e Espinosa o finalismo interno, sobretudo por tomarmos principalmente o movimento como exemplo de evidência do finalismo, posto que, se compararmos a tendência dos corpos em movimento na física dos dois filósofos, concluiríamos muito mais pelas dessemelhanças do que pelas semelhanças. O que pretendemos, a rigor, é que, se o finalismo aristotélico pode ser interpretado como a defesa de que nas coisas naturais as causas formal e final coincidem, as coisas são o que elas deveriam ser. É com base nesse sentido que propomos para o finalismo extraído da física de Aristóteles que nos aproximemos da física de Espinosa. E se for uma objeção o argumento que se nos opõe por meio de uma afirmação do tipo “para estabelecer qualquer semelhança entre as filosofias em questão, tomando como exemplo o movimento, seria preciso, antes de tudo, a abordagem da relação entre a teoria causal aristotélica e sua concepção de movimento”, responderíamos que, primeiro, a análise do movimento na física de Espinosa teve como pressuposto muito mais a relação entre *conatus* e movimento assentada em elementos oriundos da teoria causal aristotélica. Por outro lado, a tendência do corpo em movimento na *Física* de Aristóteles, marcada pelo conceito de lugar natural, dificultaria por demais o nosso intento. E, na medida em que o tratamento causal dado por Aristóteles ao movimento pode mesmo interferir na aproximação dos filósofos por meio do sentido estabelecido, qual seja, no âmbito das coisas naturais as coisas são o que deveriam ser, de modo que aqui está a coincidência entre as causas formal e final, a demonstração se tornaria impertinente. No entanto, se a proposta dessa semelhança não fosse válida, ainda poderíamos, em face do que já foi exposto, prosseguir na pretensão de interpretar finalisticamente o *conatus* tomando como exemplo o movimento retilíneo e o movimento circular.

Na intenção de instaurar uma forma radicalizada de racionalismo (racionalismo absoluto), Espinosa exige a mais completa cognoscibilidade do real. Uma das consequências se mostra na exigência de compreender a física cartesiana sob o rigor da demonstração geométrica. E nesse compasso, ele (Espinosa) se afasta de Descartes no tratamento do *conatus* do movimento retilíneo, bem como em relação à concepção de *conatus* do movimento circular e também do repouso.

Por outro lado, ao considerar as leis cartesianas da colisão, Espinosa sugere uma espécie de tendência que os corpos têm para a menor variação possível quando esta ocorre. Para alguns físicos, tal concepção é semelhante à homeostase

— uma espécie de homeostase na física — e parece ser a protogênese de sistemas autorreguláveis na física. Ou seja, um processo que envolve minimização de energia — capacidade de trabalho. E essa aproximação foi minimamente tratada nos PPC, de modo a nos garantir a passagem para a questão na “pequena física”.

O princípio de mutação mínima modal (PLMM) daí inferido pôde ser visto nas demonstrações acerca do engendramento dos corpos complexos na “pequena física” da parte II da *Ética*, de modo que, também por meio da evocação do conceito de *conatus* como uma lei universal, pudemos mostrar como o indivíduo mobiliza sob a forma seus elementos constitutivos básicos, numa espécie de harmonia instalada pela união/comunhão dos corpos simples, formando um todo funcional. A radicalização dessas operações teleológicas estaria na complexidade do corpo humano, como ressaltamos a partir da visão orgânica dos corpos proposta por Hans Jonas. Na medida em que tratamos dos corpúsculos em movimento, repouso, colisão (isto é, em relação contínua) sob a lei universal do *conatus* e sob o princípio de que a coisa nada possui em si mesma que possa destruí-la, pudemos concluir pelo finalismo nos corpos complexos, sobretudo corpos vivos, especialmente o humano. E aqui sim, dificilmente poderíamos deixar de reconhecer a presença de elementos da teoria finalista aristotélica, pela constatação de que tanto no filósofo antigo quanto no moderno há todo um primado concedido à *forma* enquanto princípio ordenador dos elementos simples, que convergem na forma, de modo que o indivíduo se realiza (mantém-se em realização constante) pela coincidência entre forma e fim.

