

## CONSIDERAÇÕES SOBRE A DEFINIÇÃO VII DA PARTE I DA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

*Emanuel Angelo Da Rocha Fragoso* \*

### RESUMO

Análise do conceito de Liberdade a partir da definição VII da Parte I da *Ética*, ou a definição de Spinoza para o termo *livre*. A aplicação deste termo, a rigor, só é possível a Deus, conforme as razões afirmadas pelo próprio sistema spinozista. Partindo do estudo da liberdade em relação com a vontade, com o entendimento e com a necessidade, demonstra-se que a liberdade, quando aplicada aos modos finitos, constitui, não uma propriedade inata, mas sim uma conquista deste a partir da posse de sua potência de agir, que possibilitará ao homem a superação dos condicionamentos inerentes aos modos finitos, através do conhecimento pela razão do que é em si a necessidade das coisas.

**PALAVRAS-CHAVES:** Spinoza; *Ética*; Liberdade; Vontade; Necessidade.

---

\* Doutor em Filosofia pela *Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ*, Professor de *Ética* no Mestrado e na Graduação em Filosofia da *Universidade Estadual do Ceará - UECE*, Coordenador do Grupo de Pesquisa *A Fundamentação Política em Benedictus de Spinoza* e Membro do Grupo de Pesquisa *Ética e Metafísica*.

## **ABSTRACT**

Analysis of the concept of Freedom starting from the seventh definition of the first parte of Ethics, or Spinoza's definition of the term - free. The rigid application of this term, is only possible to God, according to the reasons given by the spinozista system. Starting off with the study of the freedom in relationship with will, understanding and need, it is demonstrated that freedom, when applied to finite manners, it constitutes, not an innate property, but a conquest starting from the ownership of her potency of acting, that will make possible for man to overcome the inherent conditionings of finite manners, through knowledge and by reason of what is in itself the need of things.

**WORD-KEYS:** Spinoza; Ethical; Freedom; Will; Need.

## 1. INTRODUÇÃO

A definição do termo livre, ou mais propriamente, “o que se diz coisa livre”, é feita na definição VII da Parte I da *Ética*. Esta definição tem a seguinte redação:

Diz-se coisa livre o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada (*determinatur*) a agir: também (*autem*) necessária, e ainda (*vel*) de preferência (*potius*), constrangida (*coacta*), a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada (*determinata*) maneira <sup>1</sup> (Id7)<sup>2</sup>

O sentido dado por Spinoza ao termo *livre* nesta definição é o da coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; seu contrário é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que

<sup>1</sup> Para as citações internas da *Ética* de Spinoza, indicaremos a parte citada em algarismos romanos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) ou escólios (s), com seus respectivos números.

<sup>2</sup> Optamos por fazermos nós mesmos a tradução desta definição a partir do texto latino da Edição Van Vloten et Land, **Œuvres Complètes**, Edição de 1905, reproduzida por Appuhn. Abaixo, o texto latino a partir do qual foi feita nossa tradução.

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

existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte I da *Ética* (*tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa*). O termo *livre* no sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (Ip11 e Ip14c1), se afora Deus nada pode existir nem ser concebido (Ip14), se tudo o que existe, existe em Deus (Ip15), então somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. Aos modos ou afecções da substância absolutamente infinita, é reservada a condição de *constrangidos*, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Entretanto, se no spinozismo não é lícito aplicar a Deus o termo *constrangido*, não é menos lícito considerá-lo como totalmente livre, no sentido usual em que utilizamos estes termos: total liberdade de escolha de suas ações e decisões, agindo incondicionalmente, isto é, no sentido similar ao de um ser todo poderoso que age unicamente em função de sua vontade absoluta. Em Spinoza, Deus ou a substância absolutamente infinita não é livre porque tem a vontade *absolutamente infinita* (I33s2); a liberdade é uma propriedade exclusiva de Deus porque advém de sua livre necessidade, pois somente Deus existe por causa única e exclusiva de sua essência. Donde, o Deus spinozista está submetido

somente à necessidade de sua própria essência e nada o constrange, ele age de acordo com as leis de sua própria natureza (Ip17d) pois nada existe de exterior a ele que possa constrangê-lo. Ou no dizer do próprio Spinoza: “*Deus, por exemplo, existe livremente embora exista necessariamente, porque existe pela única necessidade de sua natureza (...) note bem: eu não faço consistir a liberdade num livre decreto, mas na livre necessidade*”<sup>3</sup>.

