

O CONCEITO DE LIBERDADE NA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA *

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO ¹

INTRODUÇÃO

A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição² sete da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subsequentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos

* Este artigo é decorrente do texto apresentado no XII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF, em Salvador, Bahia, e publicado originalmente na REVISTA PHILOSOPHICA de Lisboa, no número 27, 2006, p. 157-173.

¹ Doutor em FILOSOFIA, Professor de FILOSOFIA e Vice-Coordenador do *Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da UECE*, Coordenador do Grupo de Pesquisa inscrito no CNPq *A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza*, Coordenador do Projeto de Pesquisa *A Questão da Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*, Coordenador do Grupo de Trabalho inscrito na ANPOF, *GT Benedictus de Spinoza* e Editor da *Kalagatos* – REVISTA DE FILOSOFIA DO CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UECE.

² Para a citação das obras de Spinoza, utilizamos as traduções para o português citadas nas REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, textualmente ou com as alterações que julgamos necessárias. Para as obras que não possuem tradução em português, utilizamos as traduções em espanhol ou francês, em particular as de Atilano Domínguez e Charles Appuhn, respectivamente, fazendo as devidas traduções para o português. No entanto, não fizemos nenhuma indicação explícita da obra utilizada ou das alterações efetuadas, exceto no caso das passagens que poderiam suscitar polêmicas no que tange aos termos empregados, ao sentido dos mesmos ou ainda à tradução. Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números. Como referência para consulta ao texto original, sempre que citarmos em latim ou que a tradução da passagem referida possa suscitar dúvidas quanto ao sentido original, mencionaremos também o número da página na qual se encontra o texto em referência na edição de Gebhardt, **Spinoza Opera**, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico.

outras referências ou explicitações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refiram explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvidos no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária.

1.0 O CONCEITO DE LIBERDADE NA PARTE 1 DA *ÉTICA* (DEFINIÇÃO 7)

Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira. (E1Def7, grifo nosso)³.

O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro é o da coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o

³ Cf. o original: “*Ea res libera dicitur quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione.*” (E1Def7, SO2, p. 46).

real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética*: “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1).

A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), e se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus e constantemente mantidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo, conforme o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da Parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: *incitet ad agendum* (incite a agir). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constrangida (*determinata*), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Martial Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]” (1997, v. 1, p. 75). Entretanto, este segundo sentido, enquanto utilizado na expressão *certa ac determinata ratione* (certa e determinada maneira)⁴, também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E, se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como limitado, finito.

⁴ Na tradução do termo *ratione* acompanhamos Joaquim de Carvalho, em sua tradução da Parte 1 da *Ética* (Cf. Espinosa, 1983, Nota 14, p. 77).

Por exemplo, segundo o enunciado⁵ da proposição 28, da Parte 1 da *Ética*.

Donde, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna⁶, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Assim, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age de acordo com sua livre vontade ou com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos ou coagidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa⁷.

Esta consideração spinozista da liberdade em função da necessidade e não da vontade ou do entendimento, terá como conseqüências imediatas a refutação da definição de liberdade em função do entendimento, que constitui o que Martial Gueroult denomina de “entendimento criador”, isto é, a concepção de um Deus que “[...] por sua livre vontade cria as coisas aconselhado por sua sabedoria ou por seu entendimento.” (1997, v. 1, p. 361). Além desta, podemos assinalar como conseqüência a negação do livre-arbítrio, tanto em relação a Deus quanto em relação aos modos finitos, ou seja, Deus não tem livre-arbítrio para criar ou não tudo o que existe; ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e, igualmente, os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus.

⁵ “Qualquer coisa singular, ou melhor, 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 ao infinito.” (E1P28, SO2, p. 69).

⁶ Joaquim de Carvalho utiliza os termos “necessidade intrínseca” e “determinação extrínseca” (Cf. Espinosa, 1983, Nota 13, p. 76-77).

⁷ Neste parágrafo, fundamentamo-nos em Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 77).

2.0 LIBERDADE E VONTADE

Entretanto, se, como vimos acima, no spinozismo não é lícito aplicar a Deus o termo “constrangido”, não é menos lícito considerá-lo como totalmente livre, no sentido usual em que utilizamos estes termos: total liberdade de escolha de suas ações e decisões, agindo de forma incondicional, ou seja, no sentido similar ao de um ser todo poderoso que age unicamente em função de sua vontade absoluta. Ao contrário, após negar a contingência, no escólio 1 da proposição 33 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza escreve no escólio 2 desta mesma proposição que “[...] as coisas foram produzidas por Deus com a suma perfeição, visto resultarem necessariamente de uma natureza que é dada como perfeita.” (E1P33S2, grifo nosso), ou seja, Deus ou a substância absolutamente infinita não é livre porque tem a vontade absolutamente infinita. A liberdade é uma propriedade exclusiva de Deus porque advém de sua livre necessidade, pois somente Deus existe única e exclusivamente por causa de sua própria essência. Onde, o Deus spinozista está submetido somente à necessidade de sua própria essência e nada o constrange ou coage – “Deus age somente segundo as leis da sua natureza, sem ser constrangido por ninguém.” (E1P17) – pois nada existe de exterior a ele que possa constrangê-lo. Ou, como escreve Spinoza ao explicar a definição de Liberdade a Schuller, na Carta 58:

