

# CAUSALIDADE DIVINA E DETERMINAÇÃO HUMANA NA ÉTICA I DE ESPINOSA

JUAREZ LOPES RODRIGUES \*

**A**pós a construção da essência de Deus, que envolveu a afirmação da existência de infinitos atributos constitutivos de sua realidade, a Proposição 16 da Parte I da Ética tem o objetivo de deduzir a potência de Deus: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito)”. Sob um ponto de vista, o conjunto dessa potência causal forma aquilo que Espinosa denomina de Natureza naturante, que nada mais é do que a ação causal dos infinitos atributos de Deus. Sob outro ponto de vista, a consequência dessa ação divina forma o conjunto da Natureza naturada, que nada mais é do que o conjunto de efeitos dessa ação divina, os quais têm o seu princípio causal através da Natureza naturante. Entretanto, não há passagem de uma Natureza para a outra, pois não existe sob o ponto de vista da natureza divina causalidade transitiva em que o efeito se separaria de sua causa. A proposição 18 explicita claramente que Deus produz os efeitos em si mesmo: “Deus é causa imanente de todas as coisas mas não transitiva”. Sendo assim, qual é então a necessidade dessas duas formulações conceituais: entre a Natureza naturante e a naturada? Conforme Macherey: “Esta aqui [naturada] exprime simplesmente o fato de que os efeitos não podem, por definição, ser concebidos de maneira separada neles mesmos, portanto independentemente de sua causa, que os implica e que se exprime através deles” (MACHEREY, 1997, p. 164). Realmente há entre a Natureza naturante e a naturada copresença recíproca e um completo pertencimento entre ambas. O conceito de naturante nos auxilia apenas a diferenciar o papel dos atributos, já que eles são ao mesmo tempo constituinte ontológico da substância, enquanto constitutivos de sua realidade, e princípio de sua inteligibilidade

enquanto através deles podemos conhecer a substância enquanto substância.<sup>1</sup> Seguindo a emblemática expressão de Gueroult: “Assim, o atributo não é nada outro que uma substância em carne e osso, revelada nisso que constitui sua natureza própria” (GUEROULT, 1968, p. 47).

Como resultado, a Natureza naturante se constitui através da essência e da existência do ser absolutamente infinito e de seus infinitos atributos, todos eternos e imutáveis. A infinidade de coisas em infinitos modos que seguem dessa natureza, isto é, de sua causa eficiente imanente, constituirá a Natureza naturada que nada mais é do que os efeitos da ação eficiente dos atributos da substância. Dada a natureza absoluta e infinita de um atributo, a sua modificação, ou seja, aquilo que segue de sua potência somente, de maneira incondicionada, pode formar uma afecção ou modo infinito imediato. Conforme a Proposição 21: “Tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito”, tal é o caso destes modos que possibilitarão a sua diferenciação através de uma modificação infinita imediata, como também será o caso daqueles infinitos mediatos. Essa dedução se realizará para cada um dos atributos que exprimem ou explicam a essência da substância. No caso do atributo pensamento, segue dessa potência infinita a ideia de Deus ou o Intelecto infinito (*intellectus*

1 Conforme observa Marilena Chauí: “Que dizem, conjuntamente, a *Korte Verhandeling* e a *Ethica* quando introduzem dois tempos verbais para diferenciar a Natureza? Antes de mais nada, que a confusão entre atributos e substâncias criadas introduz uma pluralidade irracional e que é necessário desvendar o ser atributivo do que se supunha serem substâncias (o pensamento e a extensão); em segundo lugar, que a posição de alguns modos (intelecto e vontade) como atributos da essência divina é a origem da imagem da relação causal transitiva eminente entre Deus e seus efeitos, levando, por seu turno, à imagem da transcendência divina e à separação entre o naturante e o naturado, cindindo a inteireza da Natureza” (CHAUI, 1999, p. 899).

\* Doutor em Filosofia pela UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO.