Neste ponto cabe ressaltar que a liberdade para Spinoza significa autodeterminação. E de maneira nenhuma, quando aplicada especificamente a Deus, esta significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário, ser constrangido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa<sup>4</sup>.

Esta consideração spinozista da liberdade em função da necessidade e não da vontade e ou do entendimento, terá como conseqüências imediatas a refutação da definição de liberdade em função da relação entre esta e a vontade e ou o entendimento que constituem o que Gueroult denomina de *entendimento criador*, isto é, a concepção de um Deus que *por sua livre vontade cria as coisas aconselhado por sua sabedoria ou por seu entendimento*<sup>5</sup>. Como

<sup>3</sup> SPINOZA, Benoit de. *Lettres. In.: Œuvres*, v. 4, *Lettre LVIII*, p. 303 e 304.

<sup>4</sup> GUEROULT, Martial. *Spinoza*, v. 1 (Dieu), p. 76-77.

<sup>5</sup> Idem, *ibidem*, p. 361.

conseqüência da negação spinozista da relação entre a liberdade e a vontade, Spinoza irá negar o livre arbítrio, tanto em Deus quanto nos modos finitos; ou seja, Deus não tem livre arbítrio para *criar* ou não tudo o que existe, ele existe e produz necessariamente a existência de todas as coisas; e os modos finitos não agem única e exclusivamente em função da própria vontade, eles são determinados à existência e à ação por Deus. Como conseqüência da negação da relação entre a liberdade e o entendimento, Spinoza irá negar o entendimento divino como criador. Vejamos isto por partes.

## 2. LIBERDADE E VONTADE

Spinoza vai refutar na *Ética* a relação tradicional existente entre a liberdade e a vontade através da negação da vontade de Deus como absoluta em ambos os aspectos por ela abrangidos seja o aspecto do agir ou do criar. Segundo Deleuze, esta relação tradicional ocorre de duas formas: uma concebe a liberdade como poder de uma vontade absoluta de optar ou mesmo criar qualquer coisa que queira (liberdade de indiferença); a outra, concebe a liberdade como poder de se regular por um modelo e de o realizar (liberdade esclarecida). Vamos analisá-las por partes.

A liberdade de indiferença consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um tirano, dotado de uma vontade absoluta que pode realizar ou não as coisas que estão em seu poder realizar ou que resultam de sua natureza, isto é, fazer com que as coisas não sejam produzidas por ele (Ip17s). O principal argumento desta tese é o de que tivesse Deus criado tudo o que existe de

possível em seu intelecto, Deus não poderia criar mais nada, ele teria como que esgotado seu potencial de criar e passaria a condição de imperfeito, pois nada mais poderia criar. Mas, como tal tese é contrária à onipotência de Deus, os que a defendem, na tentativa de restabelecer a perfeição de Deus optam por admitir um Deus indiferente a tudo e que não pode realizar tudo aquilo que permite o seu poder, realizando tão somente o que decretou criar por uma espécie de vontade absoluta. Elaborar tal tese ou a indiferença divina significa relacionar Deus com a contingência física, introduzindo na potência de Deus a inconstância, pois ele poderia ter criado outra coisa no lugar da que ele criou; por exemplo, o mundo tal como o conhecemos é apenas contingente, pois Deus poderia ter criado um mundo diferente deste que conhecemos.

A liberdade esclarecida consiste em considerar a liberdade de Deus semelhante à de um legislador, que sempre toma decisões e age em razão de um bem, isto é, Deus ao produzir seja o que for, presta atenção ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (Ip33s2). Em outras palavras: a liberdade de Deus consiste nas decisões e ações da vontade livre aconselhada pelo entendimento ou sabedoria que estabelece os modelos a serem seguidos (como o bem e o melhor, por exemplo). Os que defendem esta tese, ao considerar Deus como um legislador, estão ligando-o à possibilidade lógica e introduzindo no ser divino a impotência, pois sua potência encontra-se limitada por modelos de possibilidade; ou seja, Deus só pode criar o que está anteriormente concebido, seja pelo entendimento ou pela sabedoria, como um possível bem <sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Baseamo-nos em DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os Signos**, p. 94 e 95; ou ainda: \_\_\_\_\_. **Espinosa: Filosofia Prática**, p. 88-89.