[...] Por exemplo, Deus, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade de sua natureza. Assim também Deus se entende a si mesmo e todas as coisas de forma absolutamente livre, porque é somente da necessidade de sua natureza que se segue que entende todas as coisas. Veja pois, que eu não ponho a liberdade no livre decreto, mas sim na livre necessidade. (Ep 58, SO4, p. 265).

Todavia, esta “livre necessidade”, uma vez aplicada às “coisas singulares” não deve ser entendida como uma necessidade, como uma predestinação, pois, como no exemplo da pedra que Spinoza nos apresenta nesta passagem da Carta 58, o movimento não se deve à necessidade, mas sim à causa externa que a impulsiona⁸. E assim como ocorre com a pedra, ocorre

⁸ “E para que se entenda claramente, concebamos uma coisa muito simples. Por exemplo, uma pedra recebe de uma causa externa, que a impulsiona, certa quantidade de movimento com a qual, depois de ter cessado o impulso da causa externa, continuará necessariamente movendo- [CONTINUA]

com todas as outras coisas singulares, pois “[...] toda coisa é determinada necessariamente por uma causa externa a existir e a obrar de certa e determinada maneira.” (Ep 58, SO4, p. 266).

Tradicionalmente, a liberdade é definida em função de sua relação com a vontade em duas formas: a primeira concebe a liberdade como o poder de uma vontade absoluta de optar ou mesmo de criar qualquer coisa que queira – liberdade de indiferença⁹ ou livre-arbítrio divino; a segunda concebe-a como o poder de se regular por um modelo e de o realizar – liberdade esclarecida. Para Gilles Deleuze, “Todo o esforço da *Ética* consiste em romper o vínculo tradicional entre a liberdade e a vontade [...]” (1970, p. 94; 2002b, p. 88). Este esforço de refutação desta relação tradicional será empreendido por Spinoza a partir da negação da vontade de Deus como absoluta em ambos os aspectos por ela abrangidos, seja o aspecto do agir ou do criar.

A liberdade de indiferença ou livre-arbítrio consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um tirano, dotado de uma vontade absoluta que pode ou não realizar as coisas que estão em seu poder realizar ou que resultam de sua natureza, isto é, fazer com que as coisas não sejam produzidas por ele (E1P17S). O principal argumento desta tese é a possibilidade de esgotamento da potência divina, ou seja, se Deus tivesse criado tudo o que existe de possível em seu intelecto, Deus não poderia criar mais nada, ele teria como que esgotado seu potencial de criar e passaria à condição de imperfeito, pois nada mais poderia criar. Mas, como tal tese é contrária à onipotência de Deus, os que a defendem, na tentativa de restabelecer a perfeição de Deus, optam por admitir um Deus indiferente a tudo e que não pode realizar tudo aquilo que permite o seu poder, realizando tão somente o que decretou criar por uma espécie de

CONTINUAÇÃO DA NOTA 8:

se. Assim pois, a permanência desta pedra em movimento é coagida, não por ser necessária, mas sim porque deve ser definida pelo impulso da causa externa.” (Ep 58, SO4, p. 266).

⁹ Charles Appuhn nas *Notes* de sua tradução bilíngüe (Latim-Francês) da *Éthique* afirma que esta noção de um Deus indiferente é originária do cartesianismo. Além disso, escreve que Spinoza observa, no escólio 2 da proposição 33 da Parte 1 da *Ética*, que esta noção difere menos da sua do que a noção de um Deus agindo em vista de um bem, *sub ratione boni*. Segundo Appuhn, “No julgamento de Spinoza, os finalistas destruíram inteiramente a liberdade de Deus; Descartes é somente inconseqüente na sua maneira de a conceber”. (*Éthique*, 1983, p. 409).

vontade absoluta. Elaborar tal tese significa estabelecer a relação entre Deus e a contingência física, introduzindo a inconstância na potência de Deus, pois ele poderia ter criado outra coisa no lugar da que ele criou; por exemplo, o mundo tal como o conhecemos é apenas contingente, pois Deus poderia ter criado um mundo diferente deste que conhecemos.

