

SUBSTÂNCIA, LIBERDADE E EXISTÊNCIA - IMPASSES METAFÍSICOS EM SPINOZA

Fabio Caprio Leite de Castro

Abstract

The proposal of the article consists on putting in evidence the sense of ethical freedom in Spinoza according to existence, remaining itself the bedding of conatus. Initially, the substance concept is retaken in Spinoza, showing where measured it surpasses the substance of the conceptions aristotelian and cartesian. After that, being overcome its definition of freedom that the substance concept in allows them to relate, questions its importance of conatus and the removal of the contingency in the spinozista rationalism, relatively to the existentialist positioning.

Substance - Conatus - Freedom - Contingency

Resumo

A proposta do artigo consiste em problematizar o sentido de liberdade ética em Spinoza segundo a existência, mantendo-se o fundamento do *conatus*. Inicialmente, retoma-se o conceito de substância em Spinoza, mostrando em que medida ele supera a substância das concepções aristotélica e cartesiana. Em seguida, tomando-se a definição de liberdade que o conceito de substância nos permite referir, questiona-se a importância do *conatus* e o afastamento da contingência no racionalismo spinozista, relativamente ao posicionamento existencialista.

Substância - Conatus - Liberdade - Contingência

I) Substância e Imanência

Podemos indagar se as questões éticas e as questões ontológicas possuem alguma relação, bem como se esta é (im)possível ou necessária. Bastante plausível que tal problemática seja tomada como central em filosofia, uma vez que o ser e o agir são compreendidos com a clareza desejada cognitivamente quando se estabelecem os limites de cada questão. Há quem pense a ontologia como ponto de partida, ou o contrário, ou quem as negue ou as afirme em conjunto.

No século de ouro holandês, o filósofo marrano Spinoza aplicou-se em demonstrar a ética a partir da própria Natureza. Segundo o filósofo, a mente, os afetos e o agir humanos exigem a ontologia e são pensados no seu interior. O texto em que ele se dedicou com esmero a realizar essa difícil tarefa, *Ética demonstrada ao modo dos geômetras*, foi publicado em 1677, no ano de sua morte, por dois amigos, Meijer e Jelles, juntamente com outros textos, chamados de *Opera Posthuma*. O conjunto desses textos foi colocado no Index Católico e condenado pelo Santo Ofício, em 1690.¹ Tal fato permite visualizar as dificuldades e resistências que o filósofo suportou em vida para poder defender suas idéias, demasiado revolucionárias para sua época.

O método utilizado por Spinoza na *Ética* é demonstrativo, tal como nas ciências matemáticas, seguindo a inspiração moderna e racionalista de então – embora ele tenha chegado a resultados muito diversos de seus contemporâneos, Descartes e Leibniz. Através desse método, o filósofo buscava a maior transparência possível da sua concepção. Spinoza parte de definições e axiomas precisos em cada capítulo, de modo que todas as proposições, escólios e corolários se seguem daqueles com base em regras de inferência, notadamente o *modus ponens* e a *reductio ad absurdum*. As

¹ CHAUÍ, Marilena. Espinosa, uma Filosofia da Liberdade. 2ª ed. São Paulo: Ed. Moderna, 2006, p. 31.

proposições são garantidas pelas definições e axiomas apresentados, de tal modo que para atacá-lo é preciso visar o próprio sistema demonstrativo, ou mesmo as definições empregadas. É por isso que ele inicia pelas definições e conceitos mais gerais e universais, com base nos quais ele realiza a dedução das proposições em seu sistema.

A definição fundamental do livro diz respeito ao conceito de substância, somente a partir do qual se pode pensar a mente humana e os seus afetos, assim como, de um lado, a escravidão do homem às suas paixões e, de outro lado, a sua liberdade. Spinoza não começa pelo homem, ele inicia pela Natureza. A proposição sobre o ser da mente humana, “como a idéia de uma coisa singular, que existe em ato”, somente aparece no segundo capítulo,² e a sua compreensão genealógica necessariamente passa por uma concepção panteísta, instaurada no capítulo primeiro. Mas ainda que o capítulo exordial se chame *De Deo*, ao nível das definições Deus vem em sexto lugar, e ao nível das proposições a sua realidade somente começa a ser afirmada na nona e na décima. Isso nos faz acompanhar a conclusão de Deleuze, segundo o qual, em grosso sentido, a Ética começa por Deus, mas literalmente, “ela começa pelo estatuto dos elementos constituintes da substância, os atributos”.³

Portanto, a substância é a primeira chave de acesso para compreender a Ética de Spinoza. O seu método traz o benefício da clareza com a definição dos termos originais do seu tratado, de tal modo que os seus conceitos estão inter-relacionados de acordo com uma semântica própria e inovadora. A nova definição de substância e as conseqüências daí extraídas é

² SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Domínguez. No capítulo segundo, em que o filósofo trata da origem da mente humana, ele apresenta a essência do homem constituída por certos modos dos atributos de Deus, especificamente, os modos do pensar. Isso está contido na proposição 2/11: “Lo primero que constituye el ser actual del alma humana, no es otra cosa que la idea de una cosa singular, que existe en acto”.