Podemos notar que o principal argumento dos que defendem a tese da liberdade de indiferença, bem como o argumento dos que defendem a tese da liberdade esclarecida de Deus, utilizam-se da definição tradicional de contingente: aquilo cujo contrário é possível; ou seja, ignoram a noção de necessidade e a substituem pela noção tradicional de contingente ou possível. Tanto na liberdade de indiferença quanto na liberdade esclarecida, introduzem a existência do contrário como um possível, seja como um real substituto ao que existe, seja como uma possibilidade lógica de existir algo distinto do real existente.

Spinoza em sua refutação destas teses subverte este sentido de contingente, tendo em vista sua consideração da liberdade em relação com a necessidade e não com a vontade: uma coisa é necessária, quer em razão de sua essência, quer em razão de sua existência ou quer em razão de sua causa. Com efeito, a existência seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição ou de uma dada causa eficiente. Uma coisa se diz impossível, ou porque a respectiva essência ou definição implica contradição ou porque não existe qualquer causa externa a esta coisa que seja determinada a produzi-la. Mas, não há outra razão para se dizer que uma coisa é contingente do que a carência de nosso conhecimento, pois uma coisa da qual se ignore que a respectiva essência ou definição implica contradição, ou da qual se saiba retamente que não envolve qualquer contradição, mas a respeito de sua existência nada de certo se pode afirmar por ignorar a ordem das causas, se ela impõe ou exclui sua existência, não pode ser

considerada nem necessária e nem impossível, mas tão somente contingente ou possível (Ip33s1). Donde, neste caso, a noção spinozista de contingente abrange a de possível, significando ambas aquilo que pode existir ou deixar de existir sob qualquer ponto de vista. Por conseguinte, contingência ou possível são sinônimos de ignorância; ou seja, para Spinoza contingente e possível são termos que utilizamos apenas porque desconhecemos a ordem das causas, resultando daí que não existe absolutamente nada nas coisas em virtude do que se diga que elas são contingentes ou possíveis em si mesmas (Ip33s1).

A refutação spinozista do *entendimento criador* visto sob o ângulo da relação da liberdade com a vontade, baseia-se na negação da vontade absoluta de Deus em suas duas relações: a primeira é a relação do modo à substância, definida independentemente da causalidade ou a relação estática substância-modos; a segunda, ao considerar a vontade como um certo modo de pensar ou idéia, Spinoza está remetendo à existência, e por conseqüência, à relação de causalidade ou a relação dinâmica causa-efeito<sup>7</sup>.

Spinoza nega a vontade de Deus como absoluta na primeira relação na proposição XXXI da Parte I, utilizando como argumento o estabelecimento da vontade como um modo do atributo pensamento, (neste caso, uma idéia), que deve ser referido à Natureza Naturada e não à Natureza Naturante (Ip31). Aqui se faz necessário ressaltar que na demonstração desta proposição Spinoza

---

<sup>7</sup> GUEROULT, Martial. **Spinoza**, v. 1 (*Dieu*), p. 362.

não faz referência à vontade especificamente, mas somente ao entendimento. Ela é referida diretamente apenas na proposição e de maneira genérica como um dentre os *modos de Pensar* ao final da demonstração. Se a vontade é apenas um certo modo de pensar distinto dos outros, tais como o entendimento, o desejo, o amor, etc., significa que por ela não entendemos o pensamento absoluto. Segue-se que a vontade, bem como os outros modos de pensar do qual ela apenas se distingue, deve ter sido concebida por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento e ela deve ter sido concebida de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebida. Por conseqüência, a vontade como um modo, seja finito ou infinito, é sempre determinada por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (Ip32d). Ademais, como um modo que deve ser referido à Natureza Naturada, ela está privada de anterioridade às coisas criadas; anterioridade esta inerente à Natureza Naturante e necessária à uma vontade que se pretende absoluta e criadora. Donde, podemos concluir que a vontade de Deus vista sob o ângulo da relação substância-modos não pode ser absoluta.