A liberdade esclarecida consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um legislador, que sempre toma decisões e age em razão de um bem, isto é, Deus, ao produzir seja o que for, presta atenção ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (E1P33S2). Em outras palavras: a liberdade de Deus consiste nas decisões e ações da vontade livre aconselhada pelo entendimento ou sabedoria que estabelece os modelos a serem seguidos (como o bem e o melhor, por exemplo). Os que defendem esta tese, ao considerar Deus como um legislador, estão relacionando-o com a possibilidade lógica, introduzindo a impotência no ser divino, pois sua potência encontra-se limitada por modelos de possibilidade, ou seja, Deus só pode criar o que está anteriormente concebido, seja pelo entendimento ou pela sabedoria, como um possível bem¹⁰.

Segundo Spinoza, por ignorarem a noção de necessidade, aqueles que defendem a tese da liberdade de indiferença, bem como os que defendem a tese da liberdade esclarecida de Deus, empregam a definição tradicional de contingente – aquilo cujo contrário é possível – como fundamento em seu principal argumento, a tese da possibilidade de esgotamento da potência divina e a tese de que Deus toma decisões e age livremente segundo os conselhos de seu entendimento ou de sua sabedoria, que estabelece os modelos a serem seguidos. Tanto na liberdade de indiferença quanto na liberdade esclarecida, introduzem a existência do contrário como um possível, seja como um real substituto ao que existe, seja como uma possibilidade lógica de existir algo distinto do real existente.

Spinoza refuta estas teses, subvertendo o sentido de contingente, a partir de sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade: “Diz-se que uma coisa é necessária, quer em razão da sua essência, quer em razão da causa.” (E1P33S1). Com efeito, a existência seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e

definição ou de uma dada causa eficiente. Uma coisa se diz impossível, ou porque a respectiva essência ou definição implica contradição, ou porque não existe qualquer causa externa a esta coisa que seja determinada a produzi-la. Mas, não há outra razão para se dizer que uma coisa é contingente do que a carência de nosso conhecimento, pois uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência ou definição implica contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de sua existência nada de certo se pode afirmar por ignorar a ordem das causas, se ela impõe ou exclui sua existência, não pode ser considerada nem necessária e nem impossível, mas tão somente contingente ou possível (E1P33S1). Onde, neste caso, a noção spinozista de contingente abrange a de possível, significando ambas aquilo que pode existir ou deixar de existir sob qualquer ponto de vista. Por conseguinte, contingência ou possível são sinônimos de ignorância, ou seja, para Spinoza contingente e possível são termos que utilizamos apenas porque desconhecemos a ordem das causas, resultando daí que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do que se diga que elas são contingentes ou possíveis em si mesmas (E1P33S1).

2.1 A REFUTAÇÃO DA “VONTADE COMO CAUSA LIVRE”

Segundo Gueroult, “[...] demonstrar que nenhuma vontade pode ser causa livre, é demonstrar que nenhuma vontade pode ser criadora.” (1997, v. 1, p. 361). Onde, considerada à luz da relação entre a liberdade e a vontade, a refutação spinozista da “vontade absoluta” está intimamente ligada à refutação do “entendimento criador”, pois tanto a vontade quanto o entendimento são considerados como modos do pensar (E1P31 e E1P32). Spinoza vai refutar a vontade absoluta de Deus, em sua dupla relação, considerada sob o aspecto estático da relação entre os modos e a substância, que é definida independentemente da causalidade¹¹, e o aspecto dinâmico da relação entre a causa e o efeito, na qual a vontade é considerada como um certo modo de pensar ou idéia, que remete à existência e, por consequência, à causalidade, e “[...] Isto porque as proposições sob as quais ela se apóia concernem às condições determinantes da causa produtiva dos modos, sejam infinitos (E1P23), sejam finitos (E1P28).” (1997, v. 1, p. 362).

¹⁰ Nos dois parágrafos anteriores, fundamentamo-nos em E1P17S, E1P33S2 e em Gilles Deleuze (1970, p. 94-95 ou 2002b, p. 88-89).

¹¹ A este respeito, Gueroult assinala a referência às proposições 15 e 29, da Parte 1 da *Ética*, relativas à imanência dos modos à substância. (1997, v. 1, p. 362).

No enunciado¹² da proposição 31, da parte 1 da *Ética*, Spinoza nega a vontade de Deus como absoluta, utilizando como argumento o estabelecimento da vontade como um modo do atributo pensamento – neste caso, uma idéia – que deve ser referido à natureza Naturada e não à natureza Naturante (E1P31). Ressalte-se que na demonstração desta proposição, Spinoza não faz referência à vontade especificamente, mas tão somente ao entendimento. A referência à vontade de forma direta ocorre apenas no enunciado da proposição, e, mesmo assim, de maneira genérica, citado apenas como mais um, dentre os diversos “modos de Pensar”.

