

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

VICTOR FIORI AUGUSTO

**Para além dos preconceitos: as implicações da negação do livre-
arbítrio na filosofia política de Espinosa**

**São Paulo
2018**

VICTOR FIORI AUGUSTO

**Para além dos preconceitos: as implicações da negação do livre-
arbítrio na filosofia política de Espinosa**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

**São Paulo
2018**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A642p Augusto, Victor Fiori
Para além dos preconceitos: as implicações da negação do livre-arbítrio na filosofia política de Espinosa / Victor Fiori Augusto ; orientador Luís César Guimarães Oliva. - São Paulo, 2018.
80 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Espinosa. 2. livre-arbítrio. 3. política. 4. direito natural. 5. direito penal. I. Oliva, Luís César Guimarães, orient. II. Título.

AUGUSTO, V. F. *Para além dos preconceitos: as implicações da negação do livre-arbítrio na filosofia política de Espinosa*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

Banca Examinadora:

Nome:
Instituição:

Nome:
Instituição:

Nome:
Instituição:

Presidente da banca: Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

“(...) diremos com plena certeza de não podermos ser seriamente contraditados por ninguém: que toda criança, todo adulto, todo jovem e finalmente todo homem maduro é o puro produto do mundo que o alimentou e o educou em seu seio, um produto fatal, involuntário, e conseqüentemente, irresponsável.”

(BAKUNIN, *Federalismo, socialismo e antiteologismo*, p. 87)

AGRADECIMENTOS

Ao professor Luís César Guimarães Oliva, pela orientação ética, rigorosa e paciente na Iniciação Científica e no Mestrado.

Ao professor Fernando Bonadia de Oliveira, pela amizade, pelo constante aprendizado filosófico e pedagógico e pela participação no exame de qualificação e na banca de defesa.

Ao professor Homero Silveira Santiago, por ensinar filosofia de maneira filosófica e pela participação no exame de qualificação e na banca de defesa.

Ao professor Douglas Ferreira Barros, pela participação na banca de defesa.

Ao Grupo de Estudos Espinosanos da USP, pelas reflexões constantes e por demonstrarem que seriedade acadêmica e alegria não são coisas contraditórias.

Às amigas e aos amigos espinosanos de fora de São Paulo, pelos bons encontros.

Aos meus pais Alberto e Marcia, pelo apoio constante e por terem me ensinado, desde cedo, a importância da solidariedade.

Aos colegas do corpo editorial dos Cadernos de Ética e Filosofia Política, companheiras e companheiros de resistência, por fazerem da academia um lugar mais humano e divertido.

Ao Centro Acadêmico de Filosofia (CAF), pelo aprendizado político e pelas experiências democráticas.

Aos amigos e amigas valinhenses, por tudo que compartilhamos e por buscarem fazer da cidade de Valinhos um local onde há vida cultural e resistência.

Aos alunos e alunas do Novo Anglo Vinhedo, pelo convívio alegre e por reforçarem cotidianamente a ideia de que a prática político-pedagógica não pode se alicerçar no autoritarismo punitivo.

Às funcionárias e funcionários do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, cujo trabalho foi essencial para a concretização desta pesquisa.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro que, parcialmente, tornou possível este trabalho.

SUMÁRIO

RESUMO / 8

ABSTRACT / 9

INTRODUÇÃO / 10

CAPÍTULO 1. A CRÍTICA DE ESPINOSA À LIBERDADE DA VONTADE (ÉTICA II, PROPOSIÇÕES 48 E 49) / 14

CAPÍTULO 2. A CRÍTICA DA LIBERDADE DA VONTADE NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS E SUAS IMPLICAÇÕES JURÍDICAS E POLÍTICAS / 35

2.1. A crítica de Hobbes ao livre-arbítrio / 37

2.2. Implicações jurídicas e políticas da negação hobbesiana do livre-arbítrio / 44

CAPÍTULO 3. DIREITO NATURAL E POLÍTICA: ESPINOSA CONTRA HOBBS / 48

3.1. A correspondência entre Espinosa e Jelles / 48

3.2. Direito natural e vida em sociedade / 50

3.3. A fundamentação espinosana do direito de punir / 57

CAPÍTULO 4. PUNIÇÃO E POLÍTICA EM ESPINOSA / 60

CONCLUSÃO / 67

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS / 75

RESUMO

AUGUSTO, V. F. *Para além dos preconceitos: as implicações da negação do livre-arbítrio na filosofia política de Espinosa*. 2018. 80 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

O objetivo deste trabalho é investigar as implicações políticas da negação do livre-arbítrio da vontade na filosofia de Bento de Espinosa. Trata-se de compreender como é possível pensar a vida em sociedade sem recorrer à livre vontade humana para punir os atos contrários aos direitos comuns. Se o ser humano possui livre-arbítrio para fazer ou deixar de fazer algo, isto é, se a vontade é causa total das ações humanas, é compreensível que as pessoas sejam punidas por suas ações que são prejudiciais à liberdade comum, já que poderiam perfeitamente ter escolhido agir de outra forma. Contudo, em uma filosofia como a espinosana, para a qual a liberdade da vontade não passa de um preconceito e para a qual tudo ocorre necessária e não contingentemente, é preciso indagar qual a melhor maneira de lidar com as injustiças que causam danos aos cidadãos.

Palavras-chave: Espinosa, livre-arbítrio, política, direito natural, direito penal.

ABSTRACT

AUGUSTO, V. F. *Beyond prejudices: implications of the denial of the free will in Spinoza's political philosophy*. 2018. 80 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The aim of this research is to investigate the political implications of the denial of the free will in Spinoza's philosophy. Our goal is to understand how is it possible to think about social life without having to resort to human free will to punish the acts that are contrary to the common rights. If human beings have the free will to do or to avoid doing something, that is, if the will is the total cause of human actions, it is comprehensible that a person is punished for acting against the common freedom, because the person could have chosen otherwise. However, in a philosophy like that of Spinoza, in which the freedom of the will is just a prejudice and everything happens necessarily, not contingently, we must inquire what is the best way to deal with the injustices that do harm to the citizens.

Keywords: Spinoza, free will, politics, natural right, criminal law.

INTRODUÇÃO

Os filósofos da Antiguidade greco-romana não chegaram a formular o que podemos chamar de uma *teoria do livre-arbítrio*. Esse, ao menos, é o parecer de Thomas Hobbes que lemos no início das *Questões acerca da liberdade, necessidade e acaso* (1656). Ali, com efeito, Hobbes afirma que os filósofos antigos problematizaram se todas as coisas acontecem por necessidade ou se algumas delas ocorrem por acaso, mas nunca questionaram se algo vem a ser a partir do livre-arbítrio da vontade humana. Assim como os pensadores da antiguidade, os primeiros cristãos também não teriam elaborado uma doutrina do livre-arbítrio. Paulo de Tarso, por exemplo, sustentou que todas as ações derivam tão somente da irresistível vontade divina, não havendo ação alguma que deriva da vontade daquele que quer (*Romanos*, IX, 16). De acordo com a interpretação hobbesiana, os “doutores da Igreja Romana”, algum tempo após o início do cristianismo, foram os primeiros a isentar a vontade humana do domínio da vontade divina, defendendo que “não apenas o homem, mas também sua vontade é livre, e determinada a esta ou aquela ação não pela vontade de Deus, nem por causas necessárias, mas pelo poder da própria vontade”¹.

Vai também nesse sentido a interpretação de Christopher Kluz. Depois de buscar por uma teoria do livre-arbítrio em Platão, em Aristóteles, em Epicuro e no pensamento estoico, Kluz conclui que a formulação sistemática de tal teoria tem sua origem na tradição cristã e nos problemas filosóficos por ela envolvidos². A mais influente formulação da teoria do livre-arbítrio (“talvez a primeira”, nas palavras de Kluz), pode ser encontrada no texto *De libero arbitrio voluntatis* (*Sobre o livre-arbítrio da vontade*), escrito por Agostinho de Hipona (Santo Agostinho, doutor da igreja romana) entre aproximadamente 386 e 395 d.C.³.

¹ HOBBS, T. “Selections from Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by Vere Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999, p. 70.

² KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics: Spinozistic Interventions in the Contemporary Discussions of Responsibility*. PhD Dissertation – Faculty of the James T. Laney School of Graduate Studies. Emory University, Atlanta. 2012, p. 4-7. Ao escrever sobre o livre-arbítrio e a liberdade cristã, o historiador da filosofia Étienne Gilson notou que “por mais elaborada que fosse a teoria aristotélica da escolha, concebida como uma decisão da vontade consecutiva a uma deliberação racional, permanece, todavia, um fato que Aristóteles não falou nem de liberdade nem de livre-arbítrio.” (GILSON, E. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Translated by A. H. C. Downes. New York: Charles Scribner’s Sons, 1940, p. 307).

³ Cf. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, verbete *Saint Augustine*. Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Bib>. Acesso em 12/01/2016; O’DONNELL, James J. *Augustine – Selected Bibliography*. Disponível em <http://faculty.georgetown.edu/jod/twayne/twaynebib.html>. Ver

De acordo com a leitura de Kluz, Agostinho entendia a vontade como uma faculdade da qual são dotados os seres humanos e que, sendo livre, tem em si mesma o poder de eleger arbitrariamente entre esta ou aquela possibilidade alternativa de ação ou escolha. Sendo uma faculdade dada aos humanos por Deus, a vontade é boa e deve se conduzir em direção ao próprio Deus, o bem imutável. Contudo, a libido e o desejo corrompem a vontade humana, fazendo com que ela se volte para bens mutáveis, tendo assim origem o pecado⁴. Se esse redirecionamento da vontade fosse entendido como um movimento determinado pela ordem natural, Deus, o criador e ordenador da natureza, seria de alguma forma culpado pelas faltas humanas e pelo mal, ao passo que as ações humanas pecaminosas seriam desculpáveis⁵, já que, conforme afirma Agostinho, “se esse movimento de se voltar para os bens mutáveis existe, vindo da natureza ou devido à necessidade, ele não pode de modo algum ser culpável”⁶, pois nada poderíamos fazer para evitá-lo.

De acordo com Marilena Chaui, ao interpretar a distinção aristotélica entre o necessário, o possível e o contingente, a tradição metafísica cristã “identificou o que é ‘por natureza’ com o que acontece ‘por necessidade’ e o que é ‘por vontade’ com o que acontece ‘por liberdade’”⁷, identidade essa que atravessa a argumentação agostiniana no *De libero arbitrio*, conforme se pode ver no texto de Agostinho citado acima e também no seguinte trecho:

também OLIVEIRA, N. de A. “Introdução”. In: AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 11.

⁴ Cabe notar que, segundo a interpretação agostiniana de Étienne Gilson, a causa do pecado original foi o orgulho. Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006, p. 286, nota 36. Gerald Bonner concorda com essa interpretação de Gilson, e esclarece que o orgulho consiste no “desejo de um ser criado de se levantar em oposição ao seu Criador” (BONNER, G. *Freedom and necessity: St. Augustine’s teaching on divine power and human freedom*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007, p. 3).

⁵ KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, *op. cit.*, p. 6-7.

⁶ AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas: Nair de Assis Oliveira. Revisão: Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995, p. 148.

⁷ CHAUI, M. *Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa*. In: OLIVA, L. C. G. *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009, p. 27. Conforme esclarece Marilena Chaui, “nas *Categorias* e na *Física*, Aristóteles concebe o necessário como aquilo que não depende de uma decisão voluntária, mas decorre da própria *phýsis*; em contrapartida, o possível é aquilo que depende de uma decisão voluntária ou de uma escolha entre alternativas contrárias, escolha feita em vista de um fim visado pela vontade do agente; o contingente, por sua vez, é [aquilo] que não depende nem da *phýsis* nem da vontade, mas acontece quando duas séries causais, cada qual dotada de seu próprio sentido e fim, acidentalmente se encontram (o contingente é o encontro fortuito de causalidades independentes). Aristóteles dizia que o necessário e o contingente não estão em nosso poder; e que o possível é exatamente o que está em nosso poder e nele se alicerça a liberdade.” (CHAUI, M. *Da metafísica do contingente...*, *op. cit.*, p. 27, nota 1, acréscimo nosso).

Resta, portanto, que seja próprio da vontade aquele movimento pelo qual ela se afasta do Criador e dirige-se às criaturas, para usufruir delas. Se, pois, ao declarar esse movimento culpável (e para ti apenas duvidar disso parecia irrisório), certamente, ele não é natural, mas voluntário. Aliás, assemelha-se, de fato, ao movimento que arrasta a pedra para baixo, sob este aspecto que, assim como tal movimento é próprio da pedra, assim também é próprio da alma. Mas diferencia-se nisto, que a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário. (AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, *op. cit.*, p. 149-150).

A ênfase na vontade como *liberum arbitrium* era de fundamental importância para que Agostinho não contradissesse a doutrina cristã do pecado – segundo a qual os seres humanos são moralmente responsáveis ou culpados pelos pecados que cometem⁸ – e para que Deus não fosse considerado responsável pela maldade observada no mundo⁹. Em suma, pode-se dizer que o conceito agostiniano de livre-arbítrio aparece para dar conta de duas questões doutrinárias, a saber, livrar Deus de qualquer culpa e tornar os homens culpáveis por suas ações.