*infinitum*). No caso do atributo extensão, segue dessa mesma potência infinita o movimento e o repouso (*motus et quies*). Assim, todo modo que existe necessariamente e é infinito deve seguir da natureza absoluta de algum atributo de Deus ou imediatamente, tal como estes, ou mediadamente, isto é, que segue mediante alguma modificação infinita que segue de sua natureza absoluta. Conforme a Proposição 23, estes modos infinitos que seguem da natureza de um atributo, seja imediatamente, seja mediadamente, são submetidos ao mesmo princípio de necessidade e infinitude. No que se refere a estes modos infinitos mediatos, apesar da polêmica de sua interpretação, Espinosa afirma na Carta 64 de sua *Correspondência* que estes modos infinitos constituem “a figura do universo considerado em seu conjunto, se bem que ele varie de uma infinidade de maneiras, permanece sempre o mesmo” (*facies totius universi*).<sup>2</sup> O conjunto dessas Proposições 21 a 23 deduz a passagem da ação de uma modificação para a outra, e conforme observa Marilena Chaui:

---

2 Reunimos três interpretações de grandes comentadores da filosofia espinosana em relação aos modos infinitos mediatos. O importante é percebermos que todas elas mantêm o caráter determinado que segue dessas modificações infinitas. Segundo Pierre Macherey: “Ainda não paramos de nos interrogar sobre as razões pelas quais Espinosa distingue o caso do modo infinito imediato e aquele do modo infinito mediato quando se trata da extensão, mas ele não o faça a propósito do pensamento. Podemos supor que a noção de ‘intelecto infinito’ compreende esses dois casos de figuras. Nada impede de pensar que a fórmula *facies totius universi* vale também para o pensamento e designa uma espécie de universo mental, tal como ele se forma no interior do espaço do pensamento constituído pela ideia de Deus em analogia com o espaço físico submetido às leis do movimento e do repouso, que devem também ter seu equivalente na ordem intelectual das ideias enquanto leis gerais do pensamento” (MACHEREY, 1997, p. 171). Segundo Gueroult: “Consequentemente, o **modo infinito mediato do Pensamento** deve ser o todo das ideias ou almas existentes, se esforçando em existir e em perseverar na sua existência, agindo uns sobre os outros na duração, tudo o que permanece imutável malgrado a mudança incessante de suas partes; em suma, a vontade infinita incluindo a infinidade das vontades finitas. Encontramos aqui, no registro do Pensamento, o correlativo da *facies totius universi* do registro da Extensão. E por essa correspondência se encontra confirmada a conclusão obtida pela via da análise” (GUEROULT, 1968, p. 318). Segundo Marilena Chaui: “O modo infinito mediato (pois há um único modo infinito mediato para todos os atributos), *facies totius universi*, é a fisionomia do universo inteiro, isto é, a conservação e constância das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares” (CHAUI, 1999, p. 881).

“Com essas proposições, passamos do que é necessário, infinito e eterno pela essência ao que é necessário, infinito e eterno pela causa” (CHAUI, 1999, p. 879).

O conjunto de proposições que queremos analisar mais cuidadosamente abrange as Proposições 26 a 29, pois elas iniciam o percurso dedutivo dos modos infinitos aos finitos. Elas são dedicadas a explicitar a realidade das coisas particulares ou modos finitos existentes na duração. Esta realidade dos modos singulares espinosanos foi questionada por Hegel já no século XIX, motivando a sua acusação de acosmismo. Por certo, esse talvez seja o maior problema que os intérpretes enfrentam ao abordar a filosofia de Espinosa. Como podemos afirmar a existência de modos exclusivamente no interior de uma única substância indivisível, sem que caiamos num acosmismo?<sup>3</sup> De fato, a existência dos modos não segue de sua natureza, tal como a natureza da substância, pois eles realmente não podem ser *causa de si*. A Proposição 24 explicita esse fato: “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência”. Ora, apenas um ser que é *causa de si* pode envolver em sua essência a existência, pois elas se implicam reciprocamente. Ora, se as coisas produzidas por Deus não envolvem a existência, não podem ser *causa de si*, isto é, não são substâncias. Em virtude dessa reformulação conceitual, os modos ou coisas particulares (*res particulares*) estão sempre em dependência, tanto para iniciar a sua existência quanto para perseverar nessa existência, de outra coisa que eles, isto é, da substância infinita. A Proposição