Na segunda relação ou relação de causalidade, a vontade de Deus como absoluta é negada pela proposição XXXII da Parte I. Spinoza vai utilizar um argumento mais complexo do que o anterior que exige um desenvolvimento em dois planos: no primeiro Spinoza vai refutar a vontade como causa livre; no segundo ele vai demonstrar que a vontade é causa

necessária. Ressalte-se que é somente no enunciado desta proposição que Spinoza refere-se diretamente e exclusivamente à vontade, pois logo na primeira linha da demonstração ele vai incluir o entendimento na conclusão da proposição. A explicação para Spinoza referir-se nesta proposição (Ip32) diretamente à vontade e na proposição analisada anteriormente (Ip31) referir-se a ela de forma genérica, é o fato de que na proposição XXXII ele vai analisar a vontade vista sob a relação dinâmica da causalidade; ou seja, a vontade aqui não é analisada apenas como um modo estático envolvido na relação substância-modos e definido independentemente de sua causalidade, ela é vista como um modo cujo próprio é ser atividade, a fim de determinar à sua natureza: descobrir se é livre arbítrio ou necessidade <sup>8</sup>.

Esta consideração da vontade relacionada com a causalidade vai introduzir na argumentação spinozista uma distinção na causalidade de Deus, enquanto ela se exprime no modo finito ou enquanto se exprime no modo infinito; ou seja, a vontade finita, tendo uma causa finita não tem o mesmo significado que a vontade infinita tendo uma causa infinita. Por um lado, se a vontade finita ou causa finita é determinada a existir e agir pelo nexos causal infinito de causas finitas (Ip28), então ela é necessária e constrangida. Por outro lado, se a vontade infinita não pode ser determinada a existir e a agir pelo *infinitus causarum nexus*, por ser infinita, segue-se então que será determinada pelo atributo infinito do qual é modo, o atributo

---

<sup>8</sup> Idem, ibidem.

pensamento; pois como modo não pode determinar-se a si mesmo ou tornar-se indeterminada (Ip26 e Ip27). Donde, a vontade infinita também não é livre, mas necessária e constrangida (Ip32) <sup>9</sup>.

Portanto, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e como tal não pode ser considerada como causa livre. Apenas Deus pode ser considerado causa livre, pois é o único ser que está submetido somente às leis de sua natureza (Ip17c2); ao contrário, a vontade finita não pode ser causa livre, pois é determinada a existir e a agir pelo nexu infinito de causas finitas e a vontade infinita também não pode ser considerada causa livre porque é determinada a existir e a agir pelo atributo infinito do qual é apenas um modo. Temos assim refutada a possibilidade de um Deus criador que age livremente pela sua vontade absoluta, seja com a *liberdade de indiferença*, seja com a *liberdade esclarecida* (considerada do ponto de vista da vontade). Passemos agora à refutação spinozista da possibilidade de um entendimento criador ou à liberdade definida em termos de sua relação com o entendimento.

### 3. LIBERDADE E ENTENDIMENTO

No escólio da proposição XVII da Parte I da *Ética*, Spinoza faz notar que se Deus tem uma potência arbitrária de criar as coisas, ou um entendimento criador, nós devemos considerar como pertencentes à sua natureza um entendimento infinito que não poderia ter de comum com o

---

<sup>9</sup> Idem, p. 363.

entendimento finito nada além do nome, assim *como o que há de comum entre o Cão, constelação, e o cão, animal que ladra*, pois este entendimento infinito e criador necessariamente deveria ser anterior ou ao menos simultâneo às coisas criadas, ao contrário do entendimento finito que por representar às coisas dadas, deve necessariamente ser-lhes posterior. A primeira etapa da refutação spinozista do entendimento criador ocorre na proposição XXX da Parte I, estando implícita a consideração desta condição: Spinoza vai refutar a tese do entendimento criador através da demonstração de que o entendimento infinito não precede às coisas, mas é posterior a estas, apenas refletindo as coisas da mesma maneira que o entendimento finito (Ip30); ou segundo Gueroult: “[...] *é estabelecido que o entendimento infinito, não somente tem os mesmos objetos que o entendimento finito, mas que os conhece da mesma maneira que ele, as idéias não fazendo, tanto em um como no outro, mais que representar às coisas dadas*”<sup>10</sup>.