Notemos, ainda que de passagem, que a questão do livre-arbítrio é das mais complexas dentro do pensamento agostiniano. Se, no *De libero arbitrio*, escrevendo contra os maniqueus, Agostinho enfatiza a liberdade da vontade humana para escolher entre o bem e o mal, em obras posteriores, o bispo de Hipona sublinhou que, por si só, a humanidade decaída só pode fazer o mal, sendo necessária a ação da graça divina para que se possa fazer o bem. De qualquer forma, interessa-nos ressaltar aqui que o enfraquecimento da vontade depois da queda seria já um reflexo da punição divina pelo pecado de Adão, o qual foi criado totalmente bom e pecou voluntariamente, tendo a humanidade participado desse pecado original¹⁰.

⁸ KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, *op. cit.*, p. 7. De acordo com Étienne Gilson, “Agostinho não para de afirmar que o erro original foi um efeito do livre-arbítrio do homem e, portanto, deve ser imputado primeiramente à sua vontade”, pois “o movimento que separou o homem de seu fim veio somente do próprio homem.” (GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, *op. cit.*, p. 285-286). Vale lembrar aqui que, no *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche argumenta que a doutrina da vontade como livre-arbítrio “foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. (...) Os homens foram considerados “livres” para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados* (...). O cristianismo é uma metafísica do carrasco...” (NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 46). Para uma análise da crítica de Nietzsche ao livre-arbítrio, ver SILVA, V. da. “A crítica nietzscheana ao livre-arbítrio”. *Labirinto – Revista eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*, ano V, n. 7 – jan.-jun. de 2005.

⁹ Nas palavras de Nair Assis de Oliveira, o livro agostiniano *De libero arbitrio* tinha a intenção de “refutar os maniqueus, os quais negam o livre-arbítrio da vontade e pretendem fazer recair em Deus a responsabilidade pelo mal e pelo pecado” (OLIVEIRA, N. de A. “Introdução”, *op. cit.*, p. 17).

¹⁰ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, *op. cit.*, p. 286-291; BONNER, G. *Freedom and necessity*, *op. cit.*, p. 25. Um estudo detalhado sobre as mudanças pelas quais passou o conceito agostiniano de livre-arbítrio pode ser visto em MARQUES, M. J. B. *O livre-arbítrio em*

A teoria do livre-arbítrio formulada por Agostinho, após ser desenvolvida na filosofia medieval (sobre a qual exerceu grande influência¹¹), será herdada pelos filósofos do século XVII, sendo essa doutrina comumente aceita ainda nos dias de hoje¹². Contudo, essa liberdade atribuída à vontade torna-se um problema para boa parte dos pensadores seiscentistas, pois, herdeiros de Galileu e de sua concepção de que a natureza opera conforme leis necessárias matematicamente explicáveis, eles se deparam com uma ideia de vontade humana que escapa à necessidade natural¹³.

Se a liberdade da vontade é o fundamento da responsabilidade moral dos agentes ou aquilo que os torna culpáveis por seus atos, longe de se restringir a um debate meramente metafísico, a discussão acerca do livre-arbítrio envolve questões jurídicas e políticas importantes. Conforme Velthuysen adverte Espinosa na *Carta 42*, se todas as coisas, inclusive a vontade humana, ocorrem necessariamente, não resta lugar algum para a esperança da recompensa ou para o medo do castigo, que seriam incapazes de alterar a conduta humana¹⁴. Na *Carta 57*, Tschirnhaus indaga: se nossa vontade não é livre, mas somos coagidos pelas causas externas, como é possível adquirir o hábito da virtude? A falta do livre-arbítrio não significa que toda malícia é escusável?¹⁵ Já na *Carta 74* da correspondência espinosana, Oldenburg procura explicar a Espinosa quais são as opiniões por este expressas no *Tratado Teológico-político* que, segundo alguns leitores da obra, parecem solapar a prática da virtude religiosa. Entre essas opiniões, está a ideia de que uma necessidade fatal, tal como aquela que Espinosa parece afirmar, derruba os fundamentos das leis, da virtude e da religião, não deixando lugar algum para a culpa e para a punição e tornando inúteis e insustentáveis as recompensas e as penas¹⁶.

Agostinho. 241 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

¹¹ “(...) foi imensa a influência operada por meio deste diálogo filosófico [i.e., o *De libero arbitrio*] no transcurso dos séculos. Não há escritor, em toda a Idade Média, que fale ou trate da questão do livre-arbítrio e do pecado que não tenha ido beber nesta fonte agostiniana.” (OLIVEIRA, N. de A. “Introdução”, *op. cit.*, p. 21, acréscimo nosso). De acordo com Étienne Gilson, assim como as morais concebidas pelos ditos “padres da igreja” (entre eles, Agostinho), as morais cristãs elaboradas no medievo também “têm sua base necessária na doutrina de um indestrutível livre-arbítrio.” (GILSON, *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, *op. cit.*, p. 322).

¹² KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, *op. cit.*, p. 7.

¹³ KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, *op. cit.*, p. 8; RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição: a crítica à imagem do livre-arbítrio em Espinosa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2013, p. 9.

¹⁴ SPINOZA, B. *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 273-274.

¹⁵ SPINOZA, B. *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 334.

¹⁶ SPINOZA, B. *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 389.

Antes de buscarmos compreender as respostas de Espinosa a seus correspondentes e de que maneira sua refutação da liberdade da vontade humana incide sobre seu pensamento político, vejamos de que maneira nosso filósofo critica a ideia de livre-arbítrio.

1. A CRÍTICA DE ESPINOSA À LIBERDADE DA VONTADE (*ÉTICA II, PROPOSIÇÕES 48 E 49*)

Se levarmos em conta que a crítica à liberdade humana entendida como livre vontade, além de estar presente na *Ética* e na *Correspondência* de Espinosa (essa crítica pode ser vista, aliás, já na primeira carta de Espinosa que lemos na sua *Correspondência*, a *Carta 2*, de 1661), pode ser encontrada também no *Breve tratado* (*BT*), considerado a primeira exposição sistemática da filosofia espinosana¹⁷, e no *Tratado político* (*TP*)¹⁸, última obra de Espinosa, que permaneceu inacabada devido à morte do filósofo em 1677, podemos afirmar sem exagero que a crítica ao livre-arbítrio perpassa toda a obra espinosana.

A *Ética* é comumente considerada o texto que traz a exposição sistemática e acabada da filosofia de Espinosa. Na parte II dessa obra, intitulada “Da natureza e origem da mente”, o filósofo se debruça detidamente sobre a questão da vontade. As duas proposições que encerram a segunda parte da *Ética* – nomeadamente, as proposições 48 e 49 – contêm, nas palavras de Pierre Macherey, “uma reflexão crítica sobre o tema tradicional da distinção das faculdades da alma, isto é, o intelecto e a vontade”¹⁹. Robert Misrahi entende que a proposição 48 e seu escólio mostram a impossibilidade de se afirmar a vontade como faculdade, constituindo uma “crítica da ideia de faculdade” que será crucial para a refutação da teoria cartesiana do erro que Espinosa apresentará a partir da proposição 49²⁰. Juarez Rodrigues observa que as duas proposições em questão têm por objetivo “denunciar a passividade tanto do intelecto

¹⁷ A crítica espinosana à liberdade da vontade no *Breve tratado* pode ser vista em *BT*, I, 6 (leia-se *Breve tratado*, primeira parte, capítulo 6) e *BT*, II, 16. Estima-se que o *Breve tratado* foi composto entre 1656 e 1662. Sobre isso, ver ESPINOSA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio de Marilena Chauí, introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu, tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 14 e p. 32.

¹⁸ A refutação do livre-arbítrio encontra-se no capítulo II (sobretudo nos artigos 6 e 7) do *Tratado político*.

¹⁹ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: La deuxième partie – La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 161.

²⁰ Cf. SPINOZA, B. *Éthique*. Introduction, traduction, notes et commentaires, index de Robert Misrahi. Paris-Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2005, p. 395, nota 79.

quanto das ideias cartesianas”; para ele, ao demonstrar a identidade entre ideia e volição, Espinosa afasta a explicação do juízo que precisa recorrer a duas faculdades mentais distintas (i.e., vontade e intelecto)²¹.

A fim de compreendermos a crítica espinosana à liberdade da vontade, analisaremos aqui essas duas proposições que encerram a *Ética* II. Trata-se de mostrar, por um lado, quais os argumentos utilizados por Espinosa para demonstrar a falsidade da livre vontade que as pessoas imaginam possuir; por outro lado, busca-se apontar o que Espinosa entende por vontade ou volição e quais as causas que a determinam. Recorreremos pontualmente a outros textos de Espinosa a fim de elucidar alguns detalhes de nossa investigação.

Segundo a proposição 48 da *Ética* II, “na mente, não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre”, sendo a mente determinada “a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito” (EII, P48). Espinosa começa a demonstração dessa proposição afirmando que “a mente é um modo de pensar certo e determinado”, afirmação essa que se apoia em EII, P11, onde já se demonstrara que o ser atual da mente humana consiste primeiramente na “ideia de uma coisa singular existente em ato” (EII, P11). De acordo com EII, def. 7, uma coisa singular é uma coisa finita que tem existência determinada, e essa coisa singular da qual a mente humana é ideia não é senão o corpo humano, “um modo certo da extensão, existente em ato” (EII, P13). Ora, sendo um modo certo e determinado do atributo pensamento, isto é, sendo ela mesma uma coisa singular, a mente não pode ser considerada “causa livre de suas ações, ou seja, não pode ter uma faculdade absoluta de querer e não querer” (EII, P48, dem.), pois já se demonstrou na *Ética* I que somente Deus é causa livre, uma vez que somente ele existe e age apenas pela necessidade de sua natureza (EI, P17, corol. 2). Assim, é a partir de sua concepção da mente humana como ideia de uma coisa singular existente em ato (a saber, o corpo humano) ou como modo finito do atributo pensamento que Espinosa conclui que não há na mente nenhuma vontade livre ou absoluta. Cabe notar, além disso, que a primeira parte da *Ética* já esclarecera que a vontade, quer seja concebida como finita ou como infinita, “não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária” (EI, P32), pois, devido à sua condição modal, a vontade deve ser determinada a existir e a operar por outra causa que não ela própria (EI, P32, dem.). Conforme aponta Marilena Chauí,

²¹ RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição*, op. cit., p. 13.

“Espinoza se debruça (...) sobre o que significa, para a vontade, ser um modo e é de sua condição modal que ele concluirá que ela não pode ser uma causa livre”²².

A concepção espinosana de que não há na mente uma vontade absoluta ou livre levanta uma questão, cuja resposta pode ser vista no trecho final da demonstração da proposição 48 da *Ética* II: se a mente humana não possui uma vontade livre para querer isso ou aquilo, como explicar que nossa mente seja de fato determinada a querer isso ou aquilo? Ora, sendo a mente humana um modo, sua essência não envolve existência necessária (isto é, ela não é causa de si²³), e sendo finita, é forçoso concluir que a mente é necessariamente determinada a existir e operar pelo infinito nexos das causas, devendo assim “ser determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, etc.” (EII, P48, dem.)²⁴. Essa causa que determina a mente a querer algo é necessariamente um modo finito do atributo pensamento, pois uma modificação finita como a mente humana só pode ser determinada a existir e operar se o for por outra modificação finita (EI, P28), e só pode ser afetada ou causada por outras modificações do mesmo atributo do qual ela é modo (EII, P6), a saber, o atributo pensamento.

Vemos assim, a partir da proposição 48 da *Ética* II, que conceber a vontade como uma faculdade absoluta ou livre que a mente humana tem de querer e não querer é concebê-la abstratamente, como se a vontade humana agisse de maneira separada e independente do nexos infinito das causas finitas, como se a mente fosse um “império

²² CHAUI, M. *Da metafísica do contingente*, op. cit., p. 73.

²³ “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (EI, def. 1).

