

# O LIVRE-ARBÍTRIO NA FILOSOFIA DE SPINOZA E O PERCALÇO COM O ESTOICISMO

Bruno Alonso \*

DOI: <https://doi.org/10.52521/conatus.v16i27.13318>

*Vem daí o que disse o poeta: Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior. Parece que o Eclesiastes tinha em mente a mesma coisa quando disse: Quem aumenta o saber, aumenta sua dor. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode.*  
(E4P17S)

## INTRODUÇÃO

**É** preponderante imergir no pensamento de Spinoza para desatar os nós que escondem a sua aguçada compreensão do livre-arbítrio. É necessário, antes de tudo, desbravar os meandros da *Ética* e contemplar o texto em sua inteireza. A teoria do conhecimento spinozista fornece um arcabouço teórico pertinente ao debate sobre o livre-arbítrio, por essa razão, o *Tratado da emenda do intelecto* é devidamente referenciado. A controvérsia com o estoicismo aparece como um ponto sinuoso que propicia uma série de considerações esclarecedoras para o tema em questão. Além de percorrer a *Ética* de Spinoza, convém confrontar suas ideias com as fontes estoicas, para explicitar as peculiaridades conceituais que entrecruzam natureza, destino e livre-arbítrio.

## A SUBSTÂNCIA E A NATUREZA HUMANA

Na primeira parte da *Ética*, Spinoza identifica Deus com a própria natureza. É a substância una, indivisível e infinita, compreendida segundo os seus atributos e os seus modos.<sup>1</sup> Os atributos são inerentes à

substância e podem ser percebidos pelo intelecto humano. Os modos são afecções dos atributos, a substância existente nos entes particulares: “As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada” (E1P25C). Os entes singulares, inclusive os homens, são afecções da substância.

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito (E1P28Dem).

É a partir da proposição 28 que o problema do livre-arbítrio é problematizado. Os homens vivem submetidos às causas exteriores, de modo que os entes particulares são determinados uns pelos outros em uma rede infinita de relações multifacetadas. Spinoza não compreende o destino como um caminho traçado por Deus para os homens. “[...] a natureza não tem nenhum fim que lhe tenha sido prefixado e que todas as causas finais não passam de ficções humanas” (E1Ap). A esperança na sorte ou na desventura do destino é uma ingenuidade da imaginação dos homens, uma ilusão embasada na crença de que Deus intervém para favorecê-los ou puni-los.<sup>2</sup>

\* Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PFI) da Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

1 “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido. [...] Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. [...]

Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa. [...] Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos” (E1Def3). Deus é definido como a substância única que contém em si infinitos atributos, de tal forma que não existe algo além da própria substância.

2 Tudo o que é produzido por Deus segue uma ordem exata, a melhor possível, que não poderia existir de outra

Depois de terem se persuadido de que tudo o que ocorre é em função deles, os homens foram levados a julgar que o aspecto mais importante, em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil, assim como foram levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente (E1Ap).

Para Spinoza Deus não atua como um árbitro que modifica o destino dos homens ao seu bel-prazer. Quem se obstina em uma visão unívoca sobre os acontecimentos, atribui à natureza uma ordem ficcional, uma projeção da imaginação que distorce a realidade.

Na segunda parte da *Ética*, Spinoza discorre sobre a condição dos homens na natureza: “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista” (E2AX1). Cada homem é um modo da substância que pode ou não existir, apesar da substância manter-se idêntica em si mesma. “À essência do homem não pertence ao ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem” (E2P10). Portanto, a natureza dos homens é concebida por Spinoza como um modo de existência limitado.

#### A TEORIA DO CONHECIMENTO E A CIÊNCIA INTUITIVA

No *Tratado da Emenda do Intelecto* Spinoza delinea a sua teoria do conhecimento, cuja finalidade é evidenciar as impropriedades do pensamento e encontrar um método que propicie o aperfeiçoamento do intelecto. O tópico central desse tratado é a distinção entre ideias adequadas e ideias inadequadas.