---

3 Marilena Chaui soluciona a dificuldade interpretativa de conceber os modos como realidades no seio da substância estabelecida por Hegel, e que já havia sido ressaltada por um amigo contemporâneo de Espinosa: “De fato, as primeiras dificuldades de Tschirnhaus se referem à produção da variedade das mentes humanas pelo atributo pensamento, e as últimas, à dos corpos pelo atributo extensão, mas nos dois casos a dificuldade é a mesma: a imanência dos atributos aos seus modos exigiria que estes e aqueles tivessem as mesmas propriedades ou fossem da mesma natureza. Em outras palavras, seria preciso que *pertencessem* às naturezas de suas modificações. Por isso as respostas de Espinosa a cada uma das dificuldades de seu amigo insistem na distinção ontológica entre atributo e modo cujo fundamento é a distinção entre constituir e pertencer: um atributo constitui a essência de seus modos, mas não pertence à natureza deles, pois ele é em si e concebido por si e eles são em outro e concebidos por meio de outro e por isso estes seguem da potência infinita daquele” (CHAUI, 2016, p. 73).

25 explicita a total dependência do modo: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência”. Esta proposição retoma a ideia de que o modo está contido em Deus (*in Deo*) deduzida na Proposição 15: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”. E retoma também a ideia de que o modo é em outro (*in alio*), instituída pela definição 5: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido”. O corolário desta mesma Proposição 25 a endossa e tem como objetivo uma verdadeira definição das coisas particulares: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada” (MACHEREY, 1997, p. 176). Mas, de que forma os atributos se exprimem de maneira certa e determinada através de seus modos? Ora, os atributos se exprimem determinando a forma como esses modos irão operar (*operari*) na existência. Isso será mais explicitado pelas proposições 26 e 27.

A Proposição 26 inicia a dedução da determinação das existências por Deus: “Uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar”. Todavia, Espinosa imediatamente nos alerta no início da demonstração que a determinação não possui qualquer caráter negativo: “Isso, pelo que as coisas são ditas determinadas a operar algo, é necessariamente algo positivo”. Deus é a causa eficiente tanto da essência quanto da existência dos modos, ou seja, a potência de existir e operar das coisas particulares é comunicada por Deus. Sendo assim, percebemos que o termo coagido (*res coacta*) se aplica às coisas singulares porque elas não possuem a determinação da sua existência em sua essência. Com efeito, a operação que as coisas particulares realizam depende da potência de existir comunicada pela substância através de seus atributos. Porém, os modos não são objetos estranhos e meramente manipuláveis pelo exterior por uma potência que lhes seria estranha e os definiria como coisas particulares totalmente passivas. Pelo contrário, a operação é um tipo de atividade própria às coisas finitas, pois somente possui um caráter limitado se a compararmos com a ação livre da substância que

não possui qualquer tipo de constrangimento. Conforme observa Chauí, essa distinção entre agir e operar é fundamental para compreender a diferença entre a liberdade humana e a divina:

A distinção entre *agere* e *operare* funda-se na distinção entre o que é necessário por essência e o que é necessário pela causa, e exatamente por isso, quando se tratar da liberdade do modo finito humano, Espinosa buscará na essência desse modo (em seu *conatus*) o que lhe permite agir segundo sua própria essência e ser causa adequada. (CHAUI, M., *A nervura do real I*, p. 885).

Assim, é através de sua essência, isto é, do *conatus* que o modo finito pode tornar-se causa adequada de suas ações, ter consciência de si, das coisas e de Deus. É esta operação que possibilitará a liberdade do modo finito que será o objeto da Parte V da Ética. A Proposição 27 anuncia o caráter necessário da operatividade dos modos finitos: “Uma coisa que é determinada por Deus a operar algo não pode tornar-se a si própria indeterminada”. Em outras palavras, um modo que é determinado a operar não pode se abster de produzir um efeito determinado, e esta proposição evoca o axioma 3, que explicita a noção de causa determinada (*causa determinata*): “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito”. De acordo com o princípio de razão suficiente, não existe nada na natureza que não possua uma causa determinada. Podemos agora compreender a maneira pela qual os modos operam, e por que eles poderão ser considerados como partes da natureza, e conseqüentemente, por que a filosofia de Espinosa é determinista. Conforme observa Macheray: “O ‘alguma coisa de positivo’ que faz operar cada coisa finita toma assim a forma de uma causa determinada, cuja determinação exprime, de uma maneira certa e determinada, a causalidade absoluta da natureza naturante” (MACHEREY, 1997, p. 178). E como complementa Chauí: “Conclui-se, pois, que uma coisa particular, isto é, uma afecção ou um modo de um atributo de Deus, só opera determinado pela ação de sua causa eficiente” (CHAUI, 1999, p. 886). O que precisamos compreender de uma maneira mais exata para pensar a possibilidade de ação dos modos é o alcance da causa eficiente entre uma determinação e outra e a abrangência