³ DELEUZE, Gilles. *Des Vitesses Relatives de la Pensée* – curso dado em 02/12/1980. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.

o que afasta o pensador holandês da concepção aristotélica clássica de substância, bem como das contemporâneas noções cartesianas. Tanto um modelo quanto o outro são de extrema importância para a compreensão dos propósitos da *Ética* de Spinoza, uma vez que a problemática instaurada pelo pensador dialoga constantemente com essas duas tradições.

Em Aristóteles, o Ser se *diz* de modos distintos, justamente porque há modos distintos de *ser*. O conceito aristotélico de substância funda-se nessa inauguradora concepção ontológica e lógica, por meio da qual o filósofo peripatético ensaiou resolver o problema platônico da distinção entre o mundo sensível e o mundo real. Os principais textos aristotélicos que nos conduzem ao conceito de substância são a *Metafísica* e as *Categorias*. E como o filósofo trata da substância de diversas formas, é preciso ter cuidado nas suas orientações.

A preocupação filosófica maior da *Metafísica* é a substância. Mas longe de oferecer uma definição pronta e acabada, Aristóteles coloca o problema de diversos modos, conforme o campo de questões filosóficas implicadas no seu discurso. De início, podemos tomar a substância como a causa daquilo que é, sendo a ciência da substância (sabedoria) aquela que trata das primeiras causas.⁴ Isso justifica por que o conceito se torna a chave da metafísica, pois a substância é anterior na ordem do conhecimento. Mas ela só é anterior na ordem do conhecimento (no sentido de que sabemos melhor o que algo é quando conhecemos a sua substância) porque ontologicamente a substância é o próprio ser primeiro, apto a existir em si e por si. Em outros termos, aquilo que é anterior e mais fundamental na ordem do conhecimento o é por ser anterior e mais fundamental na ordem do ser.

⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Editora Globo, 1969. Traduzido por Leonel Vallandro, p. 72 (996b, 13-14).

Um passo possível seria identificar a substância com a essência de algo (aquilo que era o ser) – o que de fato o pensador observa no Livro I da *Metafísica*.⁵ Mais adiante, porém, no Livro VII, pode-se criar uma confusão, já que o filósofo diferencia entre substância e substância primeira. Tendo ele definido a forma pela substância primeira, e a essência pela substância sem matéria, dá-nos ocasião para identificar essência e causa formal.⁶

Guardando-se a diferença entre substância e substância primeira, em termos de materialidade, podemos dirimir as dificuldades tomando a substância primeira pela causa formal, a mais *essencial*. Já a substância de um ente concreto exige também a causa material. No entanto, a causa formal não é idêntica à essência. Isso porque o “era” da essência quer expressar a sua potencialidade, não se podendo simplesmente identificar a causa formal (enquanto ato) com a essência do ente. Ou seja, a definição da essência exige a compreensão da causa final da substância primeira.

A combinação entre a forma (o que define o ente) e a matéria é o que nos dá uma substância concreta e sensível, para a qual o conceito de unidade do ente é de elementar importância. Substância significa *um* ser determinado.⁷ Em outros termos, é a essencialidade do ente determinado que nos permite pensar o que é. Mas como sobre os entes determinados atuam causas dinâmicas (final e motriz), também é preciso pensar a substância em termos da distinção entre ser e poder ser, entre ato e potência. Aristóteles esclarece que tanto a substância quanto a causa formal são atos, no sentido em que o ato é anterior à potência, cronológica e ontologicamente.⁸ Assim, do ponto de vista da causa motriz, o motor sempre existe antes em ato; bem como o ato é o fim, e a potência existe em vista deste fim.

⁵ Id. ibidem, p. 52 (988a, 34-35) e p. 53 (988b, 27-28).

⁶ Id. ibidem, p. 158 (1032b, 1-15).

⁷ Id. ibidem, p. 170 (1037b, 28).

⁸ Id. ibidem, p. 200-201 (1049b, 18 - 1050b,6)

Em termos lógico-proposicionais, a substância é aquilo do que tudo se predica. Aristóteles enfatiza e esclarece mais o problema lógico implicado pelo conceito de substância no livro V das *Categorias*. A substância é definida pelo filósofo neste texto como sendo “aquilo que não é nem dito *de* um sujeito nem *em* um sujeito”.⁹ Ou seja, em termos lingüísticos, pode-se utilizar palavras ou expressões para dizer o ente pela sua substância ou pelos seus acidentes [suas determinações extrínsecas (*de*) e suas determinações intrínsecas (*em*)]. A primeira categoria do ente é a substancial, as nove seguintes são accidentais.

Todas essas acepções da substância revelam as diferentes características que ela tem para o filósofo grego. A fim de traçar com clareza as distinções entre tais características, podemos tomar a lição de Giovane Reale, segundo o qual a substância aristotélica: 1) Não inere a outro e não se predica de outro; 2) Subsiste por si ou separadamente do resto; 3) É algo determinado; 4) É algo intrinsecamente unitário; 5) É em ato.¹⁰ Em outras palavras, a substância é independente, suficiente a si mesma, é algo determinado, tem unidade e é em ato.