Já a ideia verdadeira, mostramos que ela é simples, ou composta a partir de simples, e que ela mostra de que modo e por que algo é ou é feito, e [também] que os efeitos objetivos dela procedem na alma conforme a

forma. Se admitíssemos a possibilidade de uma outra configuração para a realidade, distinta da existência atual, cairíamos em contradição. Um outro mundo possível implicaria na existência de uma outra substância, um outro Deus, o que para Spinoza seria absurdo. Deus é pura perfeição, logo, é impossível ser afetado por oscilações de perda ou ganho de potência. “Deus, propriamente falando, não ama nem odeia ninguém. Com efeito, Deus [...] não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza e, consequentemente [...], não pode haver nenhuma tristeza que acompanhe a ideia de Deus, isto é [...], ninguém pode odiar a Deus” (E5P17C). Deus não atua de forma alguma sobre o destino dos homens, porque não é afetado por alegria ou tristeza em relação aos entes da natureza.

razão da formalidade de seu objeto; o que é o mesmo que disseram os antigos, a saber, que a verdadeira ciência procede da causa para os efeitos (TIE, §§85).

A ideia adequada e verdadeira se define pela capacidade de compreender a causa subjacente ao seu objeto. É simples ou composta de partes simples que são passíveis de serem compreendidas. A ideia inadequada, diferentemente, possui uma causa obscura e imprecisa, o que obstrui a sua nítida compreensão. A crença no livre arbítrio se baseia em uma ideia inadequada, pela qual os homens são convencidos de sua autodeterminação, por desconhecerem as causas ocultas que motivam as suas ações.

O terceiro gênero do conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas [...]. E quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais compreendemos a Deus (E5P25Dem).

A ciência intuitiva é o que propicia aos homens o discernimento da ideia de Deus.<sup>3</sup> Spinoza afirma que o terceiro gênero de conhecimento é o único caminho pelo qual os homens conhecem os atributos de Deus. É mediante a compreensão dos atributos de Deus que as ideias adequadas referentes às essências dos objetos singulares se tornam inteligíveis.<sup>4</sup>

Quanto mais coisas a mente compreende por meio do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela padece dos

3 É a partir do desenvolvimento corporal que os homens tomam consciência de si mesmos e da suprema substância que é o próprio Deus. Um corpo que exerce suas múltiplas potencialidades, desfruta de uma mente sã, dotada da capacidade de contornar os afetos de tristeza. “Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna” (E5P39). Ao conhecer os atributos de Deus, a mente entra em sintonia com a sua eternidade e identifica a si como parte da substância única.

4 Spinoza discerne três níveis de conhecimento: “[...] percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. [...] 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhante àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. [...] 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. [...] existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (E2P40S2).

afetos que são maus, e tanto menos teme a morte (E5P38).

O primeiro gênero de conhecimento, a imaginação, fomenta afetos de tristeza que mergulham a mente em um estado de passividade. Sendo, inclusive, o que incita o medo em relação à morte. É através do segundo e do terceiro gêneros de conhecimento, da linguagem e, sobretudo, da ciência intuitiva, que a mente apreende ideias adequadas e se torna capaz de comeder as paixões. “Desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (E5P27). A ciência intuitiva é na visão de Spinoza o ápice do conhecimento.

### O ENIGMA DO LIVRE-ARBÍTRIO

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade (E2P35S).

A crença no livre-arbítrio nasce do desconhecimento das reais motivações que movem os homens. Por ignorarem as verdadeiras causas, os homens retroalimentam a convicção de que dominam a própria vontade. Zourabichvili atenta para o problema da falsa ideia de liberdade, uma ilusão que ao invés de libertar, aprisiona os homens na ignorância.<sup>5</sup>

Não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito (E2P48).

Existe uma rede de causas interligadas e alheias ao próprio indivíduo. A ilusão do livre arbítrio nasce de uma ideia inadequada de que as causas das próprias ações residem em si mesmo. Porém a sequência imensurável de exterioridades suprime a vontade individual, de forma que o livre-arbítrio se esvai nesse arranjo interminável. Cada modo eterno de pensar é apenas um efeito da gigantesca cadeia de causas

5 “[...] si los hombres, en general, sienten que son libres de hacer o de no hacer algo, si tienen la convicción de que actúan por decisión voluntaria, es solamente porque ignoran las causas que determinan sus resoluciones” (Zourabichvili, 2014, p. 240). É o desconhecimento das causas intrínsecas às próprias ações a fonte que supre a confiança na liberdade.

que excede aquilo que pode ser compreendido pelo intelecto finito dos homens.<sup>6</sup>

Como a consciência acalma a sua angústia? Como pode Adão imaginar-se feliz e perfeito? Por meio de uma tripla ilusão. Considerando que a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (*ilusão das causas finais*): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações. Desde esse momento, tornar-se-á a si própria por causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (*ilusão dos decretos livres*). Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (*ilusão teológica*). Não basta sequer dizer que a consciência gera ilusões: ela é inseparável da tripla ilusão que a constitui, ilusão da finalidade, ilusão da liberdade, ilusão teológica. A consciência é apenas um sonho de olhos abertos (Deleuze, 2002, p. 26).

