

LIBERDADE E NECESSIDADE EM BENEDICTUS DE SPINOZA *

JOSÉ SOARES DAS CHAGAS **

BRÁS CUBA: - Viver somente, não te peço mais nada. Quem me pos no coração este amor da vida, senão tu? E, se eu amo, por que te há de golpear a ti mesma, matando-me?

NATUREZA: Porque já não preciso de ti. Não importa ao tempo o minuto que passa, mas o minuto que vem. O minuto que vem é forte, jucundo, supõe trazer em si a eternidade, e traz a morte, e perece como o outro, mas o tempo subsiste. Egoísmo, dizes tu? Sim, egoísmo, não tenho outra lei. Egoísmo, conservação. A onça mata o novilho porque o raciocínio da onça é que ela deve viver, e se o novilho é tenro tanto melhor: eis o estatuto universal. Sobe e olha!

MACHADO DE ASSIS

I. O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA TRADIÇÃO

Tradicionalmente, a liberdade de Deus é concebida como a capacidade que ele possui de não fazer aquilo que se encontra sob a sua potência. Segundo Spinoza, tal concepção é por demais absurda, porquanto suprime a necessidade da natureza do ente perfeitíssimo. Como sempre é em ato, ele não poderia conceber as coisas de outra maneira; ou seja, a sua essência obsta que pensemos, sem atentar contra o lume natural, que tudo pudesse decorrer de uma maneira diversa da que é atualmente. Defender o contrário disso é o mesmo que afirmar que, sendo todo poderoso, pudesse fazer com que um triângulo não possuísse três ângulos, ou que pudesse fazer um círculo quadrado. Ora, não existe nada mais absurdo do que tais suposições.

Todos estes contrassensos procedem de uma visão antropomórfica do Ser absoluto. Deus

é enquadrado nas categorias humanas, com a ressalva de que a ele só se pode atribuir aquilo que há de mais sublime e em um grau absoluto. Com efeito, sendo o intelecto e a vontade aquilo pelos quais o homem se pode colocar acima dos outros seres, animados e inanimados, nada mais justo do que atribuir àquele que tudo criou, um *intelecto sumo* e uma *vontade suma* (E1P17)¹.

E, embora tendo uma inteligência maximamente perfeita, mesmo assim não produz tudo aquilo que concebe como verdadeiro, uma vez que se assim o fizesse, estaria esgotando o seu poder e não poder-se-ia dizer dele, que é onipotente e possui uma vontade absoluta, pela qual se torna totalmente indiferente à ordem criada; em outras palavras, como o Criador é um soberano absoluto que faz as coisas como lhe apraz, tudo o que existe e opera de determinada forma, poderia ser e agir de modo diferente; e se não o é assim é porque simplesmente ele não quis e decretou que fosse se um outro modo.

Para Spinoza, está assaz claro que a perfeição de Deus não se estabelece pela indiferença para com a ordem das coisas.² Pelo

¹ Utilizaremos, no corpo do nosso trabalho, a tradução da *Ética* de Joaquim de Carvalho, presente nos pensadores; e, nas notas de roda-pé, a edição latina de Gebhardt (vide referências bibliográficas). Lançaremos mão das seguintes siglas para 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 Apêndices (AP), com seus respectivos números.

² Para os filósofos cristãos, como Santo Agostinho, a liberdade está ligada à finalidade projetada pelo Deus-criador para todos os seres. Cada coisa existente foi posta na natureza para exercer alguma função inerente à sua necessidade, ocupando assim um lugar na hierarquia dos seres que obedecem à lei eterna. O homem, entretanto, é dotado de uma vontade livre ou de livre-arbítrio, pelo qual pode se tornar **[CONTINUA]**

* Trabalho apresentado em forma de comunicação, no XIV ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA - ANPOF, Out/2010.

** Mestre em ÉTICA FUNDAMENTAL e FILOSOFIA SOCIAL e POLÍTICA, pelo CURSO DE Mestrado Acadêmico em Filosofia - CMAF da UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e membro do GT-BENEDICTUS DE SPINOZA.

contrário, a sua suma potência é melhor compreendida quanto mais o concebemos pela razão, quero dizer, quanto mais atentamos para a sua essência e entendemos que dela seguem-se necessariamente tudo o que se pode conceber sem nenhuma contradição.³

Neste sentido, ele não é considerado onipotente por poder fazer com que as coisas fossem diferentes do que elas são, mas exatamente porque elas são do jeito que são, é que podemos asseverar que tudo encontra sua razão de ser nele e por ele, da mesma forma que da definição de uma figura geométrica decorrem necessariamente algumas propriedades.