Com base nessas características, Aristóteles estabelece uma classificação das substâncias, dividindo-as em simples ou compostas. A substância simples é o motor não movido, supraceleste e incorruptível enquanto ato puro: Deus. As substâncias compostas dividem-se entre as celestes – sensíveis, móveis e imutáveis, e as terrestres – móveis, geradas e corruptíveis. Assim, o filósofo estagirita propõe uma concepção da realidade partindo da substância, respondendo aos problemas do movimento, da unidade, do conhecimento e da linguagem proposicional.

⁹ ARISTÓTELES. *Organon – Categorias*. São Paulo: Ed. Edpro, 2005. Tradução de Edson Beni, p. 42 (2a, 10-15).

¹⁰ REALE, Giovane. *História da Filosofia*. São Paulo: Paulus, 1990. Vol, II, p. 356.

A tradição aristotélica encontrou ressonância no mundo árabe, através de cuja influência foi retomada e finalmente introduzida na escolástica da Idade Média. As principais críticas de Spinoza ao modelo aristotélico atingem justamente a sua concepção de substância bem como a idéia de causa final. Além disso, Spinoza critica a tradição teológico-metafísica por se fundar numa *imagem* de Deus – Ser transcendente, criador *ex nihil* a partir de uma escolha contingente e arbitrária.

A substância de Spinoza aparece na terceira definição da primeira parte da *Ética*, como “aquilo que é em si e se concebe por si, ou seja, cujo conceito não necessita do conceito de outra coisa, pelo qual deva ser fundado”.¹¹ Em Spinoza, a substância também é concebida em termos de determinação e unidade. Porém, ela passa a referir uma determinação e unidade ontológicas, e não meramente ônticas. As determinações de entes singulares serão *modos* da substância, que é apenas uma e infinita. Esse passo permite ao filósofo afastar as idéias de causa final e de contingência, que ele tomará por idéias confusas, pertencentes à *imaginação*.

Resultando absolutamente prejudicada a idéia de causa final, tão imprescindível para a compreensão da *eudaimonia* sustentada na *Ética* a Nicômacos aristotélica, Spinoza propõe uma nova relação entre virtude e felicidade. De fato, ao término da *Ética*, o filósofo dá um duro golpe na concepção corrente de felicidade, segundo a qual o sujeito se torna feliz por ser virtuoso, como se os meios sobre os quais deliberamos virtuosamente nos conduzissem para a felicidade. Ao contrário disso, “a felicidade não é prêmio da virtude, senão a virtude mesma”.¹² O poder de reprimir as

¹¹ SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez, p. 39. “Por sustancia entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto no necesita el concepto de otra cosa, por el que deba ser formado”.

¹² Id. *ibidem*, p. 268. “La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma; ni gozamos de ella porque reprimimos las concupiscencias, sino que, al contrario, porque gozamos de ella, podemos reprimir las concupiscencias”.

concupiscências nasce da própria felicidade, que consiste no *amor intellectualis Dei*, advindo do terceiro gênero de conhecimento, a ciência intuitiva, para além da imaginação e do entendimento.

Além das respostas dadas à notável tradição aristotélica, a Ética de Spinoza contrapõe-se ao paradigma cartesiano, afastando-se do conceito de substância em Descartes, intimamente ligado a sua concepção dualista (consciência/extensão). Descartes mobilizou toda a modernidade ao apresentar novos alicerces para a ciência. A inauguração da metodologia da dúvida hiperbólica como meio para a construção de um fundacionismo, partindo da própria consciência, altera o curso da filosofia e faz dele um filósofo de inevitável interlocução.

Em 1637 - cinco anos após o nascimento de Spinoza, portanto - foi publicado o *Discurso do Método*, livro de grande divulgação, que daria ampla notoriedade ao pensamento de Descartes. Na sua segunda parte, ele apresenta as quatro regras fundamentais do método, quais sejam: a dúvida, a divisão do problema, a ordem do pensamento e a revisão.¹³ Na terceira parte, o filósofo apresenta as máximas de uma moral provisória, de seguir as leis e os costumes; de ser o mais firme e resolutivo em suas ações; procurar mudar a si mesmo de preferência à ordem do mundo; revisar as ocupações humanas para escolher a melhor.¹⁴ Na quarta parte, o pensador expõe sinteticamente a certeza do *cogito*, que será estudada também nas *Meditações*, publicadas em 1641, e nos *Princípios da Filosofia*, de 1644. Em síntese, esses são três pontos de referência do pensamento cartesiano: a defesa do método analítico, o postulado de uma moral provisória e a fundação do conhecimento a partir de uma primeira certeza indubitável.

¹³ DESCARTES, René. Oeuvres et Lettres – Discours de la Méthode. Paris : Gallimard, 1953. Bibliothèque de la Pléiade, p. 137-138.

¹⁴ Id. ibidem, p. 142-144.