Se a vontade é apenas um certo modo de pensar distinto dos outros – assim como o entendimento, a apetição, o amor, etc. – e se pelo “entendimento” não podemos entender o pensamento em termos absolutos, significa que por ela também não poderemos entendê-lo dessa forma. Segue-se que a vontade, bem como os outros modos de pensar do qual ela apenas se distingue, deve ter sido concebida por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebida. Por conseqüência, a vontade como um modo, seja finito ou infinito, é sempre determinada por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo que deve ser referido à natureza Naturada, ela não é anterior às coisas singulares; anterioridade esta inerente à natureza Naturante e necessária a uma vontade que se pretende absoluta e criadora. Podemos então concluir que a vontade de Deus vista sob a perspectiva da relação modos/substância não pode ser absoluta.

A negação spinozista da vontade divina como absoluta sob o aspecto dinâmico da relação entre a causa e o efeito, ou relação de causalidade, encontra-se no enunciado da proposição 32, da parte 1 da *Ética*: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária.”. Nesta refutação, que é inteiramente independente da proposição anterior, Spinoza utiliza um argumento mais complexo do que o anterior, que exige um desenvolvimento em duas etapas, conforme trate da vontade infinita ou da vontade finita, refutando-a como causa livre ou demonstrando-

a como necessária, respectivamente. Ressalte-se que também nesta proposição Spinoza considera a vontade e o entendimento como modos do pensar, sendo por isso que cita somente a vontade no enunciado da proposição, e inclui o entendimento no início da demonstração e na conclusão do corolário 2.

Além disso, o fato de Spinoza ter se referido a vontade de forma indireta ou genérica no enunciado da proposição 31, e, ao contrário, no enunciado e na demonstração da proposição 32, ter-se referido a ela de forma direta, muito provavelmente deve-se à consideração de que nesta última proposição, ele está analisando a vontade sob a relação dinâmica da causalidade, na qual, segundo Gueroult, ela é vista como “[...] um modo cujo próprio é ser atividade, a fim de determinar sua natureza, isto é, de descobrir se é livre arbítrio ou necessidade.” (1997, v.1, p. 362).

Esta consideração da vontade relacionada com a causalidade vai introduzir na argumentação spinozista uma distinção na causalidade de Deus, enquanto ela se exprime no modo finito ou enquanto se exprime no modo infinito, ou seja, a vontade finita, tendo uma causa finita não tem o mesmo significado que a vontade infinita, tendo uma causa infinita. Por um lado, se a vontade finita ou causa finita é determinada a existir e agir pelo nexos causal infinito de causas finitas (E1P28), então ela é necessária e constringida. Por outro lado, se a vontade infinita não pode ser determinada a existir e a agir pelo *infinitus causarum nexus*, por ser infinita, segue-se então que será determinada pelo atributo infinito do qual é modo, o atributo pensamento; pois como modo não pode determinar-se a si mesmo ou tornar-se indeterminada (E1P26 e E1P27). Donde, a vontade infinita também não é livre, mas necessária e constringida (E1P32)¹³.

Portanto, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre. Apenas Deus pode ser considerado causa livre porque sua ação é livre¹⁴, ainda que necessária. De fato, Deus é o único ser que está submetido somente às leis de sua natureza (E1P17C2), realizando necessariamente tudo o que dela decorre; ao contrário, a vontade finita não pode ser causa livre, pois é determinada a existir e a agir pelo

¹² “O entendimento em ato, quer ele seja finito quer infinito, assim como a vontade, a apetição, o amor etc. devem ser referidos à natureza Naturada, e não a natureza Naturante.” (E1P31, grifo nosso).

¹³ Neste parágrafo acompanhamos o desenvolvimento de Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 363).

¹⁴ Alexandre Koyré afirma que este “[...] é o único sentido legítimo que podemos dar à noção de liberdade divina.” (1991, p. 73).

nexo infinito de causas finitas; e a vontade infinita também não pode ser considerada causa livre, porque é determinada a existir e a agir pelo atributo infinito do qual é apenas um modo. Temos assim refutada a possibilidade de um Deus criador que age livremente pela sua vontade absoluta, seja com a “liberdade de indiferença” (livre-arbítrio), seja com a “liberdade esclarecida” (considerada do ponto de vista da vontade).

2.2 A REFUTAÇÃO DO “ENTENDIMENTO CRIADOR”

No escólio da proposição 17 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza faz notar que se Deus tem uma potência arbitrária de criar as coisas, ou um entendimento criador, nós devemos considerar como pertencentes a sua natureza – ou a sua essência – uma vontade e um entendimento infinito que “[...] deveriam diferir sem fim do nosso entendimento e da nossa vontade, e não poderiam ter de comum com eles senão o nome, tal qual o que há de comum entre o Cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra.” (E1P17S), pois este entendimento infinito e criador necessariamente deveria ser anterior ou ao menos simultâneo às coisas singulares, ao contrário do entendimento finito que, por representar às coisas dadas, deve necessariamente ser-lhes posterior.

Este escólio causou grande polêmica entre vários intérpretes de Spinoza, como por exemplo, Harry Austryn Wolfson, Léon Brunschvicg, Kuno Fischer, Victor Brochard e Victor Delbos, dentre outros, que interpretaram “[...] esta passagem como expressão da recusa decidida de qualquer espécie de analogia entre Deus e o homem, como afirmação de sua heterogeneidade absoluta e como constatação da impossibilidade de aplicar a Deus qualquer dos conceitos que se aplicam ao homem.” (KOYRÉ, 1991, p. 70).

Alexandre Koyré recusa esta interpretação tradicional por eles defendida, afirmando que interpretaram equivocadamente esta passagem, pois este escólio é polêmico e não tético, e, ao contrário do que se interpretou, este escólio não “[...] é uma exposição da doutrina spinozista, mas uma refutação por absurdo – o que os historiadores que citei anteriormente não observaram: daí o seu equívoco – das concepções tradicionais dos teólogos.” (1991, p. 72)¹⁵.

¹⁵ De nossa parte, acrescentaríamos a interpretação de Joaquim de Carvalho, que, acompanhando os autores citados por Koyré, em sua tradução da *Ética* para o português na Nota explicativa referente a esta passagem, [CONTINUA]

A primeira etapa da refutação spinozista do entendimento criador ocorre na no enunciado da proposição 30 da Parte 1, estando implícita a consideração da seguinte condição: Spinoza vai refutar a tese do entendimento criador através da demonstração de que o entendimento infinito não precede às coisas, mas é posterior a estas, apenas refletindo as coisas da mesma maneira que o entendimento finito (E1P30), ou segundo Gueroult, “[...] o entendimento infinito, não somente tem os mesmos objetos que o entendimento finito, mas que os conhece da mesma maneira que ele, as idéias não fazendo, tanto neste quanto naquele, mais do que representar às coisas dadas.” (1997, v. 1, p. 357).

Spinoza inicia esta primeira etapa da refutação deduzindo o conteúdo necessário do entendimento puro; isto é, separado da imaginação e como ligação das idéias claras e distintas, tanto do entendimento finito quanto do infinito: se toda idéia verdadeira deve convir com o objeto do qual ela é idéia (E1Ax6), então a realidade objetiva das idéias contidas no entendimento, ou, o que é dado representativamente na idéia, deve necessariamente ser a fiel representação da natureza – isto é, das coisas dadas; se na natureza só existe uma substância única ou Deus (E1P14), e não existem outros modos além dos seus, se tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P15), então o entendimento em ato, isto é, o que o constitui essencialmente ou a ação de conhecer, seja do entendimento finito ou infinito, deve conter as idéias de Deus, ou de seus atributos e as de suas afecções, e nada mais¹⁶.

Spinoza nega todo e qualquer privilégio, quanto à natureza, do entendimento infinito sobre o entendimento finito, pois ambos têm a mesma natureza ou constituição essencial própria comum a todo entendimento. Segundo Gueroult, esta negação faz com que o entendimento humano seja alçado “[...] ao nível do entendimento divino, visto que as coisas que ele conhece são as coisas que o próprio Deus conhece, e que as conhece da mesma maneira e com a mesma

CONTINUAÇÃO DA NOTA 15:

escreve “[...] significa que os termos somente comportam um sentido unívoco, e, portanto, é equívoco o emprego de termos comuns em sentidos diferentes, e inadmissível a analogia, [...]” (*Ética*, 1983, Nota 85, p. 96, grifo do autor). Ressalte-se que Martial Gueroult discorda de Koyré acerca de Victor Delbos ter se equivocado na interpretação desta passagem. (1997, v.1, p. 562).

¹⁶ Neste parágrafo apoiamos-nos em Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 357-358).

verdade que Deus, [...]” (1997, v. 1, p. 358). Entretanto, este nivelamento qualitativo não tem correspondente no quantitativo, pois o entendimento humano não conhece todas as coisas que o entendimento divino conhece. Da mesma maneira, o entendimento infinito é reconduzido ao nível do entendimento finito, devendo sempre representar as coisas dadas, sendo-lhes posterior e nunca antecedendo-as, pois, segundo Gueroult, o entendimento infinito “[...] não pode ter as idéias das coisas antes que as coisas sejam, mas somente se as coisas são dadas;” (1997, v. 1, p. 358). Assim, tanto o entendimento finito quanto o infinito têm a necessidade de sempre representar as coisas, sem jamais as preceder.

A segunda etapa da refutação se encontra no enunciado da proposição 31 da Parte 1, no qual é utilizado o mesmo argumento anteriormente empregado para refutar a vontade como absoluta: a demonstração de que tanto o entendimento finito quanto o entendimento infinito são apenas modos ou afecções de Deus, não podendo portanto, referirem-se à natureza Naturante ou a Deus como causa, mas sim à natureza Naturada ou a Deus como efeito (E1P31).

Se o entendimento é apenas um certo modo de pensar do atributo pensamento – neste caso, uma idéia – distinto dos outros, tais como a vontade, a apetição, o amor, etc. significa que, assim como ocorreu com a vontade, não podemos por ele entender o pensamento em termos absolutos. Segue-se que o entendimento, bem como a vontade e os outros modos de pensar do qual ele apenas se distingue, deve ter sido concebido por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebido. Assim como concluímos anteriormente em relação à vontade, o entendimento, seja finito ou infinito, é sempre determinado por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (E1P32D). Donde, como um modo ele deve sempre ser referido à natureza Naturada, pois está privado da necessária anterioridade às coisas singulares que tudo o que se refere à natureza Naturante deve ter; ademais, como vimos acima, o entendimento puro, seja finito ou infinito, por serem semelhantes quanto à constituição essencial própria, também estão privados da anterioridade às coisas, pois devem sempre representar às coisas dadas, sendo-lhes posterior. Portanto, podemos concluir que o

entendimento divino, pelos mesmos argumentos que interditam a vontade como absoluta, também não pode ser considerado causa livre ou “criador”.

2.3 A REFUTAÇÃO DO LIVRE-ARBÍTRIO

Uma das principais conseqüências da refutação spinozista da vontade absoluta em Deus é a refutação do livre-arbítrio. Spinoza refuta estas teses, subvertendo o sentido tradicional de contingente, a partir de sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade. Concluindo, por um lado, que a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou de sua respectiva essência e definição ou de uma dada causa eficiente; por outro lado, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre, pois está determinada por uma outra causa, ainda que esta seja a natureza de Deus sob o atributo pensamento (E1P32). Portanto, se a liberdade não pode ser propriedade da vontade, isto impossibilita o agir sem causa, ou agir indeterminado, cuja única causa residiria na independência da vontade, ou seja, no livre-arbítrio.

Ressaltemos no entanto que o fato de Spinoza negar a vontade como absoluta, não implica necessariamente na negação do ato de escolha. Ele tão somente o afirma ilusório, como uma ilusão do homem, se acaso acreditarmos que sua origem seja o livre-arbítrio, ou uma vontade livre, pois este é realmente produto da ignorância das causas de minha decisão, visto que, no momento em que escolhemos uma coisa e não outra, necessariamente não pensamos no que levou a esta escolha precisa; nós temos a tendência a acreditar que esta volição veio de uma vontade que pode produzir uma infinidade de volições a partir do nada. É a ilusão do livre-arbítrio. O livre-arbítrio não é mais do que a ilusão de escolha, ignorando as causas que determinam minha escolha. E é justamente devido a esta ignorância que, por exemplo, acreditamos na vontade como uma potência indeterminada, que por si só é capaz de se determinar.

No caso de Deus, esta indeterminação da vontade divina considerada como uma positividade, vincula-se ao fato de que, tradicionalmente, o ato de escolher ou a decisão da escolha indica a idéia de que a vontade funciona de forma indeterminada, sendo a decisão tomada única e exclusivamente em função de si própria. Isto implicaria, como vimos acima, na

vontade como dotada de uma potência indeterminada, que por si só é capaz de se determinar. Mas, se “Uma coisa que é determinada a qualquer ação foi necessariamente determinada a isso por Deus; e a que não é determinada por Deus não pode determinar-se por si própria à ação.” (E1P26), ou ainda, “Uma coisa que é determinada por Deus a qualquer ação não pode tornar-se a si própria indeterminada.” (E1P29), a vontade só poderia ser indeterminada ou fonte de decisão, ou ainda, potência positiva, se fosse causa livre. Como vimos, anteriormente, a vontade é sempre determinada, e constitui então mais um efeito do que uma verdadeira causa livre ou suficiente.

Por outro lado, ser absolutamente infinito significa ser positividade pura, pura afirmação e não ter nenhuma negatividade seja internamente ou externamente. Mas, na suposição da indeterminação da vontade ser uma positividade, negar a Deus a vontade absoluta e o agir indeterminado, não é negar a onipotência divina? Em absoluto, pois a indeterminação não é uma causa, ela não é uma potência, então não é uma positividade; e como tal, ela não pode produzir nada, do nada não pode advir o ser. Ademais, assim como a vontade, ela não pertence à natureza de Deus. Donde, negar o livre-arbítrio a Deus não é realmente negar alguma coisa. Assim, não há contradição com a onipotência divina afirmar que Deus não age de forma indeterminada, baseado numa vontade absoluta.

Ser finito, ao contrário, consiste em ser limitado em sua natureza por um outro ser finito, a finitude nela mesma significa negação. Spinoza vai referir-se à liberdade dos homens entendida nos moldes da tradição – isto é, em relação com a vontade –, também como um engano ou ilusão. Se os homens, enquanto modos finitos determinados, acreditam serem livres é porque estão “[...] cômicos das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram.” (E1A), ou ainda, os “[...] homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados.” (E2P35S), isto é, “[...] o que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações.” (E2P35S). Segundo a interpretação de Deleuze, citando Spinoza, esta liberdade ilusória em que os homens crêem é uma “[...] ilusão fundamental da consciência, na medida em

que esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária do espírito sobre o corpo.” (1970, p. 96; 2002b, p. 89).

3.0 LIBERDADE E NECESSIDADE

Em última instância, o fundamento do conceito de liberdade em Spinoza repousa sobre a noção de *causa sui*, isto é, a coisa dita livre deve ser causa de si mesmo ou autocausada, pois de acordo com a concepção do real em Spinoza – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1) –, somente o que existe por si mesmo é que pode determinar-se a si próprio. Neste ponto, cabe assinalar que Maria Carmen Casillas Guisado, escreveu que os termos primitivos próprios – essência e existência – e primitivos lógicos – implicar e conceber – que foram utilizados para definir a noção de livre, também o foram para definir a noção de *causa sui* e estão nela reunidos. (1999, p. 200).

Como ressaltamos, neste sentido absoluto, somente Deus pode ser livre. Entretanto, também vimos que a liberdade divina tem um estatuto próprio no spinozismo, diferente da liberdade tradicionalmente atribuída a Deus, pois Spinoza exclui a vontade e o entendimento como pertencentes à natureza de Deus ou natureza Naturante, ao atribuir-lhes o estatuto de modos do atributo pensamento – isto é, eles são idéias, que são determinados ou pelo nexos infinito de causas finitas ou pelo atributo do qual são modos –, e, como tais, referem-se à natureza Naturada. Desta maneira, tanto a vontade quanto o entendimento ficam interditados de serem causas livres ou autocausados, pois são determinados a existir e a agir por outra coisa além de si mesmos. Em outros termos: a liberdade de Deus em Spinoza fundamenta-se numa relação com a necessidade, se distinguindo da liberdade divina tradicional, fundamentada no livre arbítrio para agir e criar, numa relação com uma vontade absoluta ou com um “entendimento criador”.

Definir a liberdade divina em função da relação liberdade/necessidade não é afirmar que Deus necessariamente deva produzir este universo com prioridade sobre um outro qualquer possível, ou seja, a liberdade de Deus não se manifesta na escolha necessária de um universo dentre vários universos possíveis ou contingentes, a exemplo de Leibniz. Segundo Gueroult, o enunciado da proposição 33 da Parte 1 – “As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma

outra ordem do que a maneira e a ordem em que elas foram produzidas.” (E1P33) – visa especificamente refutar esta hipótese. (1997, v. 1, p. 366). Segue-se desta proposição que as coisas nada têm em si mesmas que as façam serem consideradas como contingentes ou possíveis, visto a natureza estar submetida às leis da necessidade. Por sua vez, resulta relativo o significado que têm no spinozismo os termos contingente e possível – vistos acima – como sinônimos de ignorância da ordem das causas. Por conseguinte, tanto o contingente quanto o possível estão excluídos da natureza divina. Se aceitarmos uma hipótese contrária a esta, estaríamos imputando imperfeições a Deus, o que resultaria num absurdo que seria rejeitado tanto pelo spinozismo quanto pela tradição. Deleuze não só afirma que estas noções estão excluídas da natureza de Deus, como também considera taxativamente esta exclusão como condição de possibilidade para a liberdade divina: “Deus é livre porque tudo decorre necessariamente da sua própria essência, sem que conceba possíveis ou crie contingentes.” (1970, p. 95).

O argumento spinozista na proposição 33 baseia-se na associação absoluta entre a natureza de Deus e a natureza das coisas produzidas, pois, segundo Gueroult, citando a E1P16 e E1P29, o que envolve a natureza de Deus, isto é, a sua perfeição, “[...] é que ele produz necessariamente todas as coisas e as determina necessariamente a existir e a produzir qualquer efeito de uma certa maneira.” (1997, v. 1, p. 367). Se a natureza tivesse outra ordem – isto é, se as coisas pudessem ter sido de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso da que foram produzidas ou determinadas a agir –, ou ainda, se a necessidade de produzir um efeito em geral não fosse a necessidade de produzir tal efeito em particular, então Deus também poderia ser de natureza diferente da que é; e, portanto, esta outra natureza divina deveria também existir (E1P11); por conseqüência, poderia haver dois ou mais Deuses, o que seria absurdo (E1P14C1). Em resumo: se a ordem da natureza fosse apenas uma dentre várias possíveis, como não ocorre dissociação entre a natureza divina e a natureza das coisas produzidas, seguir-se-ia necessariamente que a natureza de Deus também seria uma dentre várias possíveis.

Tanto a natureza *Naturante* quanto a natureza *Naturada* são unívocas quanto à causa, à modalidade e aos atributos. Quanto à univocidade da causalidade, Deus produz exatamente como existe ou ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa

de si (E1P25S); quanto à univocidade da modalidade, se a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente (E1P33S1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido a si mesmo como causa ou devido a sua causa eficiente. Deus é dito “causa de si mesmo” como gênese da natureza *Naturante* no mesmo sentido em que ele é dito “causa de todas as coisas” como gênese da natureza *Naturada*. Além disso, vimos que Spinoza refuta a liberdade como sendo uma propriedade da vontade ou do entendimento. Por conseguinte, a liberdade necessariamente deve ser definida em função de sua relação com a necessidade – isto é, apenas deve dizer-se livre a coisa que é causa de si mesma ou autocausada e por si só é determinada a agir.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CARVALHO, Joaquim de. Introdução à Ética de Espinosa. In: **Obra Completa de Joaquim de Carvalho**. 2. ed. I – Filosofia e História da Filosofia – 1939-1955. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 223-299, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os Signos**. Tradução por Abílio Ferreira. Porto: Rés, 1970. (Coleção Substância).

_____. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.

_____. **Spinoza - Philosophie Pratique**. Paris: Éditions de Minuit, 1981.

_____. **Spinoza et le Problème de l'Expression**. Paris: Éditions de Minuit, 1985. (Arguments).

_____. **Cursos de Gilles Deleuze Sobre Spinoza**. Seleção, Introdução e Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Londrina: 2002a. Não publicado.

DESCARTES, René. **Œuvres**. Publiées par Charles Adam & Paul Tannery. Paris: C.N.R.S. et J. Vrin, v. I (1987), v. II, III (1988), v. IV (1989), v. V (1974), v. VI, VIII-1, IX-1 (1982), v. VII (1983), v. VIII-2 (1987), v. X, XI (1986), v. IX-2 (1978). 13 v.

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

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

GUISADO, Maria Carmen Casillas. Algunas Observaciones sobre el Método Deductivo en Spinoza. In: BLANCO-ECHAURI, Jesús. (org.). **Espinosa: Ética e Política - Encontro Hispano-Português de Filosofía**. Santiago de Compostela, 5-7 de abril de 1997. Santiago de Compostela: Universidade, p. 199-210, 1999. (Cursos e Congressos da Universidade de Santiago de Compostela, 109).

KOYRÉ, Alexandre. O Cão Constelação Celeste, e o Cão Animal que Late. In: **Estudos de História do Pensamento Filosófico**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 70-78, 1991. (Coleção Campo Teórico).

SPINOZA, Benedictus de. **Correspondencia**. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

_____. **Éthique**. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. **Ética**. In: **Espinosa**. Tradução e notas da Parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das Partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das Partes IV e V de Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 3. ed., 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Œuvres de Spinoza**. Traduites et annotées par Charles Appuhn. Paris: Garnier, [ca. 1950]. Reimpressão, Paris: Garnier- Flammarion, 1964-6, 4 v.

_____. **Princípios de la Filosofía Cartesiana. Pensamientos Metafisicos**. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988b. (inclui TIE).

_____. **Spinoza Œuvres Complètes**. Texte traduite, présenté et annoté par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi. Paris: Gallimard, 1954, 1 v. (Bibliothèque de la Pléiade).

_____. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____. **Tratado Breve**. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

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

_____. **Tratado Teológico-Político**. 3. ed. Integralmente revista. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