Deleuze distingue as três ilusões da mente, apontadas pela *Ética* de Spinoza como os sustentáculos que reverberam a crença no livre-arbítrio. A imaginação encontra refúgio em três ilusões. A ilusão das causas finais inverte a relação de causa e efeito entre os corpos exteriores e a própria consciência. A ilusão dos decretos livres vem como consequência, pois a mente é levada a crer que as causas das suas ações estão dentro si mesma, e que é dona de seu corpo e livre defronte ao influxo dos corpos exteriores. A ilusão teológica sobrevém como um último refúgio. Após a mente constatar a inconsistência da sua liberdade, procura, enfim, atribuir a Deus a autoria do seu próprio destino.

Na terceira parte da *Ética* a ilusão do livre arbítrio é associada à subordinação das

6 “[...] a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pensar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus” (E5P40S). A compreensão particular de cada homem procede de uma série de pensamentos, encadeados por uma enorme rede, em que cada modo eterno de pensar é causa de um outro modo eterno de pensar, seguindo uma sequência infinita. Esta trama que envolve o todo em uma infinita relação de causa e efeito, é o que Spinoza define como o intelecto de Deus.

decisões da mente aos afetos. “[...] quanto mais ideias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideia adequadas tem, tanto mais ela age” (E3P1C). Observa-se, nessa passagem, a estreita relação da teoria do conhecimento com a ética. Spinoza pressupõe que há uma relação ambivalente em que, de um lado, as ideias inadequadas ensejam a passividade e, inversamente, as ideias adequadas fomentam a altivez nos homens. Quanto mais ideias adequadas pairam na mente, mais a potência é avivada. Quanto mais ideias inadequadas habitam a mente, mais a potência é exaurida.

Assim, a própria experiência ensina, não menos claramente que a razão, que os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados. Ensina também que as decisões da mente nada mais são do que os próprios apetites: elas variam, portanto, de acordo com a variável disposição do corpo. Assim, cada um regula tudo de acordo com seu próprio afeto e, além disso, aqueles que são afligidos por afetos opostos não sabem o que querem, enquanto aqueles que não têm nenhum afeto são, pelo menor impulso, arrastados de um lado para o outro. Sem dúvida, tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso [...] Assim, gostaria muito de saber se existiriam, então, na mente, dois tipos de decisões: de um lado, as fantásticas; de outro, as livres. Se não se quiser levar a insensatez tão longe, é preciso admitir que essa decisão da mente, que se julga ser livre, não se distingue da própria imaginação ou da memória, e não é senão a afirmação que a ideia, enquanto é uma ideia, necessariamente envolve [...]. Aqueles, portanto, que julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa, sonham de olhos abertos (E2P2S).

Para Spinoza as decisões fluem dos próprios afetos, porque a decisão da mente e a determinação do corpo convergem em um único gesto. Ao contrário do dualismo de Descartes, a filosofia spinozista rompe de modo definitivo

com a certeza de que há uma fronteira que separa mente e corpo. Spinoza define o homem como uma afecção da substância constituída por dois atributos: o pensamento e a extensão. Por imaginarmos a natureza humana como livre, as paixões relativas aos homens tendem a ser intensificadas, em comparação com aquilo que é constrangido por outrem a existir de certo modo. “[...] os homens, por se julgarem livres, são tomados, uns para com os outros, de um amor ou de um ódio maiores do que os que têm para com as outras coisas” (E3P49S). Por imaginar-se como livre, o homem tende a intensificar os afetos em relação a seus semelhantes e a si mesmo.<sup>7</sup>

Chamo de servidão a impotência humana para regular e refrear os afetos. Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior (E4Praef).