Os desdobramentos da questão da teleologia parecem indicar, por outro lado, que o finalismo aristotélico-espinosano — tal como foi mostrado — orienta o debate contemporâneo entre a anatomia e a fisiologia. Por isso Vegetti (1971) destaca que o finalismo se tornou, de alguma maneira, instrumento valioso de pesquisa no campo biológico, contribuindo em muito para o raciocínio acerca das relações do organismo com as suas funções. E, nesse caso, o finalismo espinosano parece ter mais alcance que o de Aristóteles por operar com um finalismo interno e imanente.

O aristotelismo que a Espinosa imputamos pode, contudo, encontrar diversas objeções. Koyré (1991), ao discutir as relações entre a noção medieval de *impetus* e a noção moderna de inércia, acaba por defender uma radical descontinuidade entre as ciências medieval e moderna e, ao fazê-lo, milita contra qualquer tipo de aristotelismo entre os modernos. Embora a posição de Koyré seja cuidadosamente

construída, ele procura estabelecer ou identificar as rupturas epistemológicas evocando a filiação da mecânica (física) à matemática. Mas se as demonstrações matemáticas exigiam a construção de corpos e de seus estados igualmente pela matemática, é certo que a ausência de descrição matemática para demonstrar a permanência de um corpo no movimento retilíneo ou a ausência de explicações matemáticas para a tendência à menor variação quando o corpo sofre alterações de estados (PLMM) parecem dificultar a tese generalista de que os modernos romperam completamente com a tradição, especialmente a aristotélica.

É certo que a modernidade teve a pretensão a uma radical reforma conceitual e metodológica, na medida em que quis equacionar num mesmo arcabouço teórico a astronomia e a física. Mas parece que antes da física de Newton os processos de geração e depuração de conceitos e de procedimentos não se mostraram suficientemente claros a ponto de possibilitar o reconhecimento de uma ruptura sem dever nada aos antigos. Como o próprio Koyré (1991) admite,

Vê-se que, para a consciência científica e filosófica da época moderna, está embasada na linha divisória entre o aristotélico e o platônico. Se alguém reivindica para as matemáticas uma posição superior, se lhes atribui um real valor e uma posição decisiva na física, trata-se de um platônico. Pelo contrário, se alguém vê nas matemáticas uma ciência abstrata e, portanto, de menor valor do que aquelas — física e metafísica — que tratam do ser real; se, em particular, alguém sustenta que a física não precisa de nenhuma outra base senão da experiência e deve edificar-se diretamente sobre a percepção, que as matemáticas devem contentar-se com o papel secundário e subsidiário de simples auxiliar, trata-se de um aristotélico [...]. O Diálogo escrito por Galileu trata desta questão [...]. Acabo de chamar Galileu de platônico. Ademais ele próprio o diz (KOYRÉ, 1991, p.167-170).

É, pois, nesse universo de tentativas de reconfiguração de visadas teóricas e de exigências de novas metodologias¹⁵³ — no contexto do século XVII ainda não estão plenamente estabelecidas — que enxergamos o finalismo, sem considerar que perseguir a noção de finalismo na filosofia espinosana (especialmente a física que

¹⁵³ Como Koyré indica, “Isso nos permite compreender porque a descoberta das leis fundamentais do movimento na modernidade exigiu um esforço considerável: é que eles não tinham que simplesmente estabelecer essas leis que hoje são simples e evidentes, mas de criar e de construir o próprio contexto que tornariam possíveis estas descobertas. Para começar, tiveram que reformar o nosso próprio intelecto; fornecer-lhe uma série de novos conceitos; elaborar uma ideia nova da natureza, uma nova concepção de ciência, vale dizer uma nova filosofia” (KOYRÉ, 1991, p.183).

emerge dos PPC e da “pequena física” da parte II da *Ética*) seja absurdo e identificar passagens e interpretá-las finalisticamente seja forçoso.