Na proposição XXX da Parte I, Spinoza inicia a primeira etapa da refutação deduzindo o conteúdo necessário do entendimento puro, isto é, separado da imaginação e como ligação das idéias claras e distintas, tanto do entendimento finito quanto do infinito: se toda idéia verdadeira deve convir com o objeto do qual ela é idéia (Ia6), então a realidade objetiva das idéias contidas no entendimento, isto é, o que é dado representativamente na idéia, deve necessariamente ser a fiel representação das coisas dadas na natureza; se na natureza só existe uma

---

<sup>10</sup> Idem, p. 357.

substância única ou Deus (Ip14), e não existem outras afecções além das suas, se tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (Ip15), então o entendimento em ato, isto é, o que o constitui essencialmente ou a ação de conhecer, seja do entendimento finito ou infinito, deve conter as idéias de Deus, ou de seus atributos e as de suas afecções, e nada mais <sup>11</sup>.

Por esta conclusão, Spinoza nega todo e qualquer privilégio, quanto à natureza, do entendimento infinito sobre o entendimento finito, pois o entendimento infinito é igualado ao entendimento finito quanto à natureza ou constituição essencial própria comum a todo entendimento. Assim, tanto o entendimento finito quanto o infinito têm a necessidade de sempre representar as coisas, sem jamais as preceder. Donde se depreende que fica também refutada a concepção de um Deus com vontade absoluta que antes de produzir seja o que for, presta atenção ao bem como um modelo a seguir ou como um objetivo fixo a ser atingido (liberdade esclarecida, do ponto de vista do entendimento); ou seja, tal é impossível, pois o entendimento deve sempre representar as coisas dadas, sendo-lhes posterior e nunca as antecedendo <sup>12</sup>.

Na segunda etapa da refutação, na proposição XXXI da Parte I, utilizando o mesmo argumento empregado anteriormente para refutar a vontade como absoluta, Spinoza demonstra que o entendimento finito e o entendimento infinito são apenas modos ou afecções de Deus, não podendo portanto, referirem-se à Natureza Naturante ou Deus como

---

<sup>11</sup> GUEROULT, Martial. *Spinoza*, v. 1 (*Dieu*), p. 355 a 357.

<sup>12</sup> Idem, p. 358.

causa, mas sim à Natureza Naturada ou Deus como efeito (Ip31). Se o entendimento é apenas um certo modo de pensar do atributo pensamento (neste caso, uma idéia) distinto dos outros, tais como a vontade, o desejo, o amor, etc., significa que assim como ocorreu com a vontade, não podemos por ele entender o pensamento absoluto. Segue-se que o entendimento, bem como a vontade e os outros modos de pensar do qual ele apenas se distingue, deve ter sido concebido por algum atributo divino que exprime a essência eterna e infinita do pensamento e ele deve ter sido concebido de tal modo que sem este atributo não possa existir nem ser concebido. Por conseguinte, o entendimento, seja finito ou infinito, é sempre determinado por uma outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento (Ip32d). Onde, como um modo ele deve sempre ser referido à Natureza Naturada, pois está privado da necessária anterioridade às coisas criadas que tudo o que se refere à Natureza Naturante deve ter; ademais, como vimos acima, o entendimento puro, seja finito ou infinito, por serem semelhantes quanto à constituição essencial própria, também estão privados da anterioridade às coisas pois devem sempre representar às coisas dadas, sendo-lhes posterior. Portanto, podemos concluir que o entendimento divino, pelos mesmos argumentos que interditam a vontade como absoluta, também não pode ser considerado causa livre ou *criador*.

#### **4. LIBERDADE E NECESSIDADE**

Vimos acima que a definição de liberdade em Spinoza consiste na *causa sui*, isto é, a coisa dita livre deve ser causa de si mesmo ou autocausada, pois pela concepção do real