²⁴ De acordo com o que Espinoza escreve no *Breve tratado*, “É certo que o querer particular deve ter uma causa exterior pela qual exista, pois como a existência não pertence à sua essência, então deve existir necessariamente pela existência de outra coisa” (BT, II, 16, nota do parágrafo 3). Conforme aponta Emanuel Fragoso, “porque não possuem a existência necessária, as coisas singulares ou toda coisa que é finita e tem uma existência determinada não pode existir e nem ser determinada a agir se não é determinada a existir e a agir por outra causa além delas mesmas” (FRAGOSO, E. A. da R. “Considerações acerca da teoria dos modos na *Ética* de Spinoza”. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*. Londrina-PR, v. 22, p. 35-38, set. 2001, p. 36). Esta é também a interpretação de Pierre Macherey, que especifica que, dentro do vocabulário conceitual de Espinoza, o termo “agir” (*agere*) é reservado apenas “às ações de uma coisa livre, determinada a agir por sua só natureza”, ao passo que o termo “operar” (*operari*) concerne mais propriamente às coisas que são externamente determinadas (MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, op. cit., p. 372). Essa distinção conceitual é introduzida na definição 7 da *Ética* I, onde lemos: “É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e que 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” (EI, def. 7, grifos nossos). Já a expressão “infinito nexos das causas” (*infinitus causarum nexus*) aparece em EV, P6, dem. para designar a atividade causal descrita por Espinoza em EI, P28: “Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, 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” (EI, P28).

num império”, para empregar uma expressão utilizada por Espinosa no prefácio da terceira parte da *Ética*. De fato, no interior do espinosismo, “o homem não é um ser destacado da natureza à qual pertence”²⁵, mas sim uma *pars naturae*, uma parte da natureza, o que não pode ser ignorado quando se pretende compreender em que consiste a vontade e como ela é determinada a operar. Aqui já podemos vislumbrar que, se não faz sentido falar da vontade como uma faculdade livre, a liberdade humana, de acordo com a filosofia de Espinosa, não pode consistir no livre-arbítrio. Conforme observa Pierre Macherey,

(...) o exercício do que se costuma chamar de vontade está sempre submetido às determinações exteriores, o que impede de reconhecer nesse exercício as características próprias a uma ação verdadeiramente livre. [...] se o ser humano é capaz de agir livremente, isso não pode se dar por causa desse poder de decisão do qual ele é creditado, já que esse poder nunca é inteiramente livre.²⁶

No escólio que se segue à proposição 48, Espinosa mostra que aquilo que fora demonstrado anteriormente em relação à vontade vale também para as outras supostas faculdades mentais absolutas, donde ser preciso afirmar que “não se dá na mente nenhuma faculdade absoluta de inteligir, desejar, amar, etc.”; sendo assim, é preciso concluir que estas faculdades e outras semelhantes “ou são inteiramente fictícias”, não correspondendo a nenhuma coisa realmente existente, “ou não são nada além de entes metafísicos, ou seja, universais” (EII, P48, esc.), formados por abstração a partir de modos de pensar singulares.

Cabe notar de passagem que, a esta altura da *Ética*, Espinosa já realizara uma crítica das noções ditas “universais” em EII, P40, esc. 1. Estas seriam imagens comuns ou universais que têm origem na fraqueza de nosso corpo. De fato, a mente humana é capaz de imaginar “distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas simultaneamente em seu próprio corpo”. Quando o número de imagens que nosso corpo pode formar distintamente e ao mesmo tempo é superado, nossa mente torna-se incapaz de imaginar as mínimas diferenças dos singulares e o seu número determinado, e imagina distintamente “apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado”; assim, cada pessoa, de acordo com sua disposição corporal, forma uma imagem universal distinta – por exemplo, conforme foi afetada, pode considerar que o homem é “um animal bípede, sem plumas”, ao passo que outra conceberá o homem como “um animal racional” (EII, P40, esc. 1).

²⁵ RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição*, op. cit., p. 62.

²⁶ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, op. cit., p. 370.

Contudo, ao afirmar em EII, P48, esc. que faculdades mentais absolutas ou livres como vontade, intelecto, desejo, etc., se não são completas ficções, não passam de “entes metafísicos, ou seja, universais”, a crítica espinosana parece recair sobre universais formados especificamente a partir de ideias ou modos particulares de pensar (como volições, intelectões, desejos, etc.), e não a partir de imagens corporais. De qualquer forma, essa crítica às faculdades mentais absolutas e a crítica às imagens universais que encontramos em EII, P40, esc. 1 têm algo em comum, pois, nos dois casos, trata-se da formação de ideias universais e abstratas a partir de modos singulares²⁷. Assim, “o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou o homem para Pedro e Paulo” (EII, P48, esc.). Conforme Espinosa já afirmara no *Breve tratado*, “porque o homem tem ora essa ora aquela vontade, faz um modo universal em sua mente e o denomina vontade, como também a partir deste ou daquele homem faz uma ideia do homem” (*BT*, II, 16, §4); vai também nesse sentido o texto da *Carta 2 a Oldenburg* (1661), onde Espinosa diz que “entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação que entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este ou aquele homem”²⁸.

Uma vez que os universais não passam de ficções ou entes metafísicos, segue-se que eles não podem ser causa de nenhum efeito. Essa ideia, que está implícita no escólio da proposição 48, aparece claramente nos dois textos anteriores à *Ética* que citamos acima: na *Carta 2*, lemos que “é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é causa de Pedro e de Paulo”²⁹; já no *BT*, Espinosa afirma que, sendo a vontade tão somente “uma ideia de tal ou qual querer e, portanto, unicamente um modo de pensar, um ente de razão e não um ente real, então nada pode ser causado por ela, *nam ex nihilo nihil fit* [porque nada vem do nada]” (*BT*, II, 16, §4). Ao entender a vontade como um universal ou um ente de razão, Espinosa esvazia de sentido a questão que versa sobre a liberdade da vontade: uma vez que “a vontade não é uma coisa na Natureza, mas uma simples ficção, (...) não é preciso perguntar se a vontade é livre ou não” (*Idem*)³⁰.

²⁷ Cf. MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, op. cit., p. 375.

²⁸ ESPINOSA, B. de. *Correspondência*. Coleção Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 376.

²⁹ *Idem, ibidem*.

³⁰ Wim Klever procurou mostrar que o pensamento espinosano exerceu grande influência sobre muitos pontos do pensamento de John Locke, apontando várias semelhanças textuais entre os dois autores. Alguns vestígios da *Carta 2* e do *BT* poderiam ser encontrados no *Ensaio sobre o entendimento*

Depois de apontar que as faculdades mentais absolutas ou são ficções ou não passam de abstrações formadas a partir de ideias singulares, Espinosa afirma já ter explicado, no apêndice da *Ética* I, “a causa por que os homens pensam ser livres” (EII, P48, esc.). No apêndice em questão, vemos Espinosa convocar “ao exame da razão” (*ad examen rationis*) os preconceitos que podem impedir a compreensão daquilo que fora demonstrado anteriormente na *Ética* I, a saber, o que é Deus e quais as suas propriedades. Todos esses preconceitos dependem de um só, o preconceito dito “finalista”, segundo o qual

(...) os homens comumente supõem todas 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 (EI, *apêndice*).

Para mostrar, no apêndice, a causa por que a maioria dos seres humanos aceita esse preconceito e por que todos propendem naturalmente a ele, bem como para expor a falsidade do preconceito finalista e como dele se originam outros preconceitos (sobre bem e mal, pecado e mérito, beleza e feiura e congêneres), Espinosa não parte da natureza da mente humana (o que, aliás, só seria possível a partir da segunda parte da *Ética*, pois é nela que se discorre acerca “da natureza e origem da mente”, como indica seu título), mas sim de um fundamento que todos são coagidos a admitir, a saber, “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e (...) todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes” (EI, *apêndice*). Segue-se deste fundamento a causa por que os homens se imaginam livres: é justamente por serem conscientes de seus apetites e volições, mas ignorarem completamente as causas que os dispõem a querer e apetecer, que os seres humanos conjecturam serem livres³¹, como se suas volições não fossem determinadas por nada além de sua livre vontade. Essa mesma causa será reafirmada em EII, P35, esc., onde lemos que os homens imaginam que são

humano de Locke, tendo o pensador inglês compreendido também como “inteiramente imprópria” a questão sobre se a vontade do homem é ou não livre. Essa discussão está muito além dos objetivos visados pelo presente trabalho, mas recomendamos que o leitor interessado na relação Espinosa-Locke confira o intrigante *O spinozismo disfarçado de Locke* (a proximidade entre Espinosa e Locke acerca da impertinência da questão sobre a liberdade da vontade pode ser vista em KLEVER, W. “O spinozismo disfarçado de Locke [parte 1]”. Tradução de Victor Fiori Augusto, revisão técnica de Fernando Bonadia de Oliveira e nota introdutória de Fernando Bonadia de Oliveira e Victor Fiori Augusto. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*. Fortaleza-CE, v. 7, n. 13, julho de 2013, p. 81-110, p. 88-89).

³¹ EI, *apêndice*.

livres porque são “côncios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados” (EII, P35, esc.)³².

Voltemos ao escólio da proposição 48 da *Ética* II. Depois de remeter o leitor ao apêndice da *Ética* I, onde se demonstrara por que razão os homens julgam serem livres, Espinosa distingue os conceitos de vontade e desejo antes de prosseguir suas demonstrações, embora ele não esclareça por que motivo essa distinção é necessária. Espinosa diz entender por vontade “a faculdade de afirmar e negar” ou, mais especificamente, “a faculdade pela qual a mente afirma ou nega algo ser verdadeiro ou falso”, que é diferente do desejo, “pelo qual a mente apetece ou tem aversão às coisas” (EII, P48, esc.). Essa distinção parece restringir a vontade a uma esfera mental propriamente cognitiva de afirmação e negação da verdade ou da falsidade das ideias, afastando-a de um campo mental mais ligado à prática e às escolhas vitais e que diria respeito ao desejo. Contudo, essa cisão entre duas esferas mentais distintas, uma cognitiva ou teórica e outra prática ou da ação, realmente existe? Não sendo faculdades absolutas, mas sim entes universais que não se distinguem das ideias singulares a partir das quais são formados, poderiam as volições e os desejos singulares, enquanto referidos à mente humana, ser algo fora das ideias das coisas?

A distinção espinosana entre vontade e desejo também pode ser encontrada no *Breve tratado*, onde Espinosa afirma que a vontade “é somente a ação do intelecto pela qual afirmamos ou negamos algo de uma coisa, sem ter em conta o bom ou o mau”, ao passo que o desejo “é uma forma [disposição] na mente para perseguir ou realizar uma coisa, tendo em conta o bom e o mau que se veem nela” (*BT*, II, 16, §8). Contudo, diferentemente da *Ética*, o *BT* nos oferece uma pista acerca do motivo pelo qual essa distinção entre vontade e desejo é adotada por Espinosa, trazendo mesmo um capítulo

³² Na terceira parte da *Ética*, Espinosa nos diz que “a própria experiência, não menos claramente que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são côncios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados” (EIII, P2, esc.). Tal observação pode ser vista também no prefácio da *Ética* IV, onde Espinosa nos lembra de que já disse muitas vezes ao longo dessa sua obra que os homens são “certamente côncios de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apeteer algo” (EIV, *prefácio*). Nesse mesmo sentido, vale citar um trecho da *Carta* 58 a Schuller (outubro de 1674): “(...) concebe agora, se te apraz, uma pedra que, enquanto continua em movimento, é capaz de pensar e saber que ela está se esforçando tanto quanto pode para continuar a se mover. Esta pedra, visto que está consciente apenas de seu próprio esforço, e de modo nenhum indiferente a ele (& *minimè indifferens*), acreditará que é completamente livre e que a causa de perseverar no movimento é unicamente porque quer e nenhuma outra causa. E *esta é aquela liberdade humana que todos se vangloriam de possuir, e que consiste apenas no fato de que os homens são conscientes de seus apetites, mas ignoram as causas por que são determinados*” (SPINOZA, B. “Carta LVIII (outubro de 1674)”. Tradução de Samuel T. Ferreira e revisão técnica de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*. Fortaleza-CE, v. 7, n. 13, julho de 2013, p. 77-79, p. 78, grifos nossos).

(II, 17) que versa sobre a diferença entre ambos os conceitos. Nesse capítulo em questão, Espinosa afirma que o desejo, conforme a definição aristotélica, parece ser um gênero que abarca sob si duas espécies, sendo a vontade, chamada pelos latinos de *voluntas*, uma dessas espécies. Aristóteles teria entendido que o desejo (ou *cupiditas*, em sua versão latina) abrange todas nossas inclinações, quer sejam ao bem, quer ao mal. A boa vontade ou *voluntas* seria a inclinação somente ao bem ou tida sob a aparência do bem, ao passo que a má vontade ou *voluptas* seria a inclinação ao mal ou aquela inclinação que vemos em outra pessoa a algo mau. Ora, ao restringir a vontade à ação intelectual pela qual a mente afirma ou nega algo de alguma coisa, e isso sem ter em conta a inclinação ao bem ou ao mal, Espinosa retira a vontade do campo abarcado pelo desejo, afastando-se da posição aristotélica que entendia por vontade ou *voluntas* “o apetite ou a atração que se tem sob a aparência do bem” (BT, II, 17, §2). Assim, conforme as palavras de Espinosa, a inclinação ou disposição da mente, que diria respeito tão somente ao desejo, “não é para afirmar ou negar algo, mas somente para alcançar algo sob a aparência do bem e fugir de algo sob a aparência do mal”. Podemos depreender então, a partir do BT, que a distinção operada por Espinosa entre vontade e desejo pode ter a intenção de marcar seu distanciamento em relação à concepção de Aristóteles³³, afastando assim o escrúpulo do leitor afeito à tradição aristotélica.

Além disso, com sua distinção entre vontade e desejo, Espinosa também marca claramente seu distanciamento em relação ao pensamento cartesiano³⁴, pois, de acordo com Descartes, a vontade não é apenas uma faculdade de afirmar e negar, mas inclui também o desejo, entenda-se: a vontade, que para Descartes é livre e distinta do intelecto, consiste somente em que “podemos fazer uma coisa ou deixar de fazer (isto é, afirmar ou negar, *perseguir ou fugir*) (...) de tal maneira que não sentimos absolutamente que alguma força exterior nos obrigue a tanto”³⁵, de sorte que “desejar, abominar (*aversari*), afirmar, negar, duvidar são diversos modos de querer (*diversi modi volendi*)”³⁶.