Servo é quem vive subordinado às vicissitudes dos afetos e não conhece meios de comedi-los. Vive sob o jugo dos afetos quem permanece ignorante das suas causas. O fatídico é que em tal estado de impotência, o homem é, paradoxalmente, forçado a agir de maneira indevida, por estar submetido aos afetos passionais.

[...] a verdadeira virtude nada mais é do que viver exclusivamente sob a condução da razão, enquanto a impotência consiste em o homem se deixar conduzir apenas pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que o arranjo ordinário das coisas exige e não aquilo que exige a sua própria natureza, considerada em si mesma (E4P37S1).

A impotência é o estado de ânimo no qual o homem se vê dominado pelos corpos exteriores, e subjaz em um estado de passividade que o impede de reconhecer as verdadeiras fontes dos seus afetos. Ser impotente é se encontrar

7 “[...] o arrependimento é a tristeza, acompanhada da ideia de si mesmo como causa, e a satisfação consigo mesmo é a alegria, acompanhada da ideia de si mesmo como causa, afetos esses que são extremamente fortes porque os homens se julgam livres” (E3P51S). O arrependimento é uma tristeza e a satisfação uma alegria. Ao ter a si mesmo como causa de um afeto, o homem sofre com emoções exacerbadas. Spinoza aponta a ilusão do livre arbítrio como a principal causa dos afetos desmedidos.

sob domínio do mundo circundante e se ver impedido de orientar a si mesmo. “É, pois, evidente que, se os homens pudessem ser conduzidos pela razão, todo desejo que surge de um afeto que é uma paixão seria ineficaz” (E4P59S). Ao orientarem-se pela razão, os homens podem lidar com os seus afetos de forma diligente.<sup>8</sup> Uma confiança ingênua no poder da razão esconde armadilhas perigosas, pois o intelecto é exaurido pela ilusão de um intento infactível.<sup>9</sup>

[...] as coisas não agem com o fim de nos afetar de alegria, nem a sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade e como, enfim, a alegria está relacionada, fundamentalmente, na maioria das vezes, a uma única parte do corpo, a consequência é que os afetos de alegria (a não ser que intervenham a razão e a vigilância) e também os desejos que eles produzem são, na maioria das vezes, excessivos (E4Ap30).

Spinoza reforça o que podemos interpretar como um problema enfrentado por todos os homens. O contato com os corpos exteriores faz da vida um fluxo ininterrupto de afetos, que tendem a provocar mais tristezas do que alegrias.<sup>10</sup> E mais do que isso, as próprias

8 “Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações de ânimo, que provêm desses afetos, serão destruídos” (E5P2). Para desprender-se de uma paixão, os homens precisam dissociá-la do corpo exterior ao qual está afeita. É através de uma mudança no pensamento ligado ao afeto que é possível refreá-lo. Trata-se de uma ação que requer o conhecimento das causas que mobilizam o afeto. “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta” (E5P3). As paixões se originam em ideias inadequadas, que podem ser revertidas após uma compreensão das suas reais causas, em afetos ativos que exaltam a potência do pensamento.

9 “Um afeto, enquanto está referido à mente, não pode ser refreado nem anulado senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte que ela. Com efeito, o afeto de que padecemos não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto mais forte que o primeiro e contrário a ele [...], isto é, [...], senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte do que ela” (E4P7C). O intelecto não é um senhor soberano com o poder de suprimir as paixões. Trata-se de uma premissa basilar para a *Ética*: um afeto só será refreado por um outro afeto mais intenso, que lhe seja antagônico e rivalize até o ponto de superá-lo.

10 “Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles fornecemos. Ora, por tristeza compreendemos o que diminui ou refreia a potência de pensar [...]. Portanto, à medida que a mente se entristece, sua potência de pensar

alegrias são em seu estado bruto excessivas, isto é, são excitações. Compete à razão, mediante o conhecimento das causas que movem os afetos, a missão de contê-las e aproximá-las ao máximo do contentamento, o estado perficiente da saúde humana.<sup>11</sup>

## O PANTEÍSMO DE SPINOZA E A HEIMARMENE ESTOICA

O que significa afirmar a identidade do *conatus*, da *cupiditas* e da *potentia mentis*? Ou melhor, o que significa recusar distância e separação entre eles? Para o que nos interessa aqui, significa, evidentemente, recusar que entre o desejo e o intelecto se interponha a vontade, que esta seja responsável pela ação e que tal ação voluntária seja o governo dos afetos. Eis por que o enunciado da proposição 41, que encerra a *Ética* [...], altera o sentido estoico do adágio “a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”, ao acrescentar que não fruímos dela *porque refreamos* as paixões, coerção que o estoico atribuía à vontade, e sim que *porque a fruímos*, refreamos as paixões, uma vez que a virtude não é senão a potência da mente para conhecer (Chauí, 2011, p. 298).