No entanto, a sua inovação teórica porta drásticas implicações. Embora o *cogito* venha primeiro na ordem metodológica, o Deus transcendente precisa misticamente garantir a sua relação com os objetos, sem o que a *res cogitans* e *res extensa* resultariam incomunicáveis.¹⁵ Essa cisão reflete na concepção cartesiana de substância.

Descartes tenta demonstrar que existem tão-somente três substâncias, às quais correspondem as idéias inatas. Na primeira parte dos Princípios da Filosofia, o filósofo apresenta a seguinte definição: “Quando nós concebemos a substância, nós concebemos somente uma coisa que existe em tal forma que ela só tem necessidade de si mesma para existir”,¹⁶ alertando para o fato de que o nome ‘substância’ não pode ser atribuído a Deus e às criaturas no mesmo sentido. No que diz respeito às criaturas, a substância refere às coisas cuja natureza somente tem necessidade do concurso ordinário de Deus.¹⁷ De outro lado, as coisas que por natureza não podem existir sem outras coisas, são chamadas por ele de qualidades ou atributos das substâncias.

Assim, a alma e o corpo são substâncias no mesmo sentido, ainda que sejam distintas sob o critério da materialidade, pois elas se submetem ao conceito de substâncias criadas, como sendo coisas que não dependem de outra para existir, senão de Deus.¹⁸ Mas tais substâncias possuem atributos principais, que as diferenciam de Deus, substância não-criada, pensante e

¹⁵ Essa separação radical entre o *cogito* e o *cogitatum* é justamente aquilo que Husserl, ao fundar o paradigma fenomenológico, tomará como um problema mal resolvido por Descartes, sinalizando a necessidade de repensar tal relação com base na intencionalidade da consciência, a partir da *epoché*.

¹⁶ DESCARTES, René. Oeuvres et Lettres – Les Principes de la Philosophie. Paris : Gallimard, 1953. Bibliothèque de la Pléiade, p. 594. Os problemas da substância são tratados expressamente do princípio 51 ao princípio 57. A definição de substância é apresentada nesses termos : «Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu’elle n’a besoin que de soi-même pour exister».

¹⁷ Id. ibidem, p. 594.

¹⁸ Id. ibidem, p. 594. « Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c’est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles que sont matérielles ou corporelles ; car, pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu’elles peuvent exister sans l’aide d’aucune chose créée ».

independente. No princípio 53 da primeira parte dos *Princípios*, o pensador define o atributo da substância corporal pela extensão, em altura, largura e profundidade; e o da substância pensante pelo pensamento.¹⁹ Os modos de uma substância dizem respeito à sua disposição e diversificação, à sua mudança ou sua variabilidade. Ao pensar de forma mais geral, considerando apenas o tangente à dependência da substância, é que chegamos aos seus atributos.²⁰

Servindo-nos da crítica de Spinoza, essa concepção de substância porta pelo menos duas graves conseqüências filosóficas. A primeira diz respeito à cisão entre coisa pensante e coisa extensa. Se de um lado o modelo cartesiano empreendeu uma revolução na ordem da subjetividade, de outro, não foi capaz de eliminar a multiplicidade de substâncias (ainda que as tenha reduzido a três). Justamente, em função da radical separação entre a alma e a extensão, Descartes precisa da idéia de Deus, exterior e independente, ao efeito de assegurar a relação entre consciência e realidade, através do Ser transcendente. Em outros termos, Descartes introduz Deus e mantém a diversidade substancial entre *res cogitans* e *res extensa*.

Nessa mesma esteira, baseado em tal separação, o tema da 2ª Meditação é justamente o ponto fundador da primeira certeza da sua filosofia, o *cogito*, circunstância em que o filósofo se aplica em demonstrar que a natureza do espírito humano é mais fácil de conhecer do que o corpo.²¹ De tal forma isso é ponderado que, em verdade, a alma ocupa efetiva primazia metodológica e cognitiva sobre o corpo no seu racionalismo.

A segunda conseqüência filosófica a ser observada é a falta de uma filosofia moral. Em Descartes, embora tenhamos a defesa do livre-arbítrio e

¹⁹ Id. *ibidem*, p. 595.

²⁰ Id. *ibidem*, p. 596.

²¹ Id. *Méditations*, p. 274.

da vontade baseada em nosso poder de nos abstermos de crenças e impedir que sejamos enganados, não vemos nenhuma moral, a não ser nas suas máximas provisórias. Do seu método, não se pode extrair nenhum preceito moral para nossas ações, tanto que ele nos alerta na primeira parte dos *Princípios* que nós não devemos usar a dúvida para a conduta de nossas ações.²² Embora a vontade seja requisitada pelo conhecimento,²³ não é estabelecida nenhuma ponte entre o método filosófico-científico apresentado por Descartes e a filosofia moral.