da afirmação “determinado a existir de maneira certa e determinada” (*ad certo modo existendum et operandum determinata*). Isto é, precisamos compreender o alcance da definição 7 da Parte I da *Ética*: “É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada”. (*determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione*).”

Entretanto, a causalidade eficiente imanente apresenta dois modelos de causalidade pelos quais os modos estão submetidos. Por um lado, os modos operam pela causalidade linear estabelecida entre os atributos – modificados em modos infinitos e mediatos – e o respectivo modo; esta é a determinação principal (intrínseca). Por outro lado, uma causalidade pontual, transitiva entre os modos, estabelecida através de redes causais no plano da realidade modal constituída de séries infinitas de causas finitas entre a substância e os outros modos externos a ele (extrínseca)<sup>4</sup>. Essa dupla determinação pela qual operam as coisas particulares finitas que constituem a ordem da natureza naturada é estabelecida pela Proposição 28:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar,

4 Esta causalidade imanente pontual e transitiva ocorre através da rede de causas finitas produzidas pelo atributo extensão, ou seja, é a causalidade imanente que ocorre no nível dos corpos. Do ponto de vista da substância há apenas a causalidade eficiente imanente, porém devido a limitação perceptiva dos modos finitos, eles não conseguem apreender a infinidade de causas que operam na duração e produção dos modos finitos. A causalidade eficiente imanente transitiva existe apenas para os modos finitos, Espinosa a nomeia de ordem comum da natureza a partir da Parte II da *Ética*, que nada mais é do que um produto da imaginação que não consegue apreender a ordem necessária da natureza. É importante enfatizarmos que Espinosa concebe a natureza inteira como um único Indivíduo. Conforme observa Matheron, a discórdia e a concórdia entre os elementos ínfimos da natureza produzem as formas que se constituem atrás da relação de proporcionalidade: “Tal é o eterno *Facies Totius Universi* que define a ordem segundo a qual os modos da Extensão se determinam mutuamente a existir e a desaparecer no curso do tempo; consequência eterna do movimento e repouso, ele tem como resultado a eterna conservação desse mesmo movimento e repouso. Assim a totalidade material se produz e se reproduz pela mediação de uma infinidade de conflitos entre suas partes elementares: da discórdia universal nasce a concórdia universal, que rege ela mesma o conjunto das manifestações da discórdia”. (MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 29).

a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

As coisas particulares finitas não podem ser produzidas pela natureza absoluta dos atributos ou modos infinitos e eternos, pois seriam dessa maneira também infinitas e eternas. Conforme observa Chauí: “É evidente, por conseguinte, que os modos infinitos não são causas dos modos finitos (os modos infinitos imediatos não são causas das essências finitas, nem os modos infinitos mediatos são causas das existências finitas), e sim causas da *determinação* de suas operações” (CHAUI, 1999, p. 889). De fato, as coisas particulares somente podem ser produzidas e determinadas a partir de modificações finitas e também determinadas. Estas modificações finitas também seguem da natureza do atributo, porém enquanto modificado por uma modificação finita. Ao considerarmos a realidade modal sob um ponto de vista do finito, não há nada que seja causa absolutamente, “mas tudo o que opera como causa, em certo aspecto, o faz porque, em outro aspecto, é também determinado como efeito por uma outra causa” (MACHEREY, 1997, p. 180). Portanto, esse sistema complexo constitui aquilo que Espinosa chama de Natureza naturada, todas as coisas são ao mesmo tempo causas e efeitos e todas as coisas finitas submetidas a uma dupla determinação recíproca seguindo uma cadeia causal ao infinito.