[...] Tenho, porém, para mim que mostrei assaz claramente [...] que do sumo poder de Deus, ou, por outras palavras, da sua natureza infinita, dimanam necessariamente, ou resulta sempre com a mesma necessidade, uma

[CONTINUAÇÃO DA NOTA 2] indiferente a esta ordem ou decidir-se contrariamente a ela; subordinando, por suas ações, bens superiores a inferiores. Esta seria, assim, a orientação moral: “[...] De onde vem praticarmos o mal?” [...]. Se não me engano tal como a nossa argumentação mostrou, o mal moral tem sua origem no *livre-arbítrio* de nossa vontade [...]”: SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1975 (Patrística), pp. 68-69 (Grifos nossos).

³ Por aceitar a contingência da vontade é que Santo Agostinho irá se deparar com o problema da conciliação de um Deus antropomórfico (bom e criador) com a existência do mal. A onisciência no ato criador não torna tudo o que venha a ser e acontecer necessário (inclusive o mal)? Como desculpar Deus? Para uma questão advinda da aceitação de um princípio antropomórfico, recorre-se a analogias: a necessidade em que ocorrerão os acontecimentos é a mesma a que as coisas do passado estão submetidas (por não poder ser diferente do que foi); e, como Deus é eterno, vive no eterno presente; então seria forçoso concluir que o futuro e o passado são indiferentes. Assim, da mesma forma como uma pessoa pode lembrar do que houve, sem por isso ser objeto de condenação, de igual modo o criador, ao saber do mal que se sucederá ao livre-arbítrio dado ao homem, não poderá ser culpado por nada (Cf. SANTO AGOSTINHO. Op. Cit., p. 157). Para um aprofundamento desta questão da Teodicéia, indicamos: AQUINO, Jefferson Alves de. Leibniz e a Teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana. *Philosophica*, 28, Lisboa, 2006, pp. 49-66. Nela, o autor irá delinear os traços antecedentes da problemática do mal, antes de Leibniz cunhar o termo que iria doravante designar esta questão da filosofia clássica, a saber, Teodicéia.

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 seus três 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 ao meu parecer.⁴

A antropomorfização de Deus⁵, pela qual se pretende salvaguardar a sua suprema perfeição é basicamente feita de duas formas diversas. A primeira, o modelo de Descartes,⁶ consiste no que viemos discorrendo, a saber, considerá-lo como um ente de vontade absoluta e arbitrária (E1P17 S; E1P33 S2). É como se ele fosse um monarca absolutista (a la Luis XIV, o rei sol!), cujo querer, uma vez voltado para algum objeto do desejo, torna-se lei universal. O argumento a favor dessa maneira de conceber a divindade, ao invés de estabelecer a sua vontade absoluta, faz o contrário: mostra a impotência dele.

Ora, se ser onipotente é o mesmo que poder fazer tudo o que se quer, então quando

⁴ “[...] Verum ego me satis clare ostendisse puto [...], a summa Dei potentia, sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo, ac ex natura trianguli ab æterno, & in æternum sequitur, ejus tres angulos æquari duobus rectis. Quare Dei omnipotentia actu ab æterno fuit, & in æternum in eadem actualitate manebit”: E1P17 S

⁵ A questão da conciliação do livre-arbítrio e da existência do mal com um Deus criador *ex nihilo* será uma constante durante toda a Idade Média até a escolástica com a qual Espinosa irá se confrontar, de maneira que indicamos como leitura para uma compreensão mais global desta problemática: GILSON, Etienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995. (Paidéia).

⁶ A identificação da liberdade de Deus, entendida como Vontade absoluta (e, portanto, *indiferente*), na filosofia de Descartes, é feita primorosamente por Charles Appuhn (nas notas referentes à E1P33S2). Ele observa que esta noção está menos distante de Espinosa do que a de uma vontade subordinada a uma finalidade (*sub ratione bonis*): “No julgamento de Spinoza, os finalistas destruíram inteiramente a liberdade de Deus; Descartes é somente inconseqüente na sua maneira de conceber”: SPINOZA, Benedictus de. *Éthique*. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (Bibliothèque des texts philosophiques, p. 409).

tudo estivesse criado não se poderia fazer *nada* mais; e assim, uma vez todas as coisas estivessem estabelecidas, deveriam aqueles que considerassem as maravilhas do criador, forçosamente concluir que aquele que *tudo* fez, não tem poder para fazer mais *nada*.