em Spinoza, só o que existe por si mesmo é que pode determinar-se a si próprio. Neste sentido absoluto, como ressaltamos acima, somente Deus pode ser livre. Entretanto, vimos também que esta liberdade divina tem um estatuto próprio no spinozismo, diferente da liberdade tradicionalmente atribuída a Deus, pois Spinoza exclui a vontade e o entendimento como pertencentes à natureza de Deus ou Natureza Naturante, ao atribuir-lhes o estatuto de modos do atributo pensamento, isto é, eles são idéias, que são determinados ou pelo nexa infinito de causas finitas ou pelo atributo de que são modos, e como tais, referem-se à Natureza Naturada. Desta maneira, tanto a vontade quanto o entendimento, ficam interditados de serem causas livres ou autocausados, pois são determinados a existir e a agir por outra coisa além de si mesmos; ou seja, a liberdade de Deus em Spinoza se distingue da liberdade divina tradicional, pois ela não se baseia numa vontade absoluta ou no livre arbítrio para agir e criar e nem tampouco num *entendimento criador*. Em outras palavras: Spinoza refuta a relação tradicional entre a liberdade e a vontade ou entre a liberdade e o entendimento, substituindo-as por uma relação entre a liberdade e a necessidade. Vejamos agora esta relação.

Definir a liberdade divina em função da relação liberdade-necessidade não é afirmar que Deus necessariamente deve produzir este universo com prioridade sobre um outro qualquer possível; ou seja, a liberdade de Deus não se manifesta na escolha necessária de um universo dentre vários universos possíveis ou contingentes. Segundo Gueroult, a proposição XXXIII da

Parte I visa especificamente refutar esta hipótese<sup>13</sup>: *As coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que a maneira e a ordem em que elas foram produzidas.* Resulta desta proposição o significado no spinozismo dos termos contingente e possível (vistos acima) como sinônimos de ignorância da ordem das causas, porque se a natureza está submetida às leis da necessidade, as coisas nada têm em si mesmas que as façam serem consideradas como contingentes ou possíveis; por conseqüência, tanto o contingente quanto o possível estão excluídos da natureza divina. Se aceitarmos uma hipótese contrária a esta estaríamos imputando imperfeições a Deus, o que resultaria num absurdo que seria rejeitado tanto pelo spinozismo quanto pela tradição. No dizer de Deleuze: *Deus é livre porque tudo decorre necessariamente de sua própria essência, sem que conceba possíveis ou contingentes*<sup>14</sup>.

O argumento spinozista na proposição XXXIII baseia-se na associação absoluta entre a natureza de Deus e a natureza das coisas produzidas, pois o que envolve a natureza de Deus, isto é, sua perfeição, *é que ele produz necessariamente todas as coisas e as determina necessariamente a existir e a produzir qualquer efeito de uma certa maneira*<sup>15</sup>. Se a natureza tivesse outra ordem, isto é, se as coisas pudessem ter sido de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso da que foram

<sup>13</sup> Idem, p. 366.

<sup>14</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os Signos**, p. 95; ou ainda: \_\_\_\_\_ . **Espinosa: Filosofia Prática**, p. 89.

<sup>15</sup> Estamos nos baseando na interpretação de Gueroult para as Proposições XVI e XXIX da Parte I da ÉTICA, em: GUEROULT, Martial. Spinoza, v. 1 (Dieu), p. 367.

produzidas ou determinadas a agir, ou seja, se a necessidade de produzir um efeito em geral não fosse a necessidade de produzir tal efeito em particular, então Deus também poderia ser de natureza diferente da que é; e portanto, esta outra natureza divina deveria também existir (Ip11); por conseqüência, poderia haver dois ou mais Deuses, o que seria absurdo (Ip14c1). Em resumo: se a ordem da natureza é apenas uma dentre várias possíveis, como não ocorre dissociação entre a natureza divina e a natureza das coisas produzidas, segue-se necessariamente que a natureza de Deus também é uma dentre várias possíveis.

Para Spinoza, a Natureza Naturante e a Natureza Naturada são unívocos quanto à causa, à modalidade e aos atributos. Quanto à univocidade da causalidade, Deus produz exatamente como existe ou ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si (Ip25s); quanto à univocidade da modalidade, se a existência, seja do que for, resulta necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente (Ip33s1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido a si mesmo como causa ou devido à sua causa eficiente. Deus é dito *causa de si mesmo* como gênese da Natureza Naturante no mesmo sentido em que ele é dito *causa de todas as coisas* como gênese da Natureza Naturada. Vimos acima que Spinoza refuta a liberdade como sendo uma propriedade da vontade ou do entendimento. Por conseguinte, a liberdade necessariamente deve ser definida em função de sua relação com a necessidade, isto é, apenas deve dizer-se livre a coisa que é causa de si mesma ou autocausada e por si só é determinada a agir <sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Baseamo-nos em GUEROULT, Martial. *Spinoza*, v. 1 (*Dieu*), p. 77.