O monismo spinoziano oferece uma solução a essas questões, exigindo como pressuposto as definições do primeiro capítulo da *Ética*. A concepção de substância em Spinoza se diferencia pela unicidade, necessidade, infinitude e imanência. Entendimento e extensão são atributos dessa única substância, e os chamados entes são seus modos, ou seja, a forma como ela é em outro. Trata-se de um claro panteísmo.²⁴

A relação entre corpo e mente (Spinoza usa a palavra ‘mens’, e não ‘anima’), adquire um outro sentido. A correspondência entre ambas leva o filósofo a identificá-las na substância, fazendo com que o corpo receba a máxima importância em sua *Ética*. A substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, compreendida ora por este ora por aquele atributo.²⁵

Além disso, é uma ética e não uma moral que será extraída de suas definições e proposições ontológicas. Deleuze esclarece que a intenção spinoziana não é o julgamento do Ser com o estabelecimento de valores, mas uma ética, demonstrada por dentro da ontologia, ou seja, absolutamente

²² Idem. *Principes de la Philosophie*, p. 571. Princípio 3º.

²³ Id. *ibidem*, p. 586. Princípio 34.

²⁴ Portanto difere essencialmente do neo-platonismo de Plotino, onde encontramos um panteísmo, resguardada a transcendência do Uno.

²⁵ SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez, p. 81. Proposição 7 da Parte 2ª.

imane[n]te.²⁶ E na *Ética*, não há espaço para o livre-arbítrio ou para a vontade no sentido cartesiano. A crítica direta de Spinoza a Descartes no prólogo da quinta parte sustenta-se no fato de que: “Como não há proporção alguma entre a vontade e o movimento, tampouco se dá nenhuma comparação entre a potência ou as forças da alma e as do corpo; e, por conseguinte, as forças deste não podem de modo algum ser determinadas por aquela”.²⁷ Com isso, Spinoza retoma aquilo que já havia sustentado na proposição 48 da 2ª parte, onde ele defende não haver nenhuma vontade absoluta ou livre, em função de que todo querer é determinado por uma causa.²⁸ No corolário da proposição 49 da 2ª parte, ele identifica vontade e entendimento, em termos de afirmação ou negação de idéias.²⁹ Voltando à primeira parte, na proposição 32 ele chama a vontade de causa necessária, identificando-a com o entendimento (modo de pensar) e que mesmo Deus não obra pela liberdade da vontade.³⁰

Assim, embora as três concepções de substância apresentadas tenham o traço comum de conceber algo que existe em si e por si, de forma autônoma em relação a algo, visualizamos em Spinoza uma mudança radical de orientação. Estabelecidas as diferenças essenciais entre os conceitos de substância estudados, podemos perceber melhor em que a substância spinoziana se destaca - pela sua unidade, necessidade, infinitude, por ser fonte da existência e da essência na unidade imane[n]te do Ser - gerando expressivas conseqüências para a compreensão da realidade.

²⁶ DELEUZE, Gilles. Cours Vincennes: Ontologie-Ethique. Curso dado em – 21/12/1980. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.

²⁷ SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez, Prólogo da 5ª Parte.

²⁸ Id. *ibidem*, p. 114.

²⁹ Id. *ibidem*, p. 115.

³⁰ Id. *ibidem*, p. 63.

II) Liberdade: condição de possibilidade da Ética

O conceito de substância infinita é o centro do paradigma spinoziano, enquanto princípio determinante da totalidade do real. A grande problemática enfrentada pelo filósofo holandês exige que o entendimento transcorra na imanência substancial. A redefinição de substância com as drásticas conseqüências que ela porta para a realidade exigem uma renovação semântica de outros conceitos, alterando profundamente o sentido de liberdade. O mais impressionante é que justamente no sistema causal onde não há senão necessidade, Spinoza consegue repensar a liberdade e colocá-la como condição da *Ética*.

Essa tarefa não se mostra nem um pouco fácil, quando a causa final é tomada por mera imaginação, a contingência é considerada ignorância das verdadeiras causas (necessárias) e não há vontade livre. O que efetivamente permite ao filósofo repensar os conceitos que o conduzirão à liberdade é o *conatus*, aquilo com o que cada coisa se esforça para perseverar em seu ser. No homem, não ocorre de maneira diversa do que em toda natureza, porém com a peculiaridade de que ele é consciente do próprio *conatus*.³¹ Referindo-se apenas à mente, essa potência se chama vontade (entendimento), e quando se refere à mente e ao corpo, chama-se apetite.

O desejo será definido pelo pensador como “o *apetite* com a consciência do mesmo”.³² Além do desejo, existem como afetos primários apenas a alegria e a tristeza, de tal forma que todos os demais surgem destes três. Na *Ética*, passa a ter fundamental importância as mudanças sofridas pela mente humana, levando-a a uma maior ou menor perfeição (realidade).³³ A alegria é a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição

³¹ Id. ibidem, p. 133. Proposição 9^a da 3^a Parte.

³² Id. ibidem, p. 134. 3^a Parte, Escólio da Proposição 09.

³³ Id. ibidem, p. 78. Definição 6^a da 2^a Parte: “Por realidad y perfección entiendo lo mismo”.

maior. A tristeza, ao contrário, é a paixão pela qual ela passa a uma perfeição menor. O estudo dos afetos humanos tem por objetivo mostrar a existência de relações causais entre eles.