³³ Se a leitura que Espinosa faz da concepção aristotélica de vontade e desejo encontra fundamentos nos textos de Aristóteles, é algo de que não nos ocuparemos aqui. Recomenda-se que o leitor interessado nesse ponto confira o comentário de Atilano Domínguez que se encontra em sua tradução espanhola do *Breve tratado*, onde se afirma que essa interpretação espinosana se faz “quicá com mais intenção polêmica que rigor histórico” (SPINOZA, B. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990, p. 247, nota 188).

³⁴ Cf. RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição*, *op. cit.*, p. 63.

³⁵ DESCARTES, R. *Meditações*. Coleção Os Pensadores. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 118, grifos nossos.

³⁶ DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, I, artigo 32.

Creemos que a distinção que encontramos no escólio da proposição 48 entre vontade e desejo pode ser explicada também a partir do fato de que, nesse momento da *Ética*, Espinosa ainda não adentrou a exposição do campo afetivo (por exemplo, do apetite e da aversão às coisas, referidos ao desejo no escólio citado) que nosso conhecimento ou nossas ideias envolvem, o que acontecerá a partir da parte III do livro em questão, intitulada “Da origem e natureza dos afetos”. Pode ser por esse motivo que o filósofo se restringe, no final da *Ética II*, ao estudo da vontade ou das volições, buscando compreender “se as próprias volições são algo além das próprias ideias das coisas” ou “se se dá na mente outra afirmação e negação além daquela envolvida pela ideia enquanto é ideia” (EII, P48, esc.).

De fato, dentro do espinosismo, não faz sentido distinguir em nosso campo mental um modo de funcionamento exclusivamente cognitivo ou volitivo e outro exclusivamente prático ou desiderativo. Nas palavras de Pierre Macherey, Espinosa procurará mostrar na proposição 49 da *Ética II* que

(...) o fato de formar ideias dentro de certas condições determinadas bem poderia esgotar totalmente a realidade de nosso campo mental, sem que seja preciso buscar nele outros modos de funcionamento que, por razões completamente independentes daquelas que dão conta do uso teórico do pensamento, explicariam o desenvolvimento prático de nossas condutas, isto é, de nosso desejo e, conseqüentemente, de nossa vontade de agir em tal ou tal sentido.³⁷

Em relação à investigação sobre se há na mente alguma volição (i.e., afirmação e negação) além daquela que a ideia enquanto ideia envolve, Espinosa pede para que o leitor veja a proposição 49 e a definição 3 da *Ética II*, a fim de que “o pensamento não descaia em pinturas” (*ne cogitatio in picturas incidat*) (EII, P48, esc.). Quando não se compreende que a ideia é um conceito do pensamento ou da mente, que nossa mente forma por ser uma coisa pensante³⁸, pode-se confundir a ideia com as “imagens tais quais as que se formam no fundo do olho e, se quiseres, no meio do cérebro” (*Idem*). Espinosa visa esclarecer aqui que as ideias não são meras imagens ou representações mentais das coisas, cópias mais ou menos perfeitas dos objetos aos quais correspondem e às quais a mente estaria em posição de passividade e ofereceria como que um “receptáculo ocasional”³⁹, tal como uma tela que recebe traços e cores. Uma ideia não é

³⁷ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, op. cit.*, p. 376.

³⁸ “Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante” (EII, def. 3).

³⁹ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, op. cit.*, p. 377. Sobre o afastamento da concepção espinosana de ideia em relação àquela de Descartes, para o qual, por exemplo, a ideia possuiria

“algo mudo, ao feitio de uma pintura num quadro”, mas sim “um modo de pensar, quer dizer, o próprio inteligir” (EII, P43, esc.). As ideias são atos de pensamento ou ações mentais que envolvem em si mesmas afirmação ou negação, como se demonstrará na proposição 49. É justamente para enfatizar que a ideia é uma produção da mente que Espinosa, ao definir o que é uma ideia, prefere o termo “conceito” ao vocábulo “percepção”, pois “o nome percepção parece indicar que a mente padece o objeto. Já conceito parece exprimir a ação da mente” (EII, def. 3, *explicação*).

De acordo com a proposição 49, “na mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia” (EII, P49). Como já se demonstrara na proposição 48, não há na mente nenhuma faculdade absoluta ou livre de querer e não querer, mas somente volições singulares, o que equivale a dizer que na mente há apenas “esta e aquela afirmação, e esta e aquela negação” (EII, P49, dem). Espinosa propõe então que se conceba uma volição singular, escolhendo como exemplo aquele modo de pensar através do qual a mente afirma que a soma dos três ângulos do triângulo é igual a dois retos. Através deste exemplo, mostra-se que essa afirmação não pode ser nem ser concebida sem o conceito ou a ideia de triângulo e, inversamente, a ideia de triângulo não pode ser nem ser concebida sem tal afirmação, donde ser necessário concluir, a partir de EII, def. 2⁴⁰, que essa volição singular (i.e., a soma dos ângulos internos do triângulo iguala dois retos) pertence à essência da ideia ou do conceito de triângulo e não é nada além dessa ideia. Assim, toda e qualquer volição “nada é senão a ideia” (*Idem*).

À demonstração da proposição 49, segue-se um corolário que extrai uma importante consequência dessa demonstração precedente, a saber, “vontade e intelecto são um só e o mesmo” (EII, P49, corol.). Espinosa já demonstrou, na proposição 48 e no seu escólio, que a vontade não é senão uma noção universal formada a partir das volições singulares; da mesma forma, o intelecto não é nada além de um universal formado a partir das ideias singulares. Ora, se uma volição singular, de acordo com a proposição 49, não é nada além de uma ideia singular, é preciso concluir que vontade e intelecto são uma só e a mesma coisa (EII, P49, corol., dem.). Assim, os nomes vontade e intelecto designam a mesma potência da mente de formar ideias, isto é, de afirmar ou

uma função representativa e haveria uma passividade da mente no processo de conhecer, ver RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição*, op. cit., p. 67-69.

⁴⁰ “Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido” (EII, def. 2).

negar algo acerca de uma coisa, e são apenas “dois nomes diferentes para uma mesma coisa, a atividade do pensamento que constitui a natureza da mente”⁴¹.

Diferentemente de Espinosa, Descartes entendia intelecto e vontade como duas faculdades mentais efetivamente distintas, sendo aquele finito e esta infinita. Segundo o pensador francês, para que um juízo seja produzido, é necessário o concurso dessas duas faculdades: o intelecto percebe as ideias das coisas (ideias estas que, consideradas em si mesmas, são algo mudo que não envolve afirmação ou negação) e a vontade assegura ou nega o que é percebido. Assim, nós erramos quando estendemos nossa livre vontade a coisas que não inteligimos clara e distintamente⁴². Ao recusar a diferença entre intelecto e vontade e ao identificar ideia e volição, a filosofia espinosana recusa também a teoria cartesiana do erro, pois errar não é dar o assentimento da vontade a ideias confusas e mutiladas. Esse é certamente um dos motivos pelos quais Espinosa inicia o escólio que se segue à proposição 49 afirmando ter suprimido “a causa que comumente se estabelece para o erro” (EII, P49, esc., *ab initio*). Os homens não erram porque querem ou, o que é o mesmo, porque fazem mau uso de seu livre-arbítrio, mas sim porque suas ideias, pelas quais procuram explicar as coisas, estão privadas do conhecimento necessário para explicá-las por completo ou adequadamente.

A fim de mostrarmos de que maneira a filosofia espinosana explica a falsidade sem recorrer à distinção cartesiana entre intelecto e vontade, é necessário retomarmos, ainda que brevemente, aquilo que foi demonstrado entre as proposições 32 e 35 da *Ética* II. De acordo com a proposição 32, “todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras”. Para demonstrar essa tese, Espinosa recorre a EII, P7, corol. e EI, axioma 6. O corolário da proposição 7 afirma a igualdade em Deus entre sua potência de pensar e sua potência atual de agir. Tudo o que se segue formalmente da ação dos infinitos

⁴¹ MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, op. cit.*, p. 383.

⁴² “(...) olhando-me mais de perto e considerando quais são meus erros (que apenas testemunham haver imperfeição em mim), descubro que dependem do concurso de duas causas, a saber, do poder de conhecer que existe em mim e do poder de escolher, ou seja, meu livre arbítrio; isto é, de meu entendimento e conjuntamente de minha vontade. Isto porque, só pelo entendimento, não asseguro nem nego coisa alguma, mas apenas concebo as ideias das coisas que posso assegurar ou negar. (...) Onde nascem, pois meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contengo nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo” (DESCARTES, R. *Meditações, op. cit.*, p. 117 e p. 119). Ver também DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, I, artigos 31-35 e RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição, op. cit.*, p. 12. Conforme observa Juarez Rodrigues, o intelecto é para Descartes a faculdade passiva de conceber, “pois concebe as ideias sem afirmar ou negar a verdade de seu conteúdo, isentando-se de erro” (RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição, op. cit.*, p. 32). Quanto à liberdade da vontade, Descartes entende que ela é evidente por si (*per se notam*): “(...) que haja liberdade em nossa vontade, e [que], a nosso arbítrio, possamos assentir ou não assentir a muitas coisas é a tal ponto manifesto que deve ser enumerado entre as primeiras e mais comuns noções (*primas & maxime communes notiones*) que nos são inatas” (DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*, I, artigo 39, acréscimo nosso).

atributos que constituem a essência divina, segue-se também objetivamente da ideia de Deus no atributo pensamento, e isso de acordo “com a mesma ordem e a mesma conexão” (EII, P7, corol.), havendo em Deus uma conveniência total entre ideias e ideados. Ora, conforme afirma o axioma 6 da *Ética* I, “a ideia verdadeira deve convir com seu ideado”. Assim, uma vez que, em Deus, todas as ideias convêm com seus ideados, todas elas devem ser ditas verdadeiras enquanto a ele referidas.

Já a proposição 33 afirma não haver nada de positivo nas ideias pelo que estas sejam ditas falsas. A demonstração dessa proposição baseia-se na impossibilidade de haver um modo positivo de pensar que constitua a forma da falsidade ou do erro. De fato, tal ideia ou modo de pensar não pode se dar em Deus, pois, conforme a P32, enquanto referidas a Deus, todas as ideias são verdadeiras; além disso, conforme já se demonstrara em EI, P15, todas as coisas são em Deus, nada podendo ser ou ser concebido fora dele. Assim, não podendo existir em Deus nem fora dele, é impossível haver algo de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas (EII, P33, dem.).

Passando à proposição 34, temos que “toda ideia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira”. Para demonstrar esse ponto, Espinosa apoia-se, num primeiro momento, em EII, P11, corol., sobre o qual nos deteremos brevemente. Afirma-se ali que a mente humana, ideia de uma coisa singular existente em ato, é parte do intelecto infinito de Deus e, por isso, dizer que nossa mente percebe algo equivale a dizer que Deus, enquanto constitui a essência de nossa mente ou enquanto é explicado pela natureza dela, “tem esta ou aquela ideia” (EII, P11, corol.). Este é o fundamento ontológico do conhecimento verdadeiro ou adequado, pois, sendo a mente humana uma modificação singular que exprime a essência da substância infinita, é tão necessário que sejam verdadeiras as ideias que têm por causa a mente humana quanto é necessário que sejam verdadeiras as ideias produzidas pelo intelecto infinito⁴³. Esse corolário, por outro lado, oferece também o fundamento ontológico do conhecimento inadequado ou falso⁴⁴, pois, quando se diz “que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a mente humana, tem também a ideia de outra coisa”, deve-se dizer que “a mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente” (EII, P11, corol.). Abordaremos essa questão

⁴³ “(...) nossa mente, enquanto percebe verdadeiramente uma coisa, é parte do intelecto infinito de Deus (...); e por isso é tão necessário que as ideias claras e distintas da mente sejam verdadeiras como as ideias de Deus” (EII, P43, esc., *in fine*).

⁴⁴ Cf. CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, cap. 2, p. 146-149.

da inadequação adiante (ao analisarmos EII, P35), pois a demonstração de EII, P34, que nos interessa aqui, recorre somente ao trecho do corolário da P11 que fundamenta ontologicamente o conhecimento verdadeiro.

O primeiro momento da demonstração da P34 retoma então a tese segundo a qual “quando dizemos dar-se em nós uma ideia adequada ou perfeita, nada outro dizemos senão que em Deus, enquanto constitui a essência de nossa mente, dá-se uma ideia adequada e perfeita” (EII, P34, dem.). A partir daí, no segundo momento da demonstração, Espinosa recorre à P32, que afirma serem verdadeiras todas as ideias enquanto referidas a Deus, evidenciando assim que as ideias que em nós são adequadas devem também ser ditas verdadeiras.