Nesse sentido, acrescentaríamos que se, para Koyré (1991), compreender o consciente distanciamento metodológico na modernidade é, a rigor, compreender o elemento principal da ciência moderna, dificilmente poderíamos admitir que nossa investigação possa oferecer algum resultado relevante. Mas a modernidade dos filósofos do século XVII, e aqui procuramos dar conta apenas do pensamento de Espinosa, pode parecer questionável em certos aspectos. As discussões são diversas e, nos limites desta conclusão, cabe dizer que é problematizável a ideia de uma ruptura monolítica, de uma descontinuidade que ignora as etapas complexas da transição entre paradigmas, as zonas cinzentas em que nem tudo é preto (antigo) ou branco (moderno), de modo que é possível reconhecer, por tudo que já apresentamos, o peso (influência) de Aristóteles sobre o pensamento de Espinosa.

Pela correspondência entre Espinosa e Oldenburg, parece não haver dúvida de que a física dominante na época era a de Descartes. E dizer que o pensamento cartesiano romperia completamente com a tradição pode ser uma tese cara, embora o que esteja em jogo é o preço pago pela nossa tese. Com efeito, tratar de um tema como a teleologia no pensamento de Espinosa é enfrentar uma empreitada muito difícil, pois muitas proposições, objeto de inúmeras controvérsias, se apresentam desafiadoramente diante do pesquisador. Enfrentar todas elas seria presunção; desconsiderá-las seria omissão. Então, optamos por considerar, dentro dos nossos limites, algumas delas, a fim de não comprometer nosso percurso pelo possível excesso de digressões e de demanda intelectual. Sabemos, contudo, que importantes discussões foram deixadas de lado, tais como “o que se pode concluir da tradução do termo *conatus* por tendência estabelecida por Curley”, ou “as implicações da teleologia mental na propositura de modelos éticos, como estabelecido por Gleizer”, o que não nos impede de voltar a elas noutra ocasião.

Poderíamos também dizer que nos parece possível que expressões “as coisas estando em si”, “quando estão em si”, ou “em si”, por vezes, causam estranhamento, se forem entendidas fora do contexto da revisão que Espinosa fez de algumas teses cartesianas, principalmente a tese acerca do *conatus*, nos PPC. Ou seja, essas expressões deveriam ser compreendidas à luz dessa revisão. E se assim for, teremos de admitir na *Ética* alguma presença/traço ou algo que, por mais que cause desconforto a alguns intérpretes, não pode ser desconsiderado ou

considerado sob outro nome senão um finalismo interno em algum grau. Caberia, no entanto, perguntar por que importantes intérpretes não reconheceram esse finalismo. Na esperança de posteriormente fazer tal investigação, ficamos provisoriamente com a opinião de Gabbey (1995), a qual sugere que, porque desconsideraram a relevância dos PLMM, todas as relações entre os corpos se tornariam plenamente explicáveis pela causalidade eficiente.