Chauí interpreta a proposição final da *Ética*, como uma inversão de uma premissa basilar do estoicismo. A *cupiditas* (desejo) é a

é diminuída ou refreada [...]. Logo, nenhum afeto de tristeza pode estar relacionado à mente à medida que ela age, mas apenas afetos de alegria e de desejo, os quais [...], à medida que ela age, relacionam-se também à mente” (E3P59Dem). A mente é movida pelo esforço de perseverar em seu ser (*conatus*). O esforço que se concentra apenas na mente é intitulado vontade. Se articula mente e corpo, de maneira conjunta, denomina-se apetite. O desejo engloba a consciência do apetite, o que Spinoza define como a essência do homem. Os três afetos primitivos são o desejo, a alegria e a tristeza. “O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira” (E3DefAf1); “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. [...] A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma perfeição menor” (E3DefAf2). Há uma oposição fundamental entre alegria e tristeza. A tristeza é uma alteração negativa no ânimo que desalenta. A alegria, ao contrário, está atrelada à proatividade que expande a potência ativa da mente.

11 O afeto de tristeza que atinge parte do indivíduo chama-se dor e aquele que o afeta inteiramente melancolia. O afeto de alegria que atinge parte do indivíduo denomina-se excitação e aquele que o afeta em sua completude contentamento. “O contentamento nunca é excessivo, mas sempre bom, enquanto, inversamente, a melancolia é sempre má” (E4P42). O contentamento é um afeto complexo que requer um ponto de partida, surge de uma ou mais excitações e pode até mesmo envolver afetos de dor. Mas nunca afetos de melancolia, visto que paralisam a mente em um estado de passividade.

essência do homem que mediante o influxo de algum afeto, incita a *potentia mentis* (intelecto) a agir de um modo determinado. Ao contrário do que pensavam os antigos estoicos, entre o desejo e o intelecto não há uma vontade autônoma. O *conatus* (vontade) de Spinoza é, na verdade, o esforço natural de autopreservação que cinge a *cupiditas* e a *potentia mentis* em uma atividade única de determinação do corpo e de decisão do pensamento. A virtude não é uma questão de domínio sobre a própria vontade, mas de conhecimento das causas que jazem nas raízes dos afetos.<sup>12</sup>

A influência do estoicismo em Spinoza se faz presente de múltiplas formas e nem sempre pode ser facilmente percebida. Fica evidente no texto da *Ética* que até mesmo as críticas proferidas contra os estoicos, sobretudo no quinto livro, revelam uma relação de proximidade e de intensa inspiração.

Que todas as coisas acontecem de acordo com o destino dizem Crísipos em sua obra *Do Destino*, e Zênon e Boêtos no primeiro livro da obra *Do Destino*. O destino é um encadeamento de causas daquilo que existe, ou a razão que dirige e governa o cosmos (Diógenes Laértios, VII, 149).

A cosmologia estoica modela um mundo determinístico e regido pela razão seminal, um princípio imanente que enreda tudo o que existe em uma teia indefectível de causas. Se tudo o que existe na natureza está submetido ao destino indômito, as decisões dos homens nada mais são do que um efeito superficial de causas extraordinárias que extrapolam a sua vã autonomia.