Como resultado, Espinosa pode universalizar esse sistema de causalidade na Proposição 29: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa”. Ao excluir a contingência na Natureza, Espinosa institui um determinismo absoluto que exclui de todos os modos o poder de indeterminação, ou seja, o livre-arbítrio da vontade, que seria independente da potência da causa eficiente divina. Vimos que os modos, tanto infinitos quanto finitos, seguem necessariamente da potência de Deus e são determinados a existir e operar de maneira certa. Sendo assim, se tudo depende de Deus para existir e agir, é impossível, e não contingente,

que se determinem a si próprios. Em razão de sua ontologia, Espinosa chega à conclusão de que o que se opõe à necessidade absoluta da natureza é apenas o impossível e por essa razão não pode existir a contingência.

A Proposição 33 é dedicada a explicitar a impossibilidade da contingência no mundo: “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas”. Espinosa lança a sua ironia na demonstração, pois, se tudo o que existe é determinado por Deus, então, se fosse possível que as coisas tivessem sido determinadas a partir de uma outra ordem, deveríamos admitir a existência de outros deuses. Porém, esse não é o caso, já que a Proposição 14 deduziu a unicidade divina: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”. Vimos que a existência de alguma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição ou de uma dada causa eficiente. No caso de Deus, ela segue necessariamente de sua essência, já no caso dos modos, ela segue necessariamente dos atributos de Deus. Sendo assim, o impossível pode ser entendido de duas maneiras: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Para Espinosa a contingência existe apenas em razão de um defeito, isto é, da limitação de nosso conhecimento:

Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível. (ESPINOSA, 2017, EI P33 esc. 1).

A noção de ordem é fundamental para compreendermos a Ética de Espinosa, pois em sua filosofia todas as coisas são produzidas por Deus e seguem necessariamente de sua natureza. Espinosa distinguirá esta ordem concebida pelo intelecto, isto é, a **ordem necessária da natureza** daquela ordem concebida pela imaginação, isto é, a **ordem comum da natureza** (*comuni naturae ordine*), na qual habitam o contingente e o possível. Sendo assim, tudo o que existe é necessário e determinado,

porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexos infinito de causas. Por esse motivo, o contingente e o possível somente podem ser pensados imaginativamente, pois não possuem lugar numa filosofia determinista.

A questão que se coloca nesse momento da dedução resume-se no seguinte: poderíamos dizer que há uma incompatibilidade entre o determinismo universal e pensar a ação teleológica no comportamento humano? A filosofia de Espinosa nega ao modo humano qualquer tipo de poder em relação a sua própria determinação? O determinismo absoluto de Espinosa realmente é uma doutrina que reconhece a universalidade do princípio causal, admitindo, dessa forma, o determinismo necessário das ações humanas. Porém, esse alcance universal da necessidade causal que constitui uma ordem racional não possui qualquer tipo de finalidade. Não poderíamos admitir, dessa forma, qualquer formulação em relação a um destino anteriormente produzido pela natureza. Apesar da Natureza ser a ação necessitante que a ordem necessária do mundo exerce sobre cada um dos modos particulares, pois eles são partes dessa natureza, todavia não há uma finalidade que destine o indivíduo a fazer aquilo que ele faz. Para a filosofia de Espinosa não existe “o destino” entendido como predeterminação na Natureza porque não há essências concebidas antes da realidade efetiva das coisas.

Contra a tradição finalista<sup>5</sup>, Espinosa nega que Deus possa conceber a natureza de outra forma. Pois, se fosse de outra forma, Deus possuiria outro intelecto e outra vontade do que os que agora possui, e conseqüentemente, a sua essência deveria ser outra. Em razão de sua suma perfeição, Deus não poderia se comportar de outra maneira, logo, muito menos as coisas produzidas por Deus. Mais absurdo ainda seria

5 Por tradição finalista entendemos a tradição que se inicia em Aristóteles através da sua teoria das quatro causas (material, formal, eficiente e final), na qual ele afirma que a causa final é a razão pela qual a causa eficiente se exerce. Essa tradição se estende até Tomás de Aquino que irá afirmar que a causa formal aristotélica não explica por que os diferentes corpos e suas operações se ordenam num conjunto harmonioso. Para Tomás, Deus não é somente o primeiro motor imóvel como causa final, tal como pensava Aristóteles, mas também como causa eficiente do movimento, pois, além de movê-los, ele é também causa eficiente de todos os seres. Para Tomás a causa final é a causa das causas.