Finalmente, concluímos que a oscilação entre o uso dos termos *conatus* e *tendere* que aparecem claramente nas proposições XV a XVII dos PPC pode muito bem indicar o próprio esforço de Espinosa para estabelecer sua lei do *conatus*. Propomos, então, que essa oscilação envolve uma implicação dinâmica, na medida em que “*conari*”, que poderia ser tomado apenas no sentido de esforço, ganha uma vitalidade dinâmica que, para além de mero impulso que uma coisa em movimento poderia supor, indicaria a tendência de um corpo num esforço contínuo para realizar o seu final na permanência no movimento retilíneo, na tendência contínua à tangente — no caso do movimento circular — bem na tendência ao repouso, enquanto nessa condição se encontrar. Por outro lado, isso também sugere uma estreita ligação entre a teoria do *conatus* e o princípio de mutação mínima modal (PLMM), o que implicaria aceitar, em algum grau, que o tratamento que Espinosa oferece à noção de *conatus* nos PPC sugere o seu desdobramento na concepção de “homeostase” (PPC, II, PropXXIII). E, dessa maneira, entendemos que, se é muito difícil estabelecer provas cabais da presença de aspectos da teleologia na física de Espinosa, também não é fácil explicar o significado de uma visada ativa que o filósofo imprime à noção de *conatus*, sobretudo nos *Princípios da filosofia cartesiana*, sem recorrermos a uma interpretação finalista. E nisto consiste o finalismo interno espinosano. O toque final em termos de oferecer a última evidência do finalismo residiu na ênfase (reconhecidamente aristotélica) na *forma*, cuja expressão cuidadosamente elaborada se encontra nas proposições de Hans Jonas. Quanto às vantagens da leitura proposta por nossa tese, pode-se dizer que a identificação de um tipo de finalismo no pensamento de Espinosa, especialmente aquele que traduz a constituição e o desempenho dos corpos, abre a possibilidade de diálogo com a biologia contemporânea. A leitura que Jonas propõe dos corpos na “pequena física” de Espinosa é certamente um caminho fértil e promissor. E se aristotélicos (como Berti) e kantianos também reivindicam essa possibilidade de diálogo, isso só fortalece a importância do tema do finalismo. Assim, esperamos ter

contribuído para o debate, na pretensão de ter alargado os horizontes da discussão. De igual maneira, pretendemos ter contribuído ao propormos uma leitura bastante singular da questão do finalismo na filosofia de Espinosa, exceto em relação à força dos textos de Gleizer. Nesse sentido, vale dizer que nossa tese é herdeira do que Gleizer denominada de intérpretes do Grupo 2, alcançando o segundo seguimento (Grupo 2b) e aprofundando suas proposições até onde foi o nosso *conatus*.

REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, Ferdinand. *A filosofia de Descartes*. 2.ed. Lisboa: Presença, 1986.
- ANGIONI, L. Necessidade, teleologia e hilemorfismo em Aristóteles. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, [S.l.], v. 16, n. 1, fev. 2017. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/598>>. Acesso em: 24 jun. 2017
- ANGIONI, L. Prefácio, introdução e comentários. In: ARISTÓTELES. *Física I-II*. Tradução de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2013.
- AQUINO, T. *Comentário a la Física de Aristoteles*. Traducción de Celina A. Lértora. Navarra: Universidad de Navarra, 2001.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- ARISTÓTELES. *Física*. Tradução. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. Campinas: Unicamp, 2009.
- ARISTÓTELES. *Física I-II*. Prefácio, introdução, tradução e comentários de Lucas Angioni. São Paulo: Unicamp, 2013.
- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción y notas: Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de G. Reale. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Partes dos animais*. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: UNB, 1997.
- AURÉLIO, D. P. Introdução e notas. In: ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BAYONAS, Augustin. Spinoza, la pensée antique et les preuves aristotéliennes de l'existence de Dieu. *Annuaire scientifique de la Faculté de philosophie de l'Université de Thessalonique*, 12, 1973, p.181-208.
- BENNETT, J. "Teleology and Spinoza's Conatus". In: *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. VIII: Contemporary Perspectives on the History of Philosophy (143-160). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- BENNETT, J. *Un estudio de la ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BERTI, E. *Novos estudos aristotélicos II. Física, antropologia e metafísica*. São Paulo: Loyola, 2011.

CAPECCI, A. *Struttura e fine: la logica della teleologia aristotelica*. L'aquila, 1978.

CHAUI, M. S. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. V. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

CHAUI, M. S. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CODE, A. The priority of final causes over efficient causes in Aristotle's Parts of Animals. In: *Aristotelische biologie: intentionen, methoden, ergebnisse*, W. Kullmann and S. Föllinger (eds.), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 1997, p.127-143.

COOPER, J. M. Aristotle on Natural Teleology, in M. Schofield, M. Nussbaum (ed.), *Language and Logos*, Cambridge, 1982. p.197-222.

CUÉNOT, L. *Invention et finalité en biologie*. Paris, 1941.