Propõe-se, assim, uma nova e melhor atenção ao desejo e à corporeidade. “Não nos esforçamos, queremos, apeteçemos ou desejamos algo porque julgamos que é bom, senão que, ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, queremos-lo, apeteçemos e desejamos”.³⁴ Em outros termos, há uma verdadeira inversão da concepção corrente do desejo, pois é a partir da consciência do apetite que julgaremos o que é bom ao invés de desejarmos porque julgamos bom o desejado. Além disso, uma vez que a essência da mente é a idéia de um corpo existente em ato, o principal *conatus* é afirmar a existência de nosso próprio corpo (o que leva Hampshire a aproximar Spinoza e Freud, em função da concepção deste último sobre a libido, como impulso natural de auto-conservação e ampliação da potência e da energia)³⁵. O recurso metodológico de Spinoza para sustentar a impossibilidade de a mente negar a sua própria existência e a de seu corpo, volta-se para a própria atividade do pensamento.³⁶

A liberdade tem em Spinoza um sentido peculiar. Apenas Deus é causa livre no sentido de algo que existe só pela necessidade de sua natureza

³⁴ Id. ibidem, p. 134. 3ª Parte, Escólio da Proposição 09. “Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos, apeteçemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es Bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apeteçemos y deseamos”.

³⁵ HAMPSHIRE, Stuart. Spinoza. Madrid: Alianza Editorial, 1982. Tradução de: Spinoza. Traducido por Vidal Peña, p.102-103.

³⁶ LEVY, Lia. O Autômato Espiritual: A Subjetividade Moderna Segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM editores, 1998. A autora esclarece que a alma (mente) não pode pensar uma idéia que exclui a existência nem, conseqüentemente, a potência de agir do corpo, de modo que se constata uma simetria entre as relações cognitivas da alma consigo mesma e com seu corpo: “A alma não pode, pois, negar sua própria existência, nem a existência do seu próprio corpo. Essa impossibilidade explica-se por uma tese da ordem da ontologia: uma vez que a essência da alma como idéia do corpo e de si mesma define-se pela atividade de pensar o corpo e a si mesma, e uma vez que a atividade de pensar o corpo e a si mesma caracteriza-se primeiramente como atividade de afirmar a existência atual do corpo e a sua própria existência, então a alma não pode negar a existência do corpo, nem sua própria existência, simplesmente porque, se ela o fizesse, ela deixaria de existir”, conforme p. 377.

e determina-se a si a obrar.³⁷ Tal como esclarece Bennett, há que diferenciar entre “não causado” e “não causado desde o exterior”.³⁸ Por certo, a vontade não é livre em nenhum dos dois sentidos, mas enquanto o “não causado” não é verdadeiro de nada, o “não causado desde o exterior” é verdadeiro da Natureza.³⁹ A liberdade divina é a liberdade de ser causa de si, não a liberdade de uma vontade absoluta, sem antecedentes e incondicional. A tendência corrente seria fazer do conceito de liberdade humana – concebida pela razão e pela capacidade de entendimento – uma terceira liberdade. Contra essa confusão, sustenta Bennett que somente há uma liberdade, aquela presente na definição 7^a da primeira parte; mesmo as proposições da 4^a parte que tratam do “guia da razão” poderiam ser deduzidas de tal definição.⁴⁰ Podemos considerar, portanto, que as partes 1^a e 4^a empregam o mesmo conceito de liberdade, seja como “auto-causado” seja como “viver pelo guia da razão”, desde que admitamos que Spinoza esteja tratando de graus diversos de liberdade. Assim sendo, o “homem livre” seria um caso de limite teórico da concepção de liberdade.

Em torno dessa liberdade e do caminho para alcançá-la é que Spinoza demonstra que pela potência do entendimento, superando a flutuação dos afetos, podemos nos conduzir ao *amor intellectualis Dei*, o afeto mais constante. Não se trata nem de um poder obrar nem de um poder querer (vinculado ao livre-arbítrio, ou liberdade moral, como o define Schopenhauer).⁴¹ A liberdade volta-se ao poder da mente sobre os afetos, consistente em conhecê-los; em separá-los das causas exteriores; em superar

³⁷ SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez, p. 40. Definição 7^a da Parte 1^a.

³⁸ BENNETT, Jonathan. *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1990. Tradução de : *A Study of Spinoza's Ethics*. Traduzido por José Antonio Robles García, p. 321.

³⁹ Id. *ibidem*, p. 321.

⁴⁰ Id. *ibidem*, p. 322-323. Escreve o autor: “Mi ser ‘livre’ en el sentido de 1d7 es mi ser la causa de todo lo que sucede en mí, esto es, tener ideas adecuadas; esto es, usar la razón; esto es, vivir por la guía de la razón; esto es, ser ‘livre’ en el sentido de la Parte 4^a”.