Mas, nesse contexto, como compreender a falsidade? Eis o objeto da proposição 35, segundo a qual “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”. Vimos anteriormente, conforme a proposição 33, que não há nada de positivo nas ideias que constitua a forma do erro ou da falsidade. Espinosa acrescenta, na demonstração da P35, que “a falsidade não pode consistir na privação absoluta (com efeito, não os corpos, mas as mentes são ditas errar e se equivocar [*falli*]), nem também na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são diversos”. A falsidade não pode ser uma total ausência de pensamento ou de ideias, pois é algo que diz respeito a estas últimas (são as mentes que se equivocam, que concebem *ideias falsas*). Além disso, quando ignoramos totalmente uma coisa, nada afirmamos ou negamos acerca dela, isto é, não formamos nenhuma ideia a respeito da coisa ignorada, sendo assim descabida a equivalência entre ignorância absoluta e erro ou falsidade. A falsidade deve consistir, portanto, “na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado, ou seja, as ideias inadequadas e confusas das coisas envolvem” (EII, P35, dem.).

De acordo com a quarta definição da segunda parte da *Ética*, ideia adequada é aquela que, “enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações (*proprietaes, sive denominationes*) intrínsecas da ideia verdadeira”. Partindo dessa definição, podemos depreender, pela negativa, que é inadequada a ideia que não dá conta de explicar completamente aquilo de que é ideia, já que ela carece ou está privada de alguma denominação ou propriedade necessária para tanto. Retomando o fundamento ontológico do conhecimento inadequado que se encontra em EII, P11, corol. (ao qual aludimos acima), compreende-se que a mente humana erra quando percebe algo parcialmente (*ex parte*), isto é, quando a ideia que

nela se forma não têm como causa Deus apenas enquanto constitui a essência da mente humana, mas também enquanto ele tem a ideia de outra coisa, ideia esta cujas propriedades intrínsecas seriam necessárias para que se tivesse conhecimento adequado ou total da coisa percebida.

O escólio da proposição 17 da *Ética* II também nos ajuda a compreender melhor a ideia de que a falsidade é privação de conhecimento. Espinosa esclarece ali que as imagens das coisas são “as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas”, e acrescenta que a mente é dita imaginar quando contempla os corpos como presentes (EII, P17, esc). A mente humana, como mostramos anteriormente, é ideia do corpo humano, e ela necessariamente percebe ou tem ideia de tudo o que acontece no seu objeto, o corpo⁴⁵. Contudo, envolvendo não somente a natureza do corpo humano, mas também, simultaneamente, a natureza dos corpos externos pelos quais ele é afetado (EII, P16), as ideias das afecções corporais não implicam o conhecimento adequado ou completo dos corpos externos (EII, P25), já que, neste caso, “estas *afirmações* que a mente produz apenas *envolvem* a natureza das coisas, porém, não *explicam* a natureza delas”⁴⁶. Isso não quer dizer, entretanto, que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, contenham algum erro: quando imaginamos um objeto pelo qual fomos uma vez afetados e, simultaneamente, sabemos que esse objeto não está realmente presente, não nos equivocamos. Assim, a mente não erra simplesmente por imaginar, mas apenas enquanto se considera que ela carece ou está privada “da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si” (EII, P17, esc.), o que está de acordo com a tese espinosana segundo a qual a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem.

Uma vez que a falsidade consiste na privação que as ideias inadequadas envolvem, Espinosa pode afirmar, no escólio da proposição 49, que “a ideia falsa, enquanto é falsa, não envolve certeza”. Se, por um lado, a falsidade consiste na “privação de certeza” que o conhecimento inadequado envolve, por outro lado, a certeza não deve ser compreendida como ausência ou “privação de dúvida”, pois as denominações intrínsecas da ideia verdadeira são algo positivo, são afirmações ou atos de inteligir que a ideia, enquanto ideia, envolve, e é nessa positividade que consiste a

⁴⁵ “O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na mente a ideia” (EII, P12).

⁴⁶ RODRIGUES, J. *Identidade entre ideia e volição...*, op. cit., p. 71.

certeza. Assim, não se pode dizer que aquele que tem uma ideia falsa e não duvida dela está certo, mas somente que não duvida. Uma vez que a ideia adequada, conforme mostramos acima, é aquela que contém em si mesma a explicação completa daquilo de que é ideia, Espinosa não precisa fundamentar a certeza em nenhum critério exterior à própria ideia (a conveniência entre a ideia e o ideado, por exemplo⁴⁷). A verdade ou a ideia verdadeira é norma de si mesma (*norma sui*), e está para a ideia falsa “assim como o ente para o não-ente” (EII, P43, esc.).

Os partidários do livre-arbítrio, por exemplo, ignorando as causas que nos determinam a querer isso ou aquilo, não estão certos, mas apenas não duvidam de sua tese, pois estão privados do conhecimento necessário para compreender que a vontade livre é uma ficção. Conforme aponta Espinosa, a experiência fornece motivos para colocar em xeque o livre-arbítrio da vontade, já que ela permite perceber que “fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que, frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior” (EIII, P2, esc.). Contudo, dominados pelo preconceito, os que imaginam agir pela liberdade da vontade parecem ter fechado os olhos aos ensinamentos da experiência, e, assim,

(...) sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia (EII, P35, esc.).

Na seqüência do escólio da P49, a fim de aprofundar a explicação dessa proposição, Espinosa pede para que o leitor observe atentamente a distinção que existe entre ideias, imagens e palavras, uma vez que a confusão desses conceitos impediria a compreensão da doutrina espinosana sobre a vontade, a qual seria “cabalmente necessário conhecer tanto para a especulação quanto para que a vida seja sabiamente instituída”⁴⁸. Quando as ideias são confundidas com as imagens das coisas, que se formam em nós a partir do encontro do nosso corpo com outros, acaba-se por crer que as ideias das coisas de que não podemos formar uma imagem semelhante não são propriamente ideias, mas tão somente ficções forjadas por nossa livre vontade. Mas isso seria considerar as ideias “quais pinturas mudas num quadro”, ignorando o que já fora demonstrado pela P49, a saber, que a ideia é um conceito formado pela mente e envolve em si mesma afirmação ou negação.

⁴⁷ Após sua definição de ideia adequada, Espinosa esclarece que mencionou nessa definição as denominações ou propriedades intrínsecas da ideia verdadeira a fim de excluir a “conveniência da ideia com seu ideado”, denominação ou propriedade extrínseca da ideia (EII, def. 4, *explicação*).

⁴⁸ Retomaremos esse ponto adiante.

Já aqueles que confundem as ideias com as palavras, signos corporais pelos quais significamos as coisas, creem que “podem querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras”, pois não distinguem com o devido cuidado as afirmações meramente verbais e as afirmações conceituais envolvidas pelas ideias. Para emendar os preconceitos que advêm da confusão entre ideias, imagens e palavras, Espinosa adverte que tanto as imagens quanto as palavras são constituídas apenas pelos movimentos dos corpos e só envolvem o conceito de extensão; não podem, portanto, causar nada nas ideias, já que estas são modos de pensar que envolvem somente o conceito de pensamento (EII, P49, esc.).

Feitas essas observações, Espinosa passa a responder a quatro objeções que os adversários poderiam lançar contra sua doutrina acerca da vontade. Dessas quatro objeções e respostas, nos deteremos apenas sobre a segunda e a quarta, que nos interessam diretamente por colocarem em questão a liberdade da vontade humana, ao passo que as outras duas, que não abordaremos aqui, dizem respeito mais especificamente à suposta diferença que existiria entre intelecto e vontade.

De acordo com a segunda objeção encontrada no escólio da P49, a experiência ensina claramente que temos o poder de “suspender nosso juízo para não assentirmos a coisas que não percebemos”, o que se confirmaria também pelo fato de que só se pode dizer que uma pessoa se engana enquanto ela assente ou dissente, e não enquanto simplesmente percebe algo. Exemplificando, parece possível forjar um cavalo alado sem afirmar que ele existe, e essa ficção não envolve erro algum. O engano ocorre apenas quando, tendo a ideia de um cavalo com asas, concede-se, ao mesmo tempo, por meio de um ato voluntário, que esse ser é dado na natureza. A experiência comprovaria, assim, que a vontade ou “faculdade de assentir” (*voluntas, sive facultas assentiendi*) é livre e diferente do intelecto, faculdade de formar ideias⁴⁹.

Em resposta a essa objeção, Espinosa nega que os homens tenham o livre poder de suspender o juízo, pois a suspensão do juízo, em vez de ser uma vontade livre, é uma percepção ou uma ideia pela qual se afirma não conhecer adequadamente aquilo que é percebido. A fim de esclarecer sua tese, Espinosa recorre a dois exemplos. O primeiro é o da criança que imagina um cavalo alado e não percebe nada além dele. Conforme expusemos anteriormente, imaginar é contemplar os corpos externos como que

⁴⁹ Conforme observado por Pierre Macherey, essa objeção traz argumentos que foram desenvolvidos por Descartes em suas *Meditações metafísicas*. Cf. MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, op. cit.*, p. 396, nota 1 e DESCARTES, R. *Meditações, op. cit.*, p. 120.

presentes, o que equivale a dizer que, quando a mente imagina, ela contempla tais corpos como existentes em ato, e isso até o corpo ser “afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença” do corpo imaginado (EII, P17). Assim, uma vez que a imaginação do cavalo alado envolve a existência do mesmo, e visto que a criança nada percebe além dele, “ela necessariamente o contemplará como presente” e “não poderá duvidar da existência dele, ainda que não esteja certa disso” (EII, P49, esc.), pois carece de uma causa para duvidar que ele exista. Além disso, deve-se dizer que a criança não tem do cavalo alado uma ideia verdadeira, a qual envolveria a certeza de que ele não existe.

O segundo exemplo utilizado por Espinosa diz respeito à experiência cotidiana dos sonhos. Todos devem conceder que não temos o livre poder para suspender o juízo enquanto sonhamos, isto é, não temos a liberdade de deixar de sonhar com aquilo que sonhamos ver. Contudo, “acontece que também nos sonhos suspendamos o juízo, quando sonhamos que estamos a sonhar”, o que comprova que não é a livre vontade que ocasiona a suspensão do juízo (*Idem*).

Espinosa concede que não nos enganamos enquanto percebemos (como mencionamos anteriormente, a partir de EII, P17, esc., as imaginações mentais não contêm em si mesmas nada de erro), mas nega que a percepção ou a ideia não envolve afirmação alguma, pois perceber ou formar a ideia de um cavalo alado não é senão afirmar que o cavalo tem asas. A mente só pode duvidar da existência daquilo que imagina ou negar essa mesma existência por meio de outra ideia ou percepção, e não pela ação de uma livre vontade que, distinta do intelecto, negaria as ideias mudas por ele formadas. Dessa forma, demonstra-se que a experiência da suspensão do juízo não comprova a liberdade da vontade nem a diferença entre vontade e intelecto, mas pode ser claramente explicada sem que seja necessário recorrer a essas teses.

Se, com efeito, a mente não percebesse nada além do cavalo alado, contemplá-lo-ia como presente a si, e não teria causa alguma para duvidar de sua existência nem faculdade alguma de dissentir, a menos que a imaginação do cavalo estivesse unida a uma ideia que suprime a existência dele, ou que a mente percebesse ser inadequada a ideia que tem do cavalo alado e, então, ou negaria necessariamente a existência desse cavalo ou dela duvidaria necessariamente (EII, P49, esc.).

A quarta objeção à doutrina espinosana da vontade pretende evidenciar a absurdidade implicada pela tese segundo a qual o homem não se determina a agir por meio de sua livre vontade, pois, se o homem não possuísse essa liberdade para se

autodeterminar, assemelhar-se-ia mais propriamente a uma besta do que a um ser humano.

(...) se o homem não operar pela liberdade da vontade, que acontecerá, então, se estiver em equilíbrio como o asno de Buridan? Perecerá de fome e de sede? Se eu o conceder, parecerá que concebo não um homem, mas um asno ou a estátua de um homem; e se eu o negar, então ele se determinará a si próprio e, por conseguinte, tem a faculdade de ir e fazer tudo que quiser (EII, P49, esc.).

A ideia do asno de Buridan⁵⁰ é a de que um asno pereceria de fome se fosse colocado à mesma distância de dois feixes iguais de feno, pois ele não conseguiria decidir qual dos dois comeria. Para Espinosa, um homem colocado nessa mesma situação de equilíbrio, isto é, um homem “que nada percebe senão a sede e a fome, tal comida e tal bebida a igual distância dele”, morrerá de fome e de sede, por não poder determinar-se a ir em direção a um dos objetos de preferência ao outro. Nesse exemplo, as ideias das causas externas que determinam a querer a bebida ou a comida têm a mesma força (i.e., a potência volitiva ou de afirmação e negação que essas ideias envolvem é idêntica), e o homem, não tendo nenhuma outra ideia ou percepção, também não tem como afirmar ou negar algo diferente, vendo-se constrangido a permanecer nesse equilíbrio paralisante.