CURLEY, E. On Bennett's Spinoza: The Issue of Teleology. In: CURLEY, E; MOREAU, P.(eds.). *Spinoza: issues and directions*. Leiden: E.J. Brill, 1990. p.39-52.

CURLEY, E; MOREAU, P.(eds.). *Spinoza: issues and directions*. Leiden: E.J. Brill, 1990. 39-52

CURLEY, Edwin; WALSKI, Gregory. "Spinoza's necessitarianism reconsidered". In: GENNARO, Rocco; HUENEMANN, Charles (Eds.). *New essays on the rationalists*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

DAVIDSON, Donald. *Essays on actions and event*. New York: Oxford Univ. Press, 2002.

DELEUZE, G. *Espinoza e os signos*. Lisboa: Rés, 1989.

DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017.

DELLA ROCCA, M. *Representation and mind body in Spinoza*. New York: Oxford University Press, 1996.

DELLA ROCCA, M. *Spinoza*. Routledge, 2008.

DELLA ROCCA, M. The power of an idea: Spinoza's critique of pure will. *Nôus*, v. 37, n; 2, 2003.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 2006.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Edição Bilingue Latim/Português. Tradução de Guido Antônio de Almeida (Coord.), Raul Landim Filho, Ethel M. Rocha, Marcos Gleizer e Ulysses Pinheiro. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DURING, I. *Aristoteles*. Heidelberg, 1966.

ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução de Joaquim de Carvalho et al. São Paulo: Abril, 1983. (Os pensadores).

ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

ESPINOSA, B. *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos / Coordenação de Marilena Chaui. São Paulo: Edusp, 2015.

ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução e nota introdutória de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

ESPINOSA, B. *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, B. *Correspondência completa e vida*. Tradução de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ESPINOSA, B. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FERRAZ, C. *Do juízo teleológico como propedêutica à teologia moral em Kant*. Porto Alegre: EDIPURS, 2005.

GABBEY, A. Spinoza's natural science and methodology. In: GARRETT, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. p.142-191.

GARRETT, D. Spinoza's necessitarianism. In: YOVEL, Yirmiyahu (Ed.). *God and Nature in Spinoza's Metaphysics*. Leiden: Brill, 1991. p.191-218.

GARRETT, D. Spinoza's Conatus Argument. In: BIRO, John I; KOISTINEN, O. (Eds.). *Spinoza: Metaphysical Themes*. New York: Oxford University Press, 2002. p.127-158.

GARRETT, D. Teleology in Spinoza and Early Modern Philosophy. In: GENARO, R.; HUENEMANN, C. (Eds.). *New essays on the rationalists*. Oxford: Clarendon Press, 2003, p.311-333.

GARRETT, D. (Ed.). (1995). *The Cambridge Companion to Spinoza* (Cambridge Companions to Philosophy). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GILSON, E. *D'Aristote a Darwin et retour*. Paris, 1971.

GLEIZER, M. *Lições introdutórias à Ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: VIA VERITA, 2013.

GLEIZER, M. Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, série 3, v. 16, n. 1, p.163-198, jan/jun. 2006.

GLEIZER, M. *Metafísica e conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2014.

GLEIZER, M. Modelo de natureza humana, universalismo ético e ideal democrático em Espinosa. *Webmosaica*, v. 3, n. 2, 2011. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/webmosaica/issue/view/1582>>. Acesso em 04 de julho de 2016.

GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968a.

GUEROULT, M. *Spinoza, II, L'Ame*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968b.

HAMPSHIRE, St. *Spinoza*. Londres, 1951.

HUME, D. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

JACOB, F. *La logique du vivant*. Paris, 1970.

JARRETT, C. "Teleology and Spinoza's Doctrine of Final Causes". In: Y. Yovel (ed.). *Desire and Affect: Spinoza as Psychogist*. New York: Little Room Press, 1999.