⁴¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *La Libertad*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1948, p. 11.

o que concebemos de forma confusa; em conhecer a multiplicidade das causas afetivas que se referem a Deus; em ordená-los e concatená-los.⁴²

O método dedutivo empregado na *Ética* nos faz percorrer um caminho da substância à liberdade. Hegel, no entanto, vê problemas nessa construção lógica, propondo que o absoluto seja concebido por resultado e não pelo começo, a fim de que a totalidade seja concebida como sujeito, fazendo-o produto de um processo temporal. A crítica hegeliana incide no problema da negação no sistema spinoziano, que reflete numa construção não dialética. Mas Spinoza jamais poderia admitir uma lógica dialética, por infringir o princípio de não-contradição. Além disso, a noção de *devenir*, de tornar-se Deus historicamente implica teleologia, antropomorfismo e a tácita aceitação de uma história divina que guia o mundo, três ficções metafísicas combatidas diretamente pelo filósofo marrano.⁴³

Ainda assim, a negação continua sendo um problema a ser repensado em Spinoza. É bem verdade que Hegel visualizou uma questão problemática no conceito de substância, mas respondeu-a divinizando a história. Além disso, o problema do Nada continua sendo uma abstração. Tal como Sartre afirma, o ser puro e o não-ser puro na concepção dialética do nada seriam meras abstrações cuja reunião seria a base das realidades concretas.⁴⁴ Por essa razão, para o filósofo francês a concepção heideggeriana de nada dá um grande passo ao buscar sua legitimidade na compreensão pré-ontológica do *Dasein*. Sartre procura alertar a escola fenomenológica que se a negação é a estrutura primeira da transcendência, o

⁴² SPINOZA, Baruj. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez, p. 255-256.

⁴³ YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik: 1995. Tradução de: *The Marrano of Reason*. Traducido por Marcelo Cohen, p. 245-265.

⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943, p. 46.

nada não é seu correlativo intencional, mas ele já está inserido na transcendência mesma, “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”.⁴⁵

Esse é o ponto primeiro da filosofia sartriana em *O Ser e o Nada*, justamente o que permitirá ao pensador recolocar o problema da liberdade absoluta do Para-si, quebrando o monismo spinoziano pela cisão do Ser na ek-sistência. Para Sartre, a liberdade é condição de possibilidade ontológica e valor pressuposto na autenticidade. A finalidade volta a ser pensada ao efeito da construção dos valores. Por certo, não há causa final no mundo, mas o Para-si cria os valores pelos fins de seu projeto, dando sentido ao seu nada de ser.

O método de Spinoza para demonstrar que o homem é um autômato espiritual baseia-se no conhecimento reflexivo, ou *idea ideae*. O conhecimento reflexivo desenvolve-se ao infinito ao interior de si mesmo, pela série de idéias verdadeiras cujo encadeamento constitui o saber humano.⁴⁶ Mas Sartre critica justamente o problema da redução da consciência ao conhecimento, à polarização dual entre sujeito e objeto. Se quisermos evitar uma regressão ao infinito, é necessário pensar que a consciência possui uma relação imediata e não-cognitiva de si a si, de tal modo que não ela não se coloque teticamente como próprio objeto. É nesse nível que Sartre procura demonstrar a instauração da liberdade: “há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano”,⁴⁷ sem o qual a própria atividade reflexiva perderia o sentido. A existência precede a essência.

Desse modo, a contingência volta a impor-se como problema filosófico e a liberdade ganha um novo estatuto ontológico. Em Sartre, a liberdade tem um sentido ek-sistencial, diretamente ligado ao modo temporal

⁴⁵ Id. *ibidem*, p. 59. «L' homme est l'être par qui le néant vient au monde».

⁴⁶ GUEROULT, Martial. *Spinoza – II, L'âme (Ethique, II)*. Paris : Aubier-Montaigne, 1974, p. 535.

⁴⁷ SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943, p. 19.

de existir do Para-si. A consciência rompe a plena positividade do Ser. Ao não ser aquilo do que é consciente, o Para-si volta-se para fora no seu modo intencional. Daí mesmo surge o valor e, por conseqüência, a moral. A base do juízo moral será a liberdade que se põe a si mesma como livre, o que exige uma conversão do Para-si rumo a sua autenticidade. Por certo, não há aqui um jogo de “tudo ou nada”. Não é o caso de que simplesmente há ou não há liberdade. Não se nasce adulto. Há a facticidade desta consciência. Há problemas externos (condições econômicas e geográficas) e internos (corporais e psicológicos) a serem considerados, não apenas como obstáculos, mas como verdadeiros impedimentos a essa liberdade. Não se pode pensar a liberdade e a má-fé em termos abstratos, senão a partir de uma dada situação. Mas é essa gradação que não se vê facilmente no conceito de liberdade absoluta na obra sartriana.