sustentar que Deus age pela liberdade da vontade e que tudo depende do seu consentimento ou aprovação, e assim, afirmar que Deus dirige as suas ações em vista de um fim ou do próprio Bem. Realmente a crítica mais contundente de Espinosa é negar a finalidade na natureza e refutar aqueles que desvendam a sua finalidade: “Pois estes parecem colocar fora de Deus algo de que Deus não depende, e a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo” (*in operando attendit*) (ESPINOSA, 2017, EI, P33 esc. 2). Ora, como vimos, Deus não opera, ele simplesmente age (*agit*). Pensar de outra maneira seria afirmar que Deus pode estar submetido ao destino e que, novamente, demonstra desconhecimento de sua própria natureza. Ora, segundo Espinosa, se Deus age em vista de um fim, então necessariamente apetece algo de que carece, o que é absurdo. Mas, no caso dos modos, poderíamos falar de destino afirmando que o determinismo os submete a uma fatalidade necessária? Ou esses modos que são determinados a existir e a operar de maneira certa e determinada poderiam se auto-determinar e programar a sua operação visando um determinado escopo, e conseqüentemente, eliminarem a ideia de um destino na natureza?

O longo apêndice do final da Parte I da *Ética* tem como objetivo refutar a ideia de finalidade na natureza.<sup>6</sup> Aqui encontramos a célebre fórmula imanentista do filósofo: “*Deus sive Natura*”. Segundo Espinosa, todos os preconceitos que impedem que os homens possam conceber Deus, ou seja, a Natureza tal como propõe a sua obra devem-se apenas a um único:

6 Conforme observa Christophe Miqueu, o apêndice não seria apenas um desvio acessório para refutar o finalismo, mas possui também outra função: “ele é um desvio para o ponto de partida, a onipresença do finalismo no pensamento humano e um retorno sobre nós mesmos para definitivamente desmascarmos seu caráter ilusório. A revolução ontológica que ele apresenta na primeira parte só se compreende completamente uma vez lido e intelectualmente ‘experimentado’ o apêndice, ou de outra maneira, uma vez revividos interiormente o nascimento e desenvolvimento da errância generalizada dos homens. É somente após ter descoberto a originalidade desse preconceito que se desdobra de maneira sistemática e polui o conjunto dos raciocínios que a verdade geométrica proposta pela *Ética* poderá ser definitivamente fundada. (Miqueu, C., *A aposta do espinosismo ou o fim do finalismo*. In “*O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*”/André Martins (org.); revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 126-7).

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse (ESPINOSA, 2017, EI, apêndice).

Espinosa não nega que os homens ajam em vista de um fim (pelo menos no sentido que será definido na Parte IV da *Ética* – a causa eficiente é percebida como final), pois apesar de nascerem ignorantes das causas das coisas, todos possuem o apetite e a consciência de buscar aquilo que lhes é útil. Porém, os homens se imaginam livres porque são conscientes de suas volições e de seus apetites, mas, segundo Espinosa, nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, já que delas são ignorantes.<sup>7</sup> Os homens necessariamente desejam, pois essa é a sua essência, porém apesar de ter consciência de sua tendência para algo, eles desconhecem as causas que os fazem tender para aquilo a que tendem. A ignorância das causas de suas ações e a consciência delas através do desejo desencadeiam duas ilusões em relação aos efeitos do seu comportamento: a liberdade e a ideia de finalidade. Esses dois elementos que são separados do agir transformam-se em entidades autônomas: “o *tender para* dá lugar à ideia de *liberdade*; o *algo* a que se tende, por sua vez, é entronado como *fim*, causa final da própria tendência” (SANTIAGO, 2009, p. 179). O resultado desse processo cognitivo é que os homens anseiam saber as causas finais das coisas e ações realizadas para que possam comparar com os seus fins e avaliar a utilidade delas. Entretanto, ao refletirem sobre os supostos fins da natureza, os homens percebem muitas coisas que servem para a sua utilidade, mas que não foram eles que dispuseram, então julgam que Deus ou os deuses

7 Conforme observa Gleizer, em nenhum momento Espinosa afirma que o comportamento teleológico humano seja ilusório: “Quando Espinosa inicia sua explicação da gênese do prejuízo finalista, tomando como fundamento desta explicação a ignorância que os homens têm das causas das coisas e a consciência do apetite de buscar o que lhes é útil, ele aponta efetivamente para seu enraizamento numa falsa concepção que os homens têm de si, mas não utiliza nenhuma formulação que permita afirmar que o comportamento teleológico humano seja ilusório.” (Gleizer, “*Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa*”, p. 171).

os proveram tendo em vista a recompensa por tal generosidade:

Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede considerarem meios para o que lhes é útil todas as coisas naturais. E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para o uso deles (ESPINOSA, 2017, EI, apêndice).