JONAS, Hans. *Ensaio Filosófico: da crença antiga ao homem tecnológico*. São Paulo: Paulus, 2017.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

KULLMANN, W. *Die Teleologie in der aristotelischen Biologie, Sitzungsberichte d. Heidelberger Akad. d. Wiss., philos-hist. Kl.* (1979).

LE BLOND, J. M. *Logique ey méthode chez Aristotle*. Paris.

LENNOX, J. *Aristotle: On the Parts of Animals I-IV*. Oxford: Clarendon Press, 2001b.

LERNER, M. *La notion de finalité chez aristotle*. Paris, 1969.

LEVY, L. *O autômato espiritual: a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L 7 PM, 1998. (Philosophia).

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Espinosa: la seconde partie: la réalité mentale*, vol. 2: Puf, Paris, 1997.

Manning, Richard, "Spinoza's Physical Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/spinoza-physics/>>.

MANSOM, Auguste. *Introduction a la Physique Aristotélicienne*. Louvain: Institut Supérieur de Philosophie, 1913.

MANZINI, Frédéric. *Spinoza : une lecture d'Aristote*. Paris : PUF, 2009.

MAYR, E. Teleological and Teleonomic. A New Analysis. *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 14, 1974.

MEYER, L. Saudação. In: ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MONOD, J. *Le hasard et la necessite*. Paris, 1970.

MUGNIER-POLLET, Lucien. *La Philosophie Politique de Spinoza*. Paris: Vrin, 1976.

NUSSBAUM, M.; PUTNAM, Hilary. "Changing Aristotle's Mind, in M. Nussbaum e A. Rorty (Eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

NUSSBAUM, Martha Craven. "Aristotle on Teleological Explanation". In: *Aristotle's De Motu Animalium*. Princeton: Princeton University Press, 1978. p.59-106.

OLESIAK, Jarosław. Necessity and the Physicalist account in Aristotle's Physics. Difficulties with the rainfall example. *Diametros* 45, p.35-38, 2015.

POLLOCK, Frederick. *Spinoza, his life and philosophy*. Londres, 1880.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos*. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

PUTNAM, Hilary. "The mental life of some machines". In: *Mind, language and reality* — Philosophical Papers, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p.408-428.

REZENDE, C. N. de. *INTELLECTUS FABRICA: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa*. 2009. 208p. Tese (Doutorado em Filosofia) — Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

REZENDE, Cristiano Novaes de. O papel do movimento na teoria espinosana da essência actuosa. *Perspectiva Filosófica*, Recife, v. 2, p.43-59, 2010.

REZENDE, C. N. de. A ira, o trovão e o círculo: aspectos aristotélicos da definição explicativa da essência no *De Emendatione* de Espinosa. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 16, p.85-118, 2012.

REZENDE, C. N. de. Múltiplos modos de afirmar e negar: uma refutação da leitura eleata de Espinosa pela via dos modos de perceber. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, v. 35, p.135-165, 2016.

ROSS, W. D. Introduction a Aristotle's Physics. Oxford, 1936.

RUSE, M. "Teleology: yesterday, today, and tomorrow?" *Studies in History and Philosophy of the Biological and Biomedical Sciences*, 31, 1, 2000.

SANTOS, Márcia Patrício dos. Corpo: um modo de ser divino (uma introdução à metafísica de Espinosa). São Paulo: Annablume, 2009.

SPINOZA. *Correspondencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

TEIXEIRA, I. Introdução e notas. In: ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1966.

VEGETTI, M. I fondamenti teorici della biologia aristotélica nel *De partibus animalium*. In: ARISTOTELE. *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti, D. Lanza, Torino, 1971.

VOLPI, F. Il problema teleologico nella fisica aristotelica. *Itinerari*, n. s. 26 (1987).

WIELAND, W. *Die aristotelische Physik*. Gottingen, 1961 [1970].

WIJSENBEEK, H. "Éléments communs à Aristote et à Spinoza dans leur regard rationnel sur la prophétie" (p.128-134).

WOLFSON, Harry Austryn. The Philosophy de Spinoza. Unfolding the Latent Processo of his Reasoning, 1934.