Uma vez que não há na mente nenhuma volição além daquela que a ideia enquanto é ideia envolve (EII, P49), o homem do exemplo citado acima só poderia ser determinado a querer antes a bebida ou a comida por meio de outra ideia, pois só uma volição diferente poderia levá-lo a pender mais para um objeto do que para outro. Uma vez que o livre-arbítrio humano não passa de uma ilusão, tal homem em nada diferiria de um asno que fosse posto em situação semelhante. Deveríamos ainda considerá-lo um homem? Espinosa diz não saber como estimá-lo, da mesma forma que não sabe como estimar “aquele que se enforca e (...) as crianças, os estultos, os insanos, etc.” (EII, 49, esc.), seres que, por estarem grandemente à mercê das causas externas, são figuras que exemplificam a impotência humana. A resposta de Espinosa a essa objeção evidencia que, no interior do espinosismo, o homem, tal como os outros seres, é uma parte da

⁵⁰ O asno de Buridan tira seu nome do filósofo francês Jean Buridan, que foi mestre e reitor da Universidade de Paris no século XIV e discípulo de Guilherme de Ockham. O paradoxo envolvido pelo asno de Buridan tem uma história antiga, que remonta aos primórdios da filosofia ocidental. Recomenda-se que o leitor interessado nessa história confira as indicações que se encontram no verbete “asno de Buridan” em MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*, tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 207. Conforme observa Pierre Macherey (MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza, op. cit.*, p. 400, nota 1), o caso do asno de Buridan foi discutido também na modernidade por filósofos como Descartes e Leibniz.

natureza, não gozando assim de nenhum estatuto ontológico privilegiado (como uma livre vontade para se autodeterminar, por exemplo).

Citamos acima um trecho em que Espinosa afirma que seria “cabalmente necessário conhecer” sua doutrina sobre a vontade “tanto para a especulação quanto para que a vida seja sabiamente instituída” (EII, P49, esc.). Em relação à especulação, podemos depreender, a partir do prefácio da *Ética* III, que imaginar o homem como um ser dotado de livre-arbítrio e que está fora da potência comum da natureza é colocar um obstáculo à compreensão da verdadeira natureza e força dos afetos e do real poder da mente humana para moderá-los. De acordo com Christopher Kluz,

Espinosa reconhece a fonte do grande fracasso em tratar o estudo dos seres humanos como um estudo de apenas outra parte da natureza, que segue as leis naturais tal como as outras partes da natureza; essa fonte é a crença humana no livre-arbítrio, a qual, para Espinosa, baseia-se numa ilusão ou imaginação.⁵¹

A fim de mostrar quanto o conhecimento de sua doutrina da vontade pode contribuir para o uso da vida, afastando assim o escrúpulo do leitor desconfiado dela, Espinosa indica, no final do escólio da proposição 49, quatro utilidades que advêm do conhecimento de sua doutrina.

A primeira dessas utilidades diz respeito à relação entre conhecimento, felicidade e ação. Ao demonstrar que a vontade humana não possui nenhum poder absoluto de autodeterminação, a doutrina espinosana da vontade ensina que agimos “pelo só comando de Deus”, isto é, que as ações humanas não escapam à necessidade da natureza divina, da qual participamos “tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que efetuamos e quanto mais entendemos Deus” (EII, P49, esc.). Esse primeiro ensinamento apontado por Espinosa permite observar seu afastamento em relação à tradição cristã de pensamento. Para Agostinho de Hipona, por exemplo, é correto dizer que os seres humanos (como todas as outras coisas) participam da perfeição de Deus, mas este é concebido como um ser transcendente (isto é, separado das criaturas e do mundo que criou), e tal participação ocorre apenas porque os humanos foram por ele criados – ocupando lugar privilegiado na criação, acima das plantas e dos minerais e abaixo somente dos anjos e de Deus –, e não porque são uma expressão imanente dos atributos que constituem a essência divina, tal como ocorre na filosofia espinosana⁵². Já na

⁵¹ KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, op. cit., p. 52.

⁵² Sobre a participação das criaturas em Deus segundo Agostinho, ver SANTOS, D. N. “O conceito de beatitude em Santo Agostinho”. *Filogênese – Revista eletrônica de pesquisa na graduação em Filosofia*. Marília-SP, v. 1, nº 1, 2008, p. 25-34, p. 28.

passagem bíblica da queda do primeiro homem (*Gênesis*, cap. 3), pode-se ver que o desejo de conhecer (ou de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal), em vez de tornar Adão mais perfeito e aproximá-lo de Deus, é contrário à vontade divina, sendo assim causa do pecado original que corrompe a vontade humana e afasta o ser humano de seu criador.

Opondo-se à tradição cristã, Espinosa, a partir do primeiro ensinamento decorrente de sua doutrina da vontade, conclui que

(...) essa doutrina, além de tornar o ânimo tranquilo de todas as maneiras, também nos ensina em que consiste nossa suma felicidade, ou seja, beatitude, a saber, no só conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a fazer somente aquilo que o amor e a piedade aconselham (*suadent*). Donde entendemos claramente o quanto se afastam da verdadeira apreciação (*aestimatione*) da virtude aqueles que, fazendo da virtude e das melhores ações suma servidão, esperam por isso ser distinguidos por Deus com supremas recompensas, como se a própria virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suma liberdade (EII, P49, esc.).

A compreensão de que todas as ações humanas, mesmo aquelas que indicam a impotência ou inconstância de alguém, têm como causa a “potência comum da natureza” – e não algum vício (como uma vontade corrompida) inerente à natureza humana, não sendo esta uma coisa decaída e lamentável e sim algo que expressa de maneira certa e determinada a potência de Deus⁵³ – é útil por tranquilizar o ânimo e por permitir que entendamos que a felicidade humana consiste apenas no conhecimento de Deus, conhecimento este que nos leva a praticar ações que não são contrárias ao bem comum, já que tudo o que ele nos induz a fazer está plenamente de acordo com aquilo que nos sugerem o amor e a piedade.

Uma vez que intelecto e vontade são uma só e a mesma coisa (EII, P49, corol.), a excelência de nossas ações não pode ter por base apenas o bom uso da vontade, como se esta independesse do nosso conhecimento da realidade. A relação apontada por Espinosa entre a vida feliz e virtuosa e o conhecimento de Deus mostra que a virtude não se confunde com a submissão a regras e normas cuja razão ignoramos, nem com a obediência cega e sofrida a preceitos morais supostamente divinos na esperança de prêmios e recompensas incertos. Ao contrário, conforme observa Marilena Chaui, Espinosa explicita

(...) o engano da imagem da virtude como corretivo da culpa pelos desvios da vontade que, por isso, deveria submeter-se a mandamentos divinos para a mortificação do corpo e da alma, pondo o ânimo em estado de contínuo

⁵³ Cf. EIII, *prefácio*.

desassossego e esperando dessa “suma servidão” receber de Deus “supremas recompensas, como se a própria virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suma liberdade”.⁵⁴

A segunda utilidade para o uso da vida que advém da concepção de Espinosa sobre a vontade consiste no ensinamento que ela nos fornece acerca de como devemos nos portar em relação às coisas que escapam à nossa potência, isto é, as ditas “coisas da fortuna”, que “não seguem de nossa natureza”, mas sim de causas que só conhecemos parcial ou inadequadamente, donde essas coisas nos parecerem casuais ou contingentes.

Paradoxalmente, o sentimento ou a experiência da contingência, representada pela figura da fortuna, é necessária para os seres humanos, já que somos seres finitos que não podem conhecer em sua totalidade o nexos infinito de causas que determinam a existência e operação de todas as coisas singulares⁵⁵. Entretanto, uma vez que a filosofia espinosana nos ensina que tudo o que acontece segue da necessidade da natureza divina “com a mesma necessidade com que da essência do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos”, compreendemos que as coisas que nos afetam (de maneira útil ou prejudicial) e que não seguem da necessidade de nossa natureza não são frutos de uma divindade caprichosa como a fortuna, que escolheria nos prejudicar ou beneficiar⁵⁶. Por esse motivo, as coisas que não estão em nosso poder não nos devem perturbar, mas “devemos esperar e suportar com ânimo igual as duas faces da fortuna” (EII, P49, esc.).

A terceira e a quarta contribuições da doutrina espinosana da vontade para o uso da vida dizem respeito à vida social e à sociedade comum, respectivamente.

IIIº Essa doutrina contribui para a vida social enquanto ensina a não ter por ninguém ódio, desprezo, escárnio, cólera ou inveja. Ademais, enquanto ensina cada um a contentar-se com o que tem e a auxiliar o próximo, não por misericórdia feminina, nem por parcialidade, nem por superstição, mas pela só condução da razão, segundo o que exigem o tempo e o assunto, como mostrarei na Quarta Parte. IVº Finalmente, essa doutrina contribui muito para a sociedade comum, enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam livremente o que é melhor. (EII, P49, esc.)

⁵⁴ CHAUI, M. *A nervura do real...*, Vol. II, *op. cit.*, cap. 3, p. 277.

⁵⁵ Cf. CHAUI, M. *A nervura do real...*, Vol. II, *op. cit.*, cap. 3, p. 280.

⁵⁶ Se compreendermos que Espinosa entende por superstição a “crença numa potência distante e separada, capaz de bens e males incompreensíveis e prodigiosos” (CHAUI, M. *A nervura do real...*, Vol. II, *op. cit.*, cap. 3, p. 280-281), podemos afirmar que a doutrina espinosana da vontade contribui para que não sejamos seres supersticiosos. Espinosa discorre de maneira detalhada sobre a superstição no apêndice que se segue à primeira parte da *Ética* e no prefácio do *Tratado Teológico-político (TTP)*.

Uma vez que essas duas últimas utilidades apontadas por Espinosa podem ser mais claramente compreendidas à luz das questões abordadas na quarta parte da *Ética* e na política espinosana, voltaremos a elas ao analisarmos essas questões. Contudo, não podemos deixar de notar aqui que, ao apontar que sua doutrina da vontade contribui para a vida social e para a sociedade comum, o próprio Espinosa deixa claro que essa doutrina, longe de ter um alcance meramente especulativo e individual, tem também implicações práticas e políticas relevantes.

2. A CRÍTICA DA LIBERDADE DA VONTADE NA FILOSOFIA DE THOMAS HOBBS E SUAS IMPLICAÇÕES JURÍDICAS E POLÍTICAS

Mostramos anteriormente como Espinosa refuta a ideia de que os seres humanos são dotados de uma vontade livre. Esta ideia, conforme procuramos evidenciar em algumas passagens, encontra-se presente na filosofia de Descartes⁵⁷, importante pensador moderno cuja obra Espinosa conhecia bem, a ponto de ter podido demonstrar geometricamente as teses centrais do cartesianismo nos *Princípios da filosofia cartesiana (PFC)*, publicados em 1663. Se, por um lado, a negação do livre-arbítrio marca uma ruptura entre a filosofia de Espinosa e aquela de Descartes, por outro lado, esse ponto do pensamento espinosano parece aproximá-lo de outro filósofo da modernidade, a saber, Thomas Hobbes, o qual também rejeitou a liberdade da vontade humana⁵⁸.

Espinosa tinha familiaridade com o pensamento de Hobbes, e isso é algo que podemos depreender a partir de pelo menos dois dados: primeiro, a obra hobbesiana *Elementa Philosophica De Cive* (1647) constava entre os livros da biblioteca de

⁵⁷ Essa é também a interpretação de Christopher Kluz. Para ele, ainda que Descartes tenha argumentado que quanto mais a escolha voluntária é determinada pelo intelecto, tanto mais livre ela é, a filosofia cartesiana manteve a ideia de vontade como *liberum arbitrium*. Cf. KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, *op. cit.*, p. 9-10.

⁵⁸ “Hobbes e Espinosa certamente pertencem à mais penetrante e radical crítica filosófica da livre vontade (*free will*) como *liberum arbitrium* no século dezessete, e eles são os primeiros deterministas filosóficos sistemáticos do início do período moderno.” (GOLDENBAUM, U.; KLUZ, C. “Introduction”. In: GOLDENBAUM, U.; KLUZ, C. (eds.). *Doing without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems*. Lanham, MD: Lexington Books, 2015, p. xi-xxviii, p. xix).

Espinosa⁵⁹; em segundo lugar, no início da *Carta 50* (1674) a Jarig Jelles, Espinosa explicita a diferença existente entre ele e Hobbes no que diz respeito à política⁶⁰.

Tu me perguntas qual é a diferença entre a concepção política de Hobbes e a minha. Respondo-te: a diferença é que mantenho sempre o direito natural e que considero que o magistrado supremo, em qualquer cidade, só tem direitos sobre os súditos na medida em que seu poder seja superior ao deles; coisa que sempre ocorre no estado natural.⁶¹

Assim como aconteceu com Espinosa, Hobbes também foi alvo de críticas por ter negado o livre-arbítrio da vontade humana, o que aparece de maneira clara na discussão que Hobbes travou com o bispo John Bramhall. Contudo, diferentemente de Espinosa, Hobbes expôs de maneira sistemática o que pensava sobre punições e recompensas, discorrendo sobre sua natureza, seu fundamento e sua finalidade; além disso, as respostas de Hobbes às questões jurídicas e políticas que, em razão de sua negação do livre-arbítrio, foram levantadas por Bramhall, são mais detalhadas que aquelas fornecidas por Espinosa no tocante ao mesmo problema⁶². Por isso, e tendo em vista a diferença que Espinosa apresenta na *Carta 50* entre seu pensamento político e o de Hobbes, entendemos que a filosofia hobbessiana pode constituir um profícuo ponto de partida para, comparativamente, explicitarmos as implicações políticas da negação do livre-arbítrio no pensamento político espinosano.