O panteísmo de Spinoza se define por uma categórica identificação entre Deus e natureza. E os estoicos concebem a sua ontologia com base em uma mesma premissa: “Deus é uma substância única, quer se chame mente, ou destino, ou Zeus, mas é designado ainda por

12 “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (E5P42). Spinoza inverte a ideia de que a virtude equivale ao exercício de contenção dos desejos licenciosos que coagem o intelecto. Na realidade a lógica é inversa. É livre para refrear os apetites e, afinal, virtuoso, quem aprimorou o intelecto com bons afetos e não é dominado por desejos passionais. Tudo depende da capacidade de compreensão do intelecto, de contemplar o atributo de Deus e dispor desse conhecimento eterno que liberta os homens do jugo das paixões.

muitos outros nomes” (Diógenes Laértios, VII, 135). O cosmos modelado pelos antigos estoicos é unidade compacta, toda preenchida pela matéria, uma substância única, que não abrange o vazio. Entretanto, é presumível que o próprio Spinoza tenha absorvido a teoria estoica acerca do vazio.<sup>13</sup>

Em *Sobre os benefícios*, Sêneca define o destino como a causa primordial pela qual todos os eventos se seguem e todas as coisas devêm: “O destino é o liame das causas, a causa elementar da qual todas as outras provêm” (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1024, tradução nossa).

[...] o que move todas as coisas é a providência, e como dizem Cleantes e Crisipo, não preteriu o que pudesse governar o cosmos de maneira mais conveniente. Se existisse uma organização melhor para o cosmos, tudo estaria ordenado dessa forma, pois nada resiste à obra de Deus (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1150, tradução nossa).

No tratado *Da providência*, Filón de Alexandria analisa uma premissa importante para a doutrina física de Cleanto e Crisipo: tudo o que existe está ordenado da melhor forma possível, a única factível, um arranjo fixado pela providência divina. O que converge precisamente com o pensamento de Spinoza, de que a substância não poderia existir de uma outra forma. Pensar isso seria pensar em uma outra substância, em um outro Deus, o que seria absurdo.

Crisipo, maior representante do estoicismo, define o destino – em grego, o *hermarmene* – mais ou menos deste modo: “O destino é uma seqüência eterna de eventos, uma corrente que progride e se liga mediante um arranjo eterno, à qual está unida e agrilhoadada” (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1000, tradução nossa).

13 O estoicismo expulsa o vácuo e o isola nas margens do cosmos, de maneira que o cosmos é, em si mesmo, pleno de corpos extensos: “Fora do cosmos difunde-se o vazio infinito, que é incorpóreo. Incorpóreo é aquilo que, embora seja capaz de conter corpos, não os contém. No cosmo não existe o vazio, sendo ele uma unidade compacta. Essa unidade é o resultado necessário da afinidade e sintonia predominantes entre as coisas celestes e terrestres” (Diógenes Laértios, VII, 140). Spinoza segue o mesmo caminho dos estoicos e estipula que, no interior da natureza, não há vácuo: “[...] na natureza, não há vácuo [...] todas as partes devendo juntar-se, ao contrário, para que não haja vácuo, segue-se, igualmente, que essas partes não podem realmente se distinguir, isto é, que a substância corpórea, enquanto substância, não pode ser dividida” (E1P15S).

Nas *Noites Áticas* (VII, 2), Aulo Gélío expõe a definição de Crisipo acerca do destino. O termo grego *heimarmene* exprime a ideia de que existe um único destino, entrelaçado em uma sucessão perpétua de acontecimentos.

[...] a ordem racional e necessária do destino constitui as causas, porém em seguida é a vontade individual e a natureza dos animais que assumem o controle dos impulsos que procedem dos nossos juízos, da nossa mente e das nossas ações (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 1000, tradução nossa).

Aulo Gélío destrincha a solução proposta por Crisipo para fugir deste impasse. O cosmos segue o destino inexorável. Mas os seres viventes são indivíduos compostos pelo *pneuma*, por um fragmento da alma universal que permeia o cosmos. Para Crisipo o homem vive submetido ao destino, mas, simultaneamente, guarda dentro de si a possibilidade de resistir às imposições do mundo exterior e imprimir a força da sua interioridade.

“Das causas algumas são completas e principais, outras, entretanto, são auxiliares e secundárias. Quando afirmamos que cada evento acontece em razão do destino a partir de causas anteriores, não imputamos às causas completas e principais, mas a causas auxiliares e secundárias”. [...] Mesmo que o assentimento surja após a percepção de um objeto, esse objeto equivale a uma causa secundária e não principal. A questão está naquilo que é compreendido por Crisipo, como indicamos: ou seja, o assentimento não subsiste na carência de uma causa externa, de tal forma que é preciso que haja um ponto de partida para o movimento desencadeado pela percepção de algum objeto. Quanto a isso, o nosso filósofo nos propõe mais uma vez o exemplo do cilindro e do cone, que não se moveriam caso não fossem impulsionados. Havendo impulso, ele acredita que o resto acontece por sua natureza, o cilindro roda e o cone gira. Como alguém que deu um empurrão no cilindro e dá o ponto de partida para o movimento, mas não o potencial para rolar, sendo assim o objeto incita a visão e chega próximo de afetar a alma, mas o assentimento permanece inteiramente em nosso poder: da mesma maneira que ocorre com o cilindro, que é disparado pelo exterior, mas logo após se movimentará através da sua própria natureza (Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, 974, tradução nossa).

Cícero detalha no tratado *Sobre o Destino* o esforço de Crisipo para conciliar a liberdade

com o determinismo cósmico. O ponto de partida de Crisipo é a distinção conceitual entre os dois gêneros de causas: (1) as completas e principais e (2) as auxiliares e secundárias. As causas auxiliares e secundárias são oriundas do mundo exterior, as imposições do destino, das quais não se tem domínio. As causas completas e principais envolvem a resposta interior da mente em relação aos objetos que lhe tocam. Crisipo enfatiza que a mente não pode se mover sem que haja alguma interferência externa, ou seja, há sempre um estímulo exterior que é a causa auxiliar e secundária. A causa principal surge, então, de uma resposta interior do assentimento, cujo estopim é a causa secundária. Cícero ilustra o exemplo do cilindro e do cone, pensado por Crisipo, para elucidar a diferença entre as duas causas. O cilindro e o cone precisam de um impulso inicial para que entrem em movimento. Esse impulso parte de uma ação que vem de fora, de um corpo exterior que, ao entrar em choque, acarreta o movimento. No entanto, ao serem impulsionados, o cilindro e o cone ganham autonomia e se movimentam de maneira independente. Crisipo constrói uma analogia entre o assentimento e os mencionados sólidos geométricos. Ambos necessitam de uma causa exterior que atua como ponto de partida, mas ao serem estimulados, agem de acordo com a sua natureza específica. Crisipo desenvolve uma longa argumentação, com o propósito de legitimar a liberdade dos homens em meio ao curso determinístico do destino. O homem é livre quando conduz a sua natureza individual sem, apesar disso, impugnar o curso da natureza universal. É a lógica do raciocínio de Crisipo para contornar o paradoxo que busca compatibilizar a contradição entre a liberdade humana e o determinismo cósmico.<sup>14</sup>

14 Radice apura o caminho complexo e paradoxal, percorrido por Crisipo, para respaldar a liberdade dos homens: “[...] a livre iniciativa dos homens não é direcionada a mudar a sorte do mundo, nem a da história, mas vice-versa: a adaptar a si mesma e à própria consciência ao mundo e à história. [...] A interiorização da ética resulta, no fim das coisas, em uma extraordinária via de fuga do determinismo, a qual, paradoxalmente, começa exatamente no meio dele (Radice, 2016, p. 178)”. A verdadeira liberdade consiste em conseguir adaptar-se da melhor maneira possível ao curso dos acontecimentos. Reale segue a mesma direção e delimita a liberdade estoica como um único e estreito caminho, de conformar-se às injunções do destino e manter-se em total harmonia com a urdidura dos fatos: “[...] a verdadeira liberdade

Do falso resulta a perversão do pensamento, e dessa perversão resultam muitas paixões causadoras de instabilidade. A própria paixão, segundo Zenão, é um movimento da alma, irracional e contrário à natureza, ou um impulso excessivo. [...] Os estoicos sustentam que as paixões são juízos, como afirma Crísipos na obra *Das Paixões* (Diógenes Laértios, VII, 110-111).

Zenão acredita que as paixões resultam de um juízo falso, da presunção de que algo seja um bem ou um mal, quando na verdade não é. Tudo o que está fora do nosso alcance – seja riqueza, fama ou poder – é indiferente, e as paixões se originam no fato de almejar ou evitar coisas das quais não possuímos controle. Spinoza diverge da pressuposição estoica de que as paixões resultam de juízos. Bem como não define a razão como uma instância separada dos afetos e desacredita que os homens sejam capazes de alcançar a *apatheia*. Esse estado de excelência da alma almejado pelos estoicos, em que a mente se liberta totalmente das paixões é, para ele, um intento irrealizável.

Os estoicos dizem que o primeiro impulso do ser vivo é o da sobrevivência, que lhe foi dado desde o início pela natureza. No primeiro livro de sua obra *Dos Fins*, Crísipos afirma que o primeiro bem possuído por cada ser vivo é a sua própria constituição física e a consciência da mesma (Diógenes Laértios, VII, 85).

Os estoicos definem a *oikeiosis* como o primeiro impulso que move os homens, o instinto de autopreservação. O homem procura, por um impulso de sua natureza, manter a integridade física e a vitalidade da consciência.

O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. Com efeito, não se pode conceber nenhum outro princípio que seja primeiro relativamente a este [...] e, sem ele [...], não se pode conceber virtude alguma (E4P22C).

O *conatus* spinozista parece uma espécie de releitura da *oikeiosis* estoica. Ambos os preceitos envolvem o esforço natural de autoconservação

e a concepção da virtude como a capacidade de viver em consonância com esse impulso originário.<sup>15</sup>

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os homens são pequenas peças em um tabuleiro onde podem, no máximo, compreender o seu lugar no curso dos acontecimentos, uma vez que estão fatalmente submetidos à providência divina. Essa ideia se faz presente no pensamento de Spinoza e no estoicismo. Mas no que concerne à liberdade, ele apresenta uma visão discordante dos estoicos. Compreende a liberdade como o poder de conhecer as causas dos afetos, para não ser dominado pelas paixões. Os estoicos enxergam a liberdade como a capacidade de ser indiferente a todas as paixões que afligem a alma. Os dois consentem que a liberdade reside na capacidade interior de agir sobre as paixões. Não obstante, os estoicos acreditam, sobremaneira, na soberania da razão, ideia que é rechaçada por Spinoza.

Que não temos, com efeito, um domínio absoluto sobre os afetos foi o que demonstramos anteriormente. Os estoicos, entretanto, acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente. Contudo, viram-se obrigados, na verdade, não por causa de seus princípios, mas diante das evidências da experiência, a admitir que não são pequenos o exercício e o esforço necessários para refrear e regular os afetos (E5Praef).

Os estoicos são mencionados por Spinoza para advertir, de antemão, que a sua concepção da razão destoa daquilo que é defendido pelo estoicismo antigo. Sua crítica se direciona ao pressuposto estoico de que a razão é capaz de conter os afetos. Para ele os estoicos se iludem com a convicção de que a razão dos homens é capaz de ser indiferente às paixões da alma. Spinoza subentende que a sucessão dos afetos

<sup>15</sup> Spinoza apresenta uma visão divergente dos estoicos, no que concerne à perspectiva da morte: “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida” (E4P67). Spinoza renuncia a uma tendência comum às escolas filosóficas helenísticas: o exercício de meditação sobre a morte. O ideal de pensar a morte era tido como um exercício de despreendimento das paixões e de libertação da mente. Spinoza desconfia desse desígnio e supõe que a verdadeira liberdade está em concentrar os pensamentos na vida.

---

do sábio está em conformar os próprios querereres aos do Destino, em querer com o Destino o que o Destino quer. E esta é “liberdade” enquanto racional aceitação do Destino, que é racionalidade: de fato, o destino é o *logos* e, por isso, querer os querereres do Destino é querer os querereres do *logos*. Liberdade, portanto, é levar a vida em total sintonia com o *logos*” (Reale, 2015, p. 63).

penetra a mente dos homens com um ímpeto irresistível, de forma que o impasse ético reside na aptidão para fruir da melhor maneira possível dos afetos incontornáveis.



#### REFERÊNCIAS

ARNIM, Hans Von. **Stoicorum Veterum Fragmenta**. Eugene: Wipf and Stock, 1903.

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

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

DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

RADICE, Roberto. **Estoicismo**. Tradução de Alessandra Siedschlag. São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

REALE, Giovanni. **Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo**. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.

SPINOZA. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SPINOZA. **Tratado da Emenda do Intelecto**. Tradução de Cristiano Novaes. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ZOURABICHVILI, François. **Spinoza: Una Física del Pensamiento**. Traducción Sebastián Puente. Editorial Cactus: Buenos Aires, 2014.