## 5. A LIBERDADE E OS MODOS FINITOS

Spinoza vai referir-se à liberdade dos homens entendida nos moldes da tradição, isto é, em relação com a vontade, como um engano ou ilusão. Se os homens, enquanto modos finitos determinados, crêem ser livres é porquê estão *côncios das suas volições e das suas apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que a ignoram (Iap)*; ou ainda, os *homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados*, isto é, *o que constitui a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa de suas ações (IIp35s)*. Segundo a interpretação de Deleuze, esta liberdade ilusória em que os homens crêem é uma *ilusão fundamental da consciência, na medida em que esta ignora as causas* <sup>17</sup>.

Como vimos anteriormente, a liberdade de Deus concebida nos moldes spinozistas não se relaciona com a vontade; se para a substância infinita conceber a liberdade nesta relação é impossível, menos ainda será para os modos finitos assim concebê-la. Donde, a verdadeira liberdade para Spinoza, seja a de Deus ou a dos modos finitos, é aquela que é considerada em relação com a necessidade. A liberdade spinozista de Deus, ou, o que é o mesmo, a absoluta necessidade e a infinita produtividade imutável em sua

---

<sup>17</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os Signos**, p. 95; ou ainda: \_\_\_\_\_ . **Espinosa: Filosofia Prática**, p. 89.

eternidade da Natureza Naturante, impõem aos modos finitos um determinismo absoluto: se os modos finitos ou os homens em particular, são determinados a existir e a agir pela necessidade de causas que lhe são exteriores, eles não podem existir ou agir por sua própria natureza. Donde, os homens são necessariamente constrangidos, isto é, eles existem e agem determinados por outra coisa além de si próprios. Se a única causa livre que existe é Deus, então Deus é a causa que determina os modos finitos a existirem e a agirem. Mas, este constrangimento necessário dos homens tem um duplo aspecto, pois é duplo o outro do qual eles dependem: por um lado, Deus é a causa pela qual eles são e perseveram na existência (Ip24c) e a causa que os determina a qualquer ação ou a produzirem qualquer efeito segundo uma certa condição ou lei determinada (Ip27); por outro lado, os modos finitos são determinados a produzirem em determinado momento da duração a existência singular de cada um deles pelo nexo infinito das causas finitas (Ip28) <sup>18</sup>.

Se por definição, *coisa livre* é o que existe e age determinado apenas por si próprio, ou o que é autocausado, segue-se que somente Deus é livre. Portanto, a liberdade spinozista no sentido absoluto é aplicável somente a Deus e os modos finitos são necessariamente constrangidos.

Afirmar a impossibilidade da liberdade, considerada em seu sentido absoluto, aos modos finitos não significa afirmar a impossibilidade absoluta destes serem livres. Pois, se no spinozismo é interdito aos homens nascerem livres,

---

<sup>18</sup> Idem, p. 96.

não lhes é interdito tornarem-se livres<sup>19</sup>. Gueroult salienta que os homens só poderão ser livres, no sentido spinozista do termo, à medida que eles se identifiquem com o infinito, seja conhecendo através da razão o que é em si a necessidade das coisas, e ajam conforme à lei universal da natureza infinita, seja pela idéia intuitiva de sua essência singular, eles vivam interiormente o ato incondicionado pelo qual Deus os introduz absolutamente na eternidade<sup>20</sup>. Ou ainda, segundo Deleuze: o homem “[...] é livre quando entra na posse de sua potência de agir, isto é, quando o seu conatus é determinado pelas idéias adequadas de onde decorrem os afetos ativos, que se explicam pela sua própria essência”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Baseamo-nos em GUEROULT, Martial. **Spinoza**, v. 1 (*Dieu*), p. 77.

<sup>20</sup> DELEUZE, Gilles. **Espinosa e os Signos**, p. 96; ou ainda: \_\_\_\_\_ . **Espinosa: Filosofia Prática**, p. 90.

<sup>21</sup> Ibidem; ibidem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

GUEROULT, Martial. **Spinoza**. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

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

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

SPINOZA, B. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.