Com esse intuito, analisaremos a seguir, ainda que de modo geral, como se dá a negação do livre-arbítrio no pensamento hobbessiano. Feito isso, procuraremos mostrar também de que maneira Hobbes compreende as punições e recompensas, evidenciando

⁵⁹ Para o inventário com a descrição completa dos livros contidos na biblioteca de Espinosa, ver http://www.iliesi.cnr.it/perl/pagina_xhtml.pl?scelta=21&par1=biblioteca_spinoza&operatore=uguale&par2=si&inventario=no. Acesso em 12 de janeiro de 2016.

⁶⁰ Além desses dois dados, pode-se citar um terceiro, já que Espinosa aponta outra diferença entre seu pensamento e aquele de Hobbes na anotação XXXIII do *TTP*. Cf. ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 241. A *Carta 50* e essa anotação do *TTP* contêm as únicas referências nominais que Espinosa faz a Hobbes em toda sua obra.

⁶¹ ESPINOSA, B. de. *Correspondência*, *op. cit.*, p. 398.

⁶² Discordamos, nesse ponto, da interpretação de Christopher Kluz. Para ele, Espinosa foi “o primeiro filósofo a lidar com as questões sobre o livre-arbítrio que ainda hoje preocupam os filósofos”, a saber, a compatibilidade entre livre-arbítrio e determinismo e a possibilidade tanto da liberdade humana quanto da responsabilidade moral (KLUZ, C. R. *Determinism, Freedom, and Ethics...*, *op. cit.*, p. 3). Para justificar sua tese, Kluz afirma que “embora outros, mais notavelmente Hobbes, tenham entendido a ameaça que o determinismo colocou ao entendimento tradicional do livre-arbítrio, Espinosa foi o primeiro filósofo a tratar dessas questões de maneira sistemática” (*Idem*, p. 3, nota 6). Contudo, Kluz não analisa em momento algum de seu texto a abordagem hobbessiana, ignorando completamente a discussão entre Hobbes e Bramhall, na qual, conforme buscaremos mostrar a seguir, as tais questões “que ainda hoje preocupam os filósofos” são tratadas sistematicamente. Nossa discordância se justificará posteriormente, ao analisarmos as respostas de Espinosa às questões jurídicas e políticas que lhe foram colocadas por alguns de seus correspondentes por causa de sua negação do livre-arbítrio.

como o filósofo inglês, em sua discussão com Bramhall, defende não haver nenhuma contradição entre a aplicação de penas e prêmios e sua doutrina da vontade.

2.1. A crítica de Hobbes ao livre-arbítrio

Conforme aponta Yara Frateschi⁶³, a questão do livre-arbítrio, abordada de maneira ampla por Hobbes em sua discussão com John Bramhall, bispo da igreja anglicana, não é aprofundada naquela que é considerada a obra maior de Hobbes, a saber, o *Leviatã* (1651). Sempre que há uma referência ao problema do livre-arbítrio nesta última obra, Hobbes procura chamar a atenção de seu leitor para o “caráter absurdo” da questão. No capítulo VIII, por exemplo, ele afirma que os textos que os escolásticos dedicaram ao livre-arbítrio (*free-will*)⁶⁴, bem como à transubstanciação, à trindade, à natureza de Cristo, etc., não contêm senão absurdidades, isto é, palavras que reunidas umas às outras não significam coisa alguma⁶⁵.

Já no capítulo XXI do *Leviatã*, Hobbes chama a atenção do leitor para o abuso de linguagem que a palavra livre-arbítrio envolve. Com efeito, após apresentar o que entende propriamente por “liberdade” (*Liberty, or Freedom*) – a saber, a ausência de impedimentos externos ao movimento –, Hobbes afirma que os vocábulos “livre e liberdade” (*free, and liberty*) só são devidamente empregados quando se aplicam a um corpo, pois “o que não se encontra sujeito ao movimento não se encontra sujeito a impedimentos”, e só está sujeito ao movimento aquilo que é corpo. Por esse motivo, tendo em vista que a vontade (*will*) não é corpo, a expressão livre vontade ou “livre-arbítrio” (*free-will*) é abusiva⁶⁶. Esse trecho ilumina algo que Hobbes já expusera

⁶³ FRATESCHI, Y. “A negação do livre arbítrio e a ação do soberano sobre a vontade dos súditos segundo Hobbes”. *Cadernos Espinosanos* IV, p. 27-39, 1998, p. 27.

⁶⁴ A tradução literal da expressão “*free-will*” seria “livre-vontade”, já que “vontade” traduz “*will*” e “livre” traduz “*free*”. Mas, uma vez que, na tradução latina do *Leviatã*, Hobbes emprega “*Liberum arbitrium*” (ver, por exemplo, HOBBS, T. *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, vol. 3 [1841], p. 160 e p. 499) como equivalente a “*free-will*”, optamos por traduzir esta expressão por “livre-arbítrio”, opção que se justifica também porque a crítica hobbesiana se dirige à ideia de vontade entendida como livre-arbítrio que fora consagrada pela tradição filosófica e teológica anterior a ele. Preferimos “livre-arbítrio” (com hífen) a “livre arbítrio” por se tratar da grafia dicionarizada e mais usual do termo.

⁶⁵ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VIII, p. 54 (sempre que citarmos algum trecho do *Leviatã*, nos referiremos à paginação da tradução desta obra para a língua portuguesa realizada por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva [HOBBS, T. *Leviatã*. Coleção Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974]). A definição hobbesiana de absurdo ou absurdidade (*absurdity*) pode ser vista no capítulo V do *Leviatã*.

⁶⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXI, p. 133. Cf. FRATESCHI, Y. “A negação do livre arbítrio...”, *op. cit.*, p. 27-28; “Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 17, n. 1, p. 109-124, jan.-jun. 2007, p. 110 e DIEHL, F. L. de O. *Sentidos de liberdade em*

anteriormente no *Leviatã* (capítulo V), onde ele afirma que falar de livre-arbítrio (*free will*) ou de “qualquer coisa *livre*, mas livre de ser impedida por oposição”, é proferir palavras absurdas ou sem significação alguma⁶⁷.

No capítulo XLVI do *Leviatã*, intitulado “Das trevas resultantes da vã filosofia e das tradições fabulosas”, Hobbes critica a explicação escolástica para a causa da vontade:

Quanto à causa da vontade para fazer qualquer ação particular, a qual se chama *volitio*, atribuem-na à faculdade, isto é, à capacidade em geral que os homens têm para quererem umas vezes uma coisa, outras vezes outra, a qual é chamada *voluntas*, fazendo da *potência* (*power*) a causa do *ato*. Como se se atribuísse como causa dos bons e maus atos dos homens sua capacidade (*ability*) para praticá-los. (HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLVI, p. 395-396, tradução modificada)

Os escolásticos, julgando que a causa dos atos volitivos particulares (*volitiones*) é a vontade (*voluntas*) ou a faculdade em geral de querer isso ou aquilo, teriam sustentado que nossas volições são atualizações de nossa própria vontade em potência; além disso, sustentaram uma absurda doutrina do livre-arbítrio, a qual defende a existência de “uma vontade do homem não sujeita à vontade de Deus”⁶⁸. Para Hobbes, essas teses escolásticas acerca da vontade apenas comprovam que “os escritos dos escolásticos (*School-divines*) nada mais são, em sua maioria, do que torrentes insignificantes de estranhas e bárbaras palavras”⁶⁹.

Feitas essas considerações acerca da negação hobbesiana do livre-arbítrio no *Leviatã*, passemos à discussão entre Hobbes e Bramhall. Em 1645, o marquês de Newcastle convidou Thomas Hobbes e John Bramhall para sua residência em Paris, a fim de que tivessem uma discussão filosófica acerca da liberdade humana. Hobbes e Bramhall – que, assim como Newcastle, eram monarquistas então exilados por conta da guerra civil inglesa – sustentavam visões bastante distintas sobre o assunto proposto, e do debate entre os dois surgiram os textos hobbesianos *Sobre liberdade e necessidade* (*Of Liberty and Necessity*, publicado em 1654 sem o consentimento de Hobbes) e *Questões acerca da liberdade, necessidade e acaso* (*The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, publicado em 1656)⁷⁰.

Hobbes. 266 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015, p. 57-58.

⁶⁷ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. V, p. 33.

⁶⁸ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLVI, p. 396.

⁶⁹ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XLVI, p. 399.

⁷⁰ Cf. CHAPPELL, V. “Introduction”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by Vere Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999, p. ix-xxiii, p. ix-x; FOISNEAU, L.

Neste último texto, Hobbes escreve um prefácio “ao leitor” no qual, além de resumir o conteúdo da obra, resume as diferenças entre suas teses e as defendidas por Bramhall.

(...) ambos mantêm que os homens são livres para fazer como querem e para se abster como querem. As coisas em que eles discordam são que um [i.e., Hobbes] sustenta que não está agora no poder de um homem escolher a vontade que ele deverá ter dentro em pouco (*the will he shall have anon*); que o acaso não produz nada; que todos os eventos e ações têm suas causas necessárias; que a vontade de Deus faz a necessidade de todas as coisas. O outro [i.e., Bramhall], ao contrário, mantêm que o homem não apenas é livre para escolher o que irá fazer, mas [é livre] também a vontade para escolher o que ela quererá; que, quando um homem quer uma boa ação, a vontade de Deus concorre com a dele, de outro modo não; que a vontade pode escolher se ela quererá ou não; que muitas coisas vêm a ocorrer sem necessidade, por acaso; que, embora Deus conheça previamente (*foreknow*) que uma coisa acontecerá, todavia, não é necessário que essa coisa acontecerá, visto que Deus não vê o futuro como em suas causas, mas como presente. Em suma, ambos aderem à Escritura, mas um deles é um instruído escolástico (*learned School-divine*), o outro é um homem que não admira muito esse tipo de instrução (*learning*) (HOBBS, T. “Selections from Hobbes, *The Questions...*”, *op. cit.*, p. 69, acréscimos nossos).

A fim de explicitarmos a crítica hobbessiana ao livre-arbítrio e como a posição de Hobbes acerca dessa questão diverge da de Bramhall, vejamos primeiro como a vontade é definida por Hobbes. No parágrafo vinte e sete de seu texto *Sobre liberdade e necessidade*, Hobbes afirma que “em todas as deliberações, quer dizer, em toda sucessão alternada de apetites contrários, o último [apetite] é aquele que chamamos de vontade”⁷¹. O capítulo VI do *Leviatã* traz essa mesma ideia, pois lemos ali que, “na deliberação, o último apetite ou aversão imediatamente anterior à ação ou à omissão desta (*immediately adhering to the action, or to the omission thereof*)” é aquilo que chamamos de vontade, sendo esta “o ato (não a faculdade) de *querer*”⁷². Em suma, podemos dizer que a vontade é para Hobbes o último apetite ou aversão na deliberação⁷³.

“Introduction”. In: HOBBS, T. *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*. Paris: VRIN, 1999, p. 7-34, p. 7 e HOBBS, T. “Selections from Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*”, *op. cit.*, p. 70-71.

⁷¹ HOBBS, T. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, *op. cit.*, p. 37 (acrécimo nosso).

⁷² HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VI, p. 41 (grifos no original).

⁷³ Essa concepção de vontade pode ser vista também em outros textos hobbessianos. Veja-se, por exemplo, o capítulo XII dos *Elementos da lei* (“Na deliberação, o último apetite, bem como o último medo, é chamado de vontade” [HOBBS, T. “Selections from *The Elements of Law*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, *op. cit.*, p. 91]) e o capítulo XI do *De homine* (“O último apetite (seja de fazer ou de omitir), aquele que conduz imediatamente à ação ou à omissão, é propriamente chamado de *vontade*” [HOBBS, T. “Selections from *De homine*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, *op. cit.*, p. 97]).

A compreensão dessa definição hobbesiana da vontade depende do esclarecimento de três conceitos que ela envolve, a saber, apetite, aversão e deliberação. A explicação desses três conceitos, por sua vez, exige a elucidação de alguns pontos fundamentais do pensamento hobbesiano.

De acordo com a filosofia de Hobbes exposta no *Leviatã*, cada um de nossos pensamentos, considerado de maneira isolada, é uma representação ou aparência de algum acidente de um corpo que nos é exterior (também chamado de objeto), causada pela pressão ou pelo movimento dos objetos nos nossos órgãos sensoriais (olhos, ouvidos, língua, etc.). A imagem ou ilusão originária que a coisa exterior causa em nós chama-se sensação⁷⁴, a qual se distingue da imaginação porque esta última denomina mais propriamente a “*sensação diminuída (decaying sense)*” ou obscurecida⁷⁵. Temos então que a sensação é “o movimento provocado nos órgãos e partes inferiores do corpo do homem pela ação das coisas que vemos, ouvimos, etc.”, ao passo que a imaginação é “apenas o resíduo (*relics*)” desse mesmo movimento que permanece (obscurecido) após a sensação⁷⁶.

Cabe notar que, para Hobbes, toda imagem em nós diz respeito ao movimento das partes internas do corpo humano, pois o movimento (das coisas externas) só pode produzir movimento (em nosso corpo). Sendo o pensamento, considerado isoladamente, uma imagem ou representação, segue-se que os pensamentos são movimentos corporais e não coisas imateriais⁷⁷.