Spinoza nos leva por um caminho diferente. O homem pode ser vencido parcial ou totalmente por causas exteriores. A liberdade é condição da ética, mas em sentido diverso do sartriano: nenhuma virtude pode ser concebida como anterior ao esforço por conservar-se (*conatus*).⁴⁸ Enquanto a liberdade sartriana diz respeito ao ek-sistir humano e nos leva à criação do valor pela conduta, a liberdade spinoziana dá-se no entendimento humano, como potência de auto-conservação capaz de superar a flutuação dos afetos. Em Spinoza, “a força com a qual o homem persevera na existência é limitada e infinitamente superada pela potência das causas exteriores”.⁴⁹ Ao contrário de Sartre, portanto, o filósofo marrano nos dá uma chave de acesso importante à vulnerabilidade do homem, bem como à gradação entre os extremos da escravidão às paixões e da liberdade.

⁴⁸ SPINOZA, Baruj. *Ética demonstrada según el orden geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez, p. 199. Proposição 22 da 4ª Parte.

⁴⁹ Id. *ibidem*, p. 188. Proposição 3 da 4ª Parte: “La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores”.

O Para-si, por vezes, no discurso sartriano, parece pouco vulnerável. Os móveis não podem jamais ser motivos, desculpas objetivas para uma escolha. Sem gradação. De outro lado, em Spinoza, não temos contingência, nem a idéia de pré-compreensão da realidade. A finitude ainda não possui o sentido fenomenológico em Spinoza, o que faz o pensador negá-la do *conatus*, sem considerá-la nos termos de uma temporalidade original: “O *conatus* com o que cada coisa se esforça em perseverar em seu ser não implica nenhum tempo finito, senão indefinido”.⁵⁰

Spinoza e Sartre colocam a liberdade como condição do agir, porém, em sentidos bastante diversos. O filósofo holandês trata de mostrar o caminho para alcançar a liberdade pelo guia da razão, onde o homem busca perseverar no ser pela potência do entendimento, através das idéias adequadas, esclarecendo as confusões das idéias inadequadas advindas dos afetos. Para o filósofo francês, a liberdade absoluta ek-siste; trata-se sim, de buscar a conversão da má-fé - a “arte de formar conceitos contraditórios”,⁵¹ onde se joga entre a facticidade e transcendência na fuga da angústia - em autenticidade. Na *Ética* de Spinoza, há a possibilidade de o homem sucumbir por completo à sua paixão, momento de pura determinação. Na *Ontologia Fenomenológica* de Sartre, o homem é condenado a ser livre, sem gradações. Não faz falta à concepção de liberdade spinoziana a temporalidade tridimensional ek-stática? Não falta à autenticidade sartriana uma concepção de *conatus*?

⁵⁰ Id. ibidem, p. 133. Proposição 8 da 3ª Parte: “El conato con el que cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, no implica ningún tiempo finito, sino indefinido”.

⁵¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard, 1943, p. 91. « Quelle unité trouvons-nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi ? C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance* ».

BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓTELES. Metafísica. São Paulo: Editora Globo, 1969. Traduzido por Leonel Vallandro.
- ARISTÓTELES. Organon – Categorias. São Paulo: Ed. Edpro, 2005. Tradução de Edson Beni.
- BENNETT, Jonathan. Un Estudio de la Ética de Spinoza. Cidade do México: Fondo de Cultura Econômica, 1990. Tradução de : A Study of Spinoza's Ethics. Traduzido por José Antonio Robles García.
- CHAUÍ, Marilena. Espinosa, uma Filosofia da Liberdade. 2ª ed. São Paulo: Ed. Moderna, 2006.
- DELEUZE, Gilles. Cours Vincennes: Ontologie-Ethique. Curso dado em – 21/12/1980. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.
- DELEUZE, Gilles. Des Vitesses Relatives de la Pensée – curso dado em 02/12/1980. Disponível em <http://www.webdeleuze.com>.
- DESCARTES, René. Oeuvres et Lettres – Discours de la Méthode. Paris : Gallimard, 1953. Bibliothèque de la Pléiade.
- DESCARTES, René. Oeuvres et Lettres – Les Principes de la Philosophie. Paris : Gallimard, 1953. Bibliothèque de la Pléiade.
- GUEROULT, Martial. Spinoza – II, L'âme (Ethique, II). Paris : Aubier-Montaigne, 1974.
- HAMPSHIRE, Stuart. Spinoza. Madrid: Alianza Editorial, 1982. Tradução de: Spinoza. Traducido por Vidal Peña.
- LEVY, Lia. O Autômato Espiritual: A Subjetividade Moderna Segundo a Ética de Espinosa. Porto Alegre: L&PM editores, 1998.
- REALE, Giovane. História da Filosofia. São Paulo: Paulus, 1990. Vol. II.
- SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'ontologie phénoménologique. Paris : Gallimard, 1943.
- SCHOPENHAUER, Arthur. La Libertad. Buenos Aires: Editorial Tor, 1948.

SPINOZA, Baruj. Ética demostrada según el orden geométrico. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Tradução de: *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traduzido por Atilano Dominguez.

YOVEL, Yirmiyahu. Spinoza, el marrano de la razón. Madrid: Anaya & Mario Muchnik: 1995. Tradução de: *The Marrano of Reason*. Traducido por Marcelo Cohen.