Aferrados à sua crença e procurando se safar deste paradoxo, afirmam que, mesmo podendo criar muitas coisas apenas criou algumas; pelo que se quisesse poderia ter suprimido as coisas que presentemente são, por outras que não são; ou, o que dá no mesmo, poderia vir a fazer àquilo que a sua vontade simplesmente não quis, bastando para isso que mudasse de opinião. Ora, dizer que Deus possui uma vontade absoluta é o mesmo que introduzir no seu conceito, algo que lhe repugna, a saber, a impotência; pois, não trazendo à existência tudo o que o seu entendimento concebe, mostra-se limitado por sua própria natureza.

A outra maneira de falar analogamente de Deus pode ser resumida por esta expressão “*Deum omnia sub ratione boni agere*” (Literalmente, “Deus em tudo sob a razão do bem age”); na qual *boni* designa um fim externo ao criador. É como se ele fosse um legislador supremo, que age segundo uma norma ou modelo pré-estabelecido. Sendo sumamente perfeito, ele sempre persegue o melhor; e, por isso, a sua ação estará sempre condicionada a uma causa externa à sua potência; uma vez que, ao criar, a sua vontade, sendo diferente do entendimento, se deixa aconselhar pela razão, que, aparentemente, desvela algo fixo exterior à sua natureza. Desta maneira, acabam por também introduzir a impotência no conceito do ente perfeitíssimo, submetendo-o ao destino (E1P33S2).

Assim, todas as aporias da tradição filosófica no concernente à liberdade são resultados da personalização de Deus, a qual pressupõe o *Entendimento* e a *Vontade* como propriedades essenciais dele e, conseqüentemente, a associação entre Liberdade e possibilidade de escolha; de maneira que para realizar uma desconstrução destas bases tradicionais, Spinoza empreende, ao longo das proposições 17, 31, 32 e 33 da I parte da *Ética* uma verdadeira despersonalização do princípio primeiro.

II. A DESPERSONALIZAÇÃO DE DEUS EM SPINOZA

Todo o esforço de Spinoza, quanto à questão da liberdade, consistirá em buscar desvencilhar a essência da produção divina da vontade absoluta e mostrar que tanto esta, como o entendimento não são mais do que sequência da essência divina. Assim, se põe por terra qualquer tipo de analogia entre o processo da ação humana – ligado às circunstâncias, nas quais se está circunscrito, e à sua deliberação, fruto do discernimento e da ponderação – com a autoprodução divina. Ironicamente⁷ o nosso filósofo estabelece esta distinção assinalando o abismo entre a *vontade* e o *entendimento* divinos, de um lado, e a natureza humana, de outro.

[...] se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, cumpre que se entenda por um e outro destes atributos, coisa na verdade diferente do que é costume entender-se vulgarmente. Com efeito o entendimento e a vontade que constituiriam a essência de Deus deveriam diferir sem fim do nosso intelecto 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.⁸

⁷ O antropomorfismo de Deus, presente na tradição é desconstruído decisivamente na E1P17S, onde Espinosa recusa qualquer espécie de assemelhação do Entendimento divino com o humano. Argumenta o filósofo que, sendo o primeiro infinito, ao por as coisas na existência é, obviamente, anterior ou simultâneo ao produto de sua ação; enquanto o segundo, sendo finito, representa o mundo e, por isso mesmo, é posterior ao que conhece, de maneira que (conclui) à semelhança se dá apenas quanto ao nome, como é o caso do *cão* (animal que ladra) e o *cão* (constelação celeste). Esta mesma passagem inspirou o texto de KOYRÉ, Alexandre (O cão constelação celeste, e o cão animal que late. In: *Estudos da história do pensamento filosófico*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991, p. 70), que a certa altura afirma: “[...] 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”.