Porém, Espinosa julga que não precisa de muito esforço para provar que a natureza não tem nenhum fim prefixado e que todas as causas finais que os homens atribuem à natureza são apenas invenções humanas. Por esse motivo, convoca o leitor ao exame da razão (*ad examen rationis vocare*), isto é, abandonar os preconceitos que nascem de sua maneira ingênua de perceber a realidade. O maior problema dessa doutrina da finalidade é justamente a inversão que ela efetua na ordem da natureza, pois aquilo que é causa torna-se efeito, o anterior torna-se posterior, o mais perfeito torna-se menos perfeito e vice-versa. Vimos que a partir da Proposição 16 tudo o que segue da Natureza se produz de maneira necessária e com suprema perfeição. Sendo assim, afirmar que tudo o que é produzido seja efeito de uma vontade livre divina é admitir a possibilidade de tudo ser diferente do que é através de uma projeção antropomórfica. Essa inversão realizada na natureza pela ideia de finalidade nos leva a pensar que a causa, isto é, a necessidade natural, seja o efeito. E também que o efeito, isto é, a vontade, seja a causa pela qual Deus age para realizar um projeto do qual ele ainda está privado. Com efeito, os homens que criam um fim para a natureza não cessarão de interrogar pelas causas das causas, e inevitavelmente, se refugiarão na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância (*ignorantiae asylum*). Espinosa formula um exemplo:

[...] se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderá talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu

caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, respondestes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância (ESPINOSA, 2017, EI, apêndice).

Assim, a incompreensibilidade da verdadeira ordem da natureza nos conduz à vontade de Deus sempre que não possamos explicar um evento. Devido à infinidade de causas contingentes e possíveis que podem ser especuladas no ocorrido, inevitavelmente a investigação resulta na incapacidade de explicarmos o fato. O recurso à vontade divina também serve de refúgio aos teólogos que proclamam a ininteligibilidade da causalidade divina, transformando-a em fonte de todas as superstições. Por esse motivo Espinosa critica veementemente a ideia do Intelecto criador de Deus, a qual dissocia Deus e o homem (*magnum obstaculum scientiae*). Portanto, ao cindir a identidade originária entre Deus e a Natureza, a maioria dos homens dividem os papéis da ficção à qual estão submetidos: “Deus é o poder criador, o homem a finalidade de seu poder, e a natureza o meio desse poder” (MIQUEU, 2009, 129). A imaginação, através do finalismo, transforma Deus no monarca absoluto do universo, o qual coloca todos os meios naturais a serviço dos fins humanos. Sendo assim, a convergência de causas que envolveu a morte do passante é interpretada através dos fins divinos e é entendida como um destino fatal. Portanto, através da ideia de destino, os homens pensam numa necessidade desconhecida que rege as suas vidas. Vemos que ao antropomorfizar a imagem de Deus os homens pensam num fatalismo mais cego do que o próprio determinismo defendido por Espinosa.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHAUI, M. de S. (1999) **A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras.

CHAUI, M. de S. (2016) **A nervura do real II: Imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das letras.

ESPINOSA, B. (2015) **Ética**. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

ESPINOSA, B. (2010) **Correspondance**. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere. Paris: GF Flammarion.

GUEROULT, M. (1968) **Spinoza : Dieu**, vol. 1, Paris: Aubier-Montaigne.

MACHEREY, P. (1997) **Introduction à l'Éthique de Spinoza**. La première partie. Paris: PUF.

MATHERON, A. (1988) **Individu et communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit.

GLEISER, M.A. (2006) **Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa**. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan.-jun.

MARTINS, A., (org.) (2009) **O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche; revisão técnica Danilo Bilate**. São Paulo: WMF Martins Fontes.