Hobbes concebe a existência de dois tipos de movimento que são peculiares aos animais, a saber, o movimento vital e o movimento voluntário ou animal. O movimento vital é aquele que “começa com a geração e continua sem interrupção durante toda a vida”, tal como a respiração, o pulso, a nutrição, a excreção e outros movimentos similares que não necessitam da “ajuda da imaginação” para se realizarem. Já os movimentos ditos “voluntários” dizem respeito à movimentação de qualquer dos membros do corpo tal como imaginada anteriormente pela mente (andar, falar, etc.). Sendo a imaginação o resíduo dos movimentos que os corpos externos provocam em nosso corpo, deve-se concluir que ela é “a primeira origem interna de todos os

⁷⁴ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. I, p. 13-14.

⁷⁵ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. II, p. 15. Para Hobbes, imaginação e memória são uma só e a mesma coisa, já que ambos os conceitos designam a sensação diminuída. O termo “imaginação” é utilizado “quando se quer exprimir a própria coisa (isto é, a própria ilusão)”, ao passo que se recorre à palavra “memória” quando se tem a intenção de expressar a diminuição da sensação e “significar que a sensação é evanescente, antiga e passada” (*Idem*, cap. II, p. 16).

⁷⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VI, p. 36.

⁷⁷ Cf. CHAPPELL, V. “Introduction”, *op. cit.*, p. xii.

movimentos voluntários”, e esses “pequenos inícios do movimento” dentro do corpo humano, antes de aparecerem na fala, no andar e em outras ações visíveis, são chamados de “esforço” (*endeavour*).

Já podemos compreender agora os três conceitos que a definição hobbesiana de vontade envolve, nomeadamente, apetite, aversão e deliberação. Quando o esforço vai em direção àquilo que o causou, chama-se “*apetite* ou *desejo*”, ao passo que o esforço é denominado “*aversão*” quando vai no sentido de evitar algo⁷⁸. A deliberação, por sua vez, designa “todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada ou considerada impossível”⁷⁹, sendo a esperança o apetite relacionado à opinião de conseguir o que se deseja, enquanto o medo designa a aversão ligada à opinião de dano proveniente do objeto⁸⁰. Cabe notar que não se delibera sobre coisas passadas, pois estas não podem ser mudadas, bem como não há deliberação sobre coisas consideradas impossíveis, já que tal deliberação seria inútil.

Quando uma pessoa delibera sobre o que deve ou não deve fazer, ela nada faz senão considerar se seria melhor para si fazer ou não fazer o que está em questão, isto é, imagina as consequências boas e más que se seguiriam de uma ação ou omissão⁸¹. A última consideração ou imaginação que se dá na cadeia deliberativa, isto é, o último apetite ou aversão na deliberação, que antecede o agir ou o omitir e que conduz a ele, é justamente aquilo que Hobbes chama de vontade, conforme a definição que expusemos acima e cujo significado podemos entender mais claramente agora. Tendo exposto o que Hobbes entende por vontade, passemos agora à crítica ao livre-arbítrio tal como ela aparece na discussão entre o filósofo inglês e John Bramhall.

Conforme afirma Hobbes, “toda a questão do livre-arbítrio está incluída nesta, ‘A vontade determina a si mesma?’”, e a resposta hobbesiana a esta questão é claramente negativa: “nenhum homem pode determinar sua própria vontade”⁸². De fato, um dos pontos centrais da crítica hobbesiana consiste na ideia de que a vontade possui causas necessárias pelas quais é determinada a querer ou não querer isso ou aquilo, e essas causas não têm origem na própria vontade, o que equivale a dizer que ninguém

⁷⁸ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VI, p. 36.

⁷⁹ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VI, p. 41.

⁸⁰ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. VI, p. 38.

⁸¹ “(...) a deliberação não é senão a imaginação alternada das consequências (*sequels*) boas e más de uma ação, ou, o que é a mesma coisa, [não é senão] a esperança e o medo alternados, ou o apetite alternado, de fazer ou deixar de fazer a ação sobre a qual se delibera” (HOBBS, T. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”, *op. cit.*, p. 37 [acréscimo nosso]).

⁸² HOBBS, T. “Selections from Hobbes, *The Questions...*”, *op. cit.*, p. 72.

tem a liberdade de escolher a própria vontade⁸³. É isso que Hobbes tem em mente quando afirma, no resumo (citado acima) que abre as *Questões*, que o ser humano não pode escolher a vontade que terá daqui a pouco tempo. Para Bramhall, ao contrário, a vontade tem o poder de se autodeterminar, tendo assim “domínio sobre seus próprios atos para querer ou não querer sem necessitação extrínseca (*extrinsicall necessitation*)”⁸⁴. Isso não quer dizer que, para o bispo, a vontade não está de forma alguma sujeita a influências externas e anteriores a ela, mas sim que tais influências não são suficientes para fazê-la agir: em última instância, a operação da vontade é livre porque “não é necessitada por nenhuma outra causa que não ela mesma”⁸⁵.

Outro aspecto importante que leva Hobbes a negar a liberdade da vontade é a impossibilidade de conciliá-la com o decreto de Deus e com a presciência divina. Se Deus sabe de antemão que uma coisa ocorrerá, ela deve ocorrer necessariamente e é impossível que ela não ocorra, donde ser absurdo afirmar que determinado acontecimento depende do poder que a vontade humana tem de querer ou não querer. Se, ao contrário, a presciência divina disser respeito a coisas que não se realizarão ou que poderão não se realizar devido à livre escolha humana, não haverá propriamente presciência (o que seria uma grande desonra para o poder onisciente divino), já que a vontade ou o decreto divino estará de alguma forma submetida ao livre-arbítrio humano⁸⁶. Uma vez que se considera que Deus conhece tudo previamente, é preciso concluir que todas as coisas são necessárias, sendo a presciência de Deus e seu decreto atos coeternos e, portanto, uma só coisa⁸⁷. Entende-se, assim, por que Hobbes contraria a posição de Bramhall referida no início das *Questões*, que sustenta que nem todas as coisas ocorrem necessariamente, mas muitas se dão por acaso, e que a presciência divina não implica a necessidade dos acontecimentos conhecidos previamente por Deus.

No trecho inicial das *Questões* que citamos anteriormente, Hobbes também afirma que tanto ele quanto Bramhall concordam em um ponto, a saber, ambos sustentam que “os homens são livres para fazer como querem e para se abster como querem”. Como pode Hobbes declarar que o ser humano, mesmo não possuindo livre-

⁸³ Cf. FOISNEAU, L. “Introduction”, *op. cit.*, p. 11; FRATESCHI, Y. “A negação do livre arbítrio...”, *op. cit.*, p. 30-31.

⁸⁴ BRAMHALL, J. “Selections from Bramhall, *A Defence of True Liberty*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, *op. cit.*, p. 63.

⁸⁵ CHAPPELL, V. “Introduction”, *op. cit.*, p. xv.

⁸⁶ FOISNEAU, L. “Introduction”, *op. cit.*, p. 14 e FRATESCHI, Y. “A negação do livre arbítrio...”, *op. cit.*, p. 29-30.

⁸⁷ HOBBS, T. *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*. In: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (edited by Sir William Molesworth), vol. 5, 1841, p. 17-19.

arbítrio, é livre para fazer ou para se abster de acordo com sua vontade? O esclarecimento desse ponto exige a compreensão do conceito hobbesiano de liberdade, que mencionamos brevemente acima a partir do capítulo XXI do *Leviatã* e que aparece também na discussão entre o filósofo e o bispo, onde lemos que a liberdade é “a ausência de todos os impedimentos à ação que não estão contidos na natureza e na qualidade intrínseca do agente”⁸⁸. A partir dessa ideia de liberdade, seria descabido afirmar que aquele cujas pernas foram amputadas não é livre para caminhar, já que o impedimento diz respeito à natureza do agente, não se tratando assim de um óbice externo tal como aquele envolvido pela definição hobbesiana. Ainda de acordo com essa concepção de Hobbes, se uma pessoa se encontra amarrada, pode-se dizer que ela carece da liberdade de andar, mesmo que tenha o desejo de fazer uma caminhada⁸⁹. Por outro lado, quando uma pessoa tem vontade de fazer algo e nenhum obstáculo externo a impede de agir, pode-se dizer que essa ação é livre e voluntária, ainda que a própria vontade não seja autodeterminada.

Ao definir a liberdade como ausência de impedimento externo ao movimento e ao recusar o livre-arbítrio, Hobbes defende que o ser humano pode ser livre para fazer conforme quer, mas não livre para escolher o que quer. Conforme esclarece Yara Frateschi,

O homem tem a liberdade de fazer o que ele tem a “fantasia” de fazer, embora não esteja sob sua vontade escolher sua “fantasia” ou sua vontade (...). O “agente livre” não é aquele que é livre para querer, mas sim aquele que é livre para fazer. E ele só é livre para fazer quando não é impedido por obstáculos exteriores”⁹⁰.

Embora a liberdade da vontade seja vista como um absurdo dentro do hobbesianismo, isso não quer dizer que a liberdade humana é inconcebível, pois quando alguém não é impedido de fazer aquilo que pode e tem o desejo de realizar, age livremente. Nas palavras de Hobbes, “um *homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer.*”⁹¹ Nesse sentido, Hobbes chega mesmo a identificar os atos livres e os atos voluntários, afirmando nas *Questões*: “Eu, de fato, considero todos os atos voluntários serem livres, e todos os atos livres serem voluntários”⁹².

⁸⁸ HOBBS, T. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”, *op. cit.*, p. 38.

⁸⁹ HOBBS, T. *Idem, ibidem*.

⁹⁰ FRATESCHI, Y. “A negação do livre arbítrio...”, *op. cit.*, p. 36, nota 3.

⁹¹ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXI, p. 133.

⁹² HOBBS, T. “Selections from Hobbes, *The Questions...*”, *op. cit.*, p. 82.

2.2. Implicações jurídicas e políticas da negação hobbesiana do livre-arbítrio

A querela entre Hobbes e Bramhall tem nítidas implicações jurídicas e políticas. Para Bramhall, o necessitarismo hobbesiano leva à destruição da sociedade. Se tudo é necessário, inclusive a vontade humana, as leis devem ser consideradas injustas, já que as pessoas não podem escolher livremente se vão obedecê-las ou transgredi-las. Além disso, a doutrina defendida por Hobbes torna as recompensas e punições tão imerecidas quanto inúteis, pois impossibilita que os súditos sejam responsabilizados por seus atos, os quais não decorrem de uma livre decisão da parte deles, mas apenas da necessidade constrangedora das causas externas e, assim sendo, agir de maneira diferente é algo que escapa à vontade dos agentes⁹³.

Contrapondo-se à visão de Bramhall, Hobbes defende que a necessidade de uma ação não torna injustas as leis que a proíbem. Conforme lemos no *Leviatã*, justiça e injustiça são conceitos que só se aplicam aos seres humanos em sociedade, e não fora dela: “onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça”⁹⁴. De acordo com o pensamento hobbesiano, o ser humano, longe de ser um animal político naturalmente voltado para a sociedade (tal como queria Aristóteles), é um ser que busca primordialmente conservar a própria existência. No estado de natureza, não havendo um poder capaz de controlar a todos, cada um tem a liberdade de “usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida”⁹⁵, sendo essa a definição hobbesiana de direito natural. Da condição natural da humanidade, segue-se uma guerra generalizada de todos contra todos⁹⁶. A fim de pôr um fim a essa guerra e instituir um poder comum, cada um precisa ceder e transferir a um homem ou a uma assembleia de homens o seu direito natural de agir como quiser para preservar a própria vida, autorizando todas as ações do Estado assim instituído⁹⁷.

Nesse sentido, afirmar que algo é justo ou injusto é o mesmo que dizer que algo está ou não de acordo com as leis que regem a vida social. De acordo com o pensamento

⁹³ BRAMHALL, J. “Bramhall’s discourse of liberty and necessity”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, *op. cit.*, p. 4-5.

⁹⁴ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XIII, p. 81. Mais adiante no *Leviatã*, depois de definir o que é a lei civil, Hobbes esclarece que “as leis são as regras do justo e do injusto, não havendo nada que seja considerado injusto e não seja contrário a alguma lei” (HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVI, p. 165). A ideia de que não pode haver injustiça onde não há lei civil aparece também na discussão entre Hobbes e Bramhall, onde o filósofo afirma que “onde não há lei, ali nenhum assassinio nem nenhuma outra coisa podem ser injustos” (HOBBS, T. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”, *op. cit.*, p. 25).

⁹⁵ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XIV, p. 82.

⁹⁶ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XIII, p. 78-79.

⁹⁷ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XVII, p. 109.

político hobbesiano, é do poder soberano que emana a justiça, de forma que nada do que é decretado por esse poder pode ser considerado injusto pelos súditos⁹⁸, os quais são obrigados “a reconhecer e a ser considerados autores de tudo quanto aquele que já é seu soberano fizer e considerar bom fazer”⁹⁹.

Para Hobbes, se um ato é considerado ilegal, a pessoa que o pratica voluntariamente, mesmo sendo sua vontade determinada por causas necessárias, pode ser justamente punida, e isso