⁸ “[...] si ad aeternam Dei essentiam, intellectus scilicet, & voluntas pertinent, aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines. Nam intellectus, & voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostrointellectu, [Continua]

Se porventura supuséssemos que o intelecto pertence à natureza divina, tal qual à humana, mesmo assim deveríamos fazer a ressalva de que, sendo Deus anterior às afecções, o seu *Entendimento* não poderia ser posterior nem simultâneo as coisas. Com efeito, tudo o que este concebe ou abrange é causado, e como no efeito não há a mesma natureza da causa, um é totalmente diverso do outro. Exemplificando, Spinoza diz que um homem pode ser a causa de um de seu gênero, entretanto não o pode ser da sua essência; pois se a existência de um é suprimida a do outro poderá continuar a persistir, mas se se anula a essência humana, então não se pode conceber nem a causa, nem o efeito; e tanto um como o outro deixariam de existir. Portanto, o *intelecto* e a *vontade* humanos diferem de Deus tanto na essência, como na existência.

A bem da verdade, o *intelecto* e a *vontade* não constituem a essência de Deus. Nas proposições XXX e XXXI da I parte da *Ética*, se demonstra que o entendimento quer ele seja finito ou infinito, não é nada mais do que sequência da causalidade da Substância única. A razão disso é simples. Trata-se de compreender o que seja a ideia verdadeira, que segundo o nosso filósofo é aquilo cuja representação formal está adequada ao ideato, ou seja, deve existir na Natureza. Ora, dizer isso significa dizer que ela possui uma existência posterior ao seu conteúdo, uma vez que fora do intelecto o que existe é Deus e as suas afecções; e, por isso mesmo, não pode ser causa de si, já que é produzida.

Neste sentido, o *intelecto* não pode ser em ato nada mais que certo modo de pensar, como é o amor e a apetição; e não o pensamento absoluto, de cuja realidade infinita procede como um modo ou certa e determinada afecção. Tal inferência nos mostra que este ente não pode ser referido a *Natureza naturada*, mas apenas a *Natureza naturante*.

De igual modo, a *vontade* não pode ser chamada causa livre, segundo é demonstrado na proposição XXXII, da também primeira parte da *Ética*. O motivo de tal assertiva consiste em

[Continuação da Nota 8] & voluntate, toto coelo differre deberent, nec in ulla re, præterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, & canis, animal latrans”: E1P17S.

considerar que, à semelhança do *intelecto*, ela é apenas um modo de pensar; ou seja, um efeito finito ou infinito.

No caso da hipótese da *Vontade* ser finita, então cada volição terá como motor outra causa de natureza semelhante, conforme a E1P28, que estabelece que certo ente particular não pode ser causado senão por outro modo finito. Sendo de outra maneira, infinito, a sua razão de ser, conforme a E1P23, deverá ser buscada em certa afecção de algum atributo de Deus, *imediatamente* produzida. De tal sorte que tanto em uma, como em outra situação, o *intelecto* e a *vontade* são causa primeira da Natureza, não podendo, portanto, ser a razão da liberdade e da produção de Deus. Na verdade, eles são apenas modos de importância secundária, no plano ontológico, como o são também (em se tratando das afecções do atributo Extensão) o movimento e o repouso.

[...] Com efeito, a vontade, como tudo o mais, carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir de certo modo. E, embora de uma vontade dada, ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas, nem por isso, contudo, se pode dizer que Deus age pela liberdade de sua vontade, como se não pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso. Por conseguinte, a vontade não pertence mais a natureza de Deus do que as restantes coisas naturais, e está para a natureza divina na mesma relação que o movimento, o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente da mesma natureza está determinado por esta a existir e a agir de certo modo.⁹

⁹ “[...] Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad existendum, & operandum certo modo determinetur. Et, quamvis ex data voluntate, sive intellectu infinita sequantur, non tamen propterea Deus magis dici potest ex libertate voluntatis agere, quam propter ea, quæ ex motu, & quiete sequuntur (infinita enim ex his etiam sequuntur), dici potest ex libertate motus, & quietis agere. Quare voluntas ad Dei naturam non magis pertinet, quam reliqua naturalia; sed ad ipsam eodem modo sese habet, ut motus, & quies, & omnia reliqua, quæ ostendimus ex necessitate divinæ naturæ sequi, & ab eadem ad existendum, & operandum certo modo determinari”: E1P32C2.

A despersonalização da causa primeira, retirando-lhe a *vontade* e o *intelecto* como propriedades essenciais, subverte o sentido de liberdade. Como já havia enunciado na definição 7 (sete), da primeira parte da *Ética*, não se pode dizer livre o que é coagido por uma causa externa, mas sim o que é necessário ou o que existe por si mesmo. “Diz-se livre o que existe pela necessidade de sua natureza e por si só é determinado a agir; dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira (*ratione*).¹⁰ Ora, se assim o é, então somente se pode chamar livre a Deus, porque de tudo o que há (*Substância e Modos*) somente ele “[...] age [...] segundo as leis de sua natureza, sem ser constrangido por ninguém”.¹¹ Isso implica no fato de que todas as coisas são decorrentes da necessidade de sua natureza e, portanto, todas as coisas que existem (embora não sejam por si mesmas necessárias), por procederem e serem no ser absolutamente determinado, são por outrem necessárias.

Entretanto, os modos ou a *Natureza naturante* são necessários de um modo diverso da substância. Deus é livre porque é essencialmente necessário; ou, por outras palavras, porque não existe nada fora dele que o force a ser o que é. Já o que decorre de sua natureza infinita é necessário, no sentido de que possui uma causa determinada e externa, que lhe *coage* a ser como é.

Nesse sentido, pode-se tranquilamente asseverar que, em Spinoza, a Liberdade não é oposta à necessidade,¹² como o era para

Descartes e os da Escola; mas à *coação* ou ao *constrangimento*. Ora, se Deus não é livre por causa da sua capacidade de escolher, mas por ser absolutamente necessário, e se tudo decorre de sua natureza, então só nos resta concluir que nada há de *contingente* no mundo.

A bem da verdade, o que se diz possível é apenas aquilo do qual ignoramos a causa e, portanto, a *contingência* não existe senão como carência do nosso conhecimento finito (E1P33S1), que nem sempre é capaz de apreender a ordem e a necessidade das causas. Tal ignorância é o que nos faz pensar que somos livres porque somos impulsionados por nossa *vontade* e que a Natureza persegue *fins* estabelecidos por livre decreto do criador.

CONCLUSÃO

A concepção de um Deus *imane* traz em seu bojo uma desvinculação da liberdade do

[**Continuação da Nota 12**] que sucede [...] é necessário. [...] Tal é a solução de Spinoza para o problema das relações entre necessidade e liberdade e na qual os termos da antítese ficam conciliados. Mas esta solução spinozana tem limites porque, afinal, o que é conhecimento do suposto homem livre com respeito à ignorância da mesma por parte do escravo? Esta liberdade não passa de sujeição ou escravidão voluntária e consciente”. Ao nosso ver, este autor não consegue perceber que Espinosa vai muito além do nível psicológico, pois, uma vez que se conhece a necessidade das paixões, a pessoa é capaz de por ordem nelas e se tornar causa adequada. Além do mais, a teoria política advinda da ontologia imane parte da constatação de que a tirania se serve das paixões tristes, mormente a do medo; e que, então, para superar este estado de coisas o conhecimento é um passo decisivo. Um outro manual que traz uma ideia diferente da liberdade em Espinosa é o de MARCHIONNI, Antonio (*Ética: a arte do bom*). Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 142). Concebe ele que o universo (a natureza) não pode ser mudada, mas não é isenta de ser melhorada: “o que fazer ante a necessidade cósmica? Cruzar os braços ou melhorá-la? Spinoza responde: podemos melhorar a nossa situação dirigindo e melhorando as *paixões*, que são elementos do cosmo. Esta é a única coisa que a inteligência humana pode fazer, pois a ordem cósmica não é acabada nem estática: ela é passível de melhoria e correção”. Para uma palavra mais abalizada sobre o assunto, ver: FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. O conceito de liberdade na *Ética* de Spinoza. *Philosophica*. Lisboa, n. 27, 2006, pp. 157-173.

¹⁰ “Ea res libera dicitur, quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, & a se sola ad agendum determinatur: *Necessaria* autem, vel potius *coacta*, quæ ab alio determinatur ad existendum, & operandum certa, ac determinata *ratione*”: E1D7.

¹¹ “Deus ex solis suæ naturæ legibus, & a nemine coactus agit”: E1P17.

¹² VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez (*Ética*. 30 ed. Trad. João Dell’Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 128) considera Espinosa um pensador que concilia dialeticamente a necessidade com o seu oposto. A liberdade, assim entendida por ele, consiste em se reconhecer como um efeito determinado por causas naturais. Para ele, o nosso filósofo possui o mérito de não cair no determinismo, mas possui o limite de reduzir o sábio a um “escravo consciente” de sua situação ontológica: “[...] ser livre é ter consciência da necessidade ou compreender que tudo o [Continua]

âmbito da vontade,¹³ dita pela tradição cartesiana e escolástica como indeterminada. Ser livre não é possuir uma vontade absoluta, mas ser *autodeterminado*. Assim, a liberdade se associa a *necessidade*, deixando de lado, como mera fantasia, a noção de *livre-arbítrio*. Ora, os homens se julgam livres porque estão cômnicos¹⁴ de suas volições, ou por saberem que desejam; e, por poderem escolher entre o leque de opções que se lhe perfilha, em cada situação, pensam possuir uma vontade indeterminada. Mero engano, pois

do nada não pode provir nenhuma coisa e, por isso, se dada tendência surgir no interior de alguém e lhe provocar certa deliberação é porque algo (do qual o “agente” não é cômncio) lhe determinou a tal. E, além do mais (como já parcialmente mostramos), a contingência não existe enquanto Ser, mas apenas enquanto privação do nosso entendimento.

¹³ Excluindo o papel fundamental da vontade, como faculdade autônoma, e negando a contingência no mundo (como positividade ontológica), Espinosa assume um rumo filosófico totalmente diverso de Descartes. BROCHARD, Victor (*Do erro*. Tradução de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EDUECE, 2006, p. 101) radicaliza em sua interpretação acerca desse ponto fulcral do espinosismo, chegando a afirmar que só há liberdade em Deus: “No fundo, toda esta argumentação contra Descartes apóia-se sobre a demonstração pela qual Spinoza acredita ter provado que não há nenhuma liberdade, nenhuma contingência neste mundo. Esta proposição resulta, pois, rigorosamente da definição da substância; mas, talvez, por outro lado, seria justo dizer que, apesar da ordem dos teoremas, ele dá esta definição da substância por que ela exclui a liberdade. A ideia-mãe do sistema, o postulado fundamental é a negação da liberdade”.

¹⁴ Na interpretação de DELEUZE, Gilles (*Espinosa filosofia prática*. Paris: PUF, 1981, p. 29), a moral esta associada à ilusão da “consciência”, que desconhece as causas naturais e toma os seus efeitos como fins; e a dos “valores” (sobretudo os de “Bem/Mal”), que atribui as relações de composição, resultantes dos “encontros”, uma realidade transcendente. Para ele, Espinosa seria, assim, uma “amoral” e o seu sistema comportaria apenas uma *Ética*, pautada no conhecimento imanente do corpo e do que o potencializa; em oposição a uma *moral*, que não é nada mais do que um “sistema de julgamento” das ações e fenômenos naturais, a partir da projeção moral da ignorância da natureza desejante do homem: “Eis, pois, o que é a *Ética*, isto é, uma tipologia dos modos da existência imanentes, substitui a moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentos. A moral é o julgamento de Deus, o sistema de *julgamento*. A oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (Bom/Mal). A ilusão dos valores se confunde com a ilusão da consciência: porque a consciência é essencialmente ignorante, porque ignora a ordem das coisas e das leis, das relações e de suas composições, porque se contenta em esperar e recolher o efeito, desconhece toda a natureza”.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, Jefferson Alves de. *Leibniz e a teodicéia: o problema do mal e da liberdade humana*. **Philosophica**, 28, Lisboa: Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006.

ESPINOSA, Baruch. **Ética**. 2 ed. Tradução e notas de Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BROCHARD, Victor. **Do erro**. Tradução Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Jean-Marie Breton. Fortaleza: EdUECE, 2006. (*Argentum Nostrum*).

DELEUZE, Gilles. **Espinosa: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha. O Conceito de liberdade na *Ética* de Espinosa. **Philosophica** Lisboa: Departamento de Filosofia/Faculdade de Letras, N. 27, 2006.

GILSON, Etienne. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KOYRÉ, Alexandre. O cão constelação celeste, e o cão animal que late. In: **Estudos do pensamento filosófico**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

MARCHIONNI, Antonio. **Ética: a arte do bom**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2008.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. 3. ed. Trad. João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SPINOZA, Benedictus de. **Éthique**. Texte latin, traduction nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. (*Bibliothèque des textes philosophiques*).

_____. **Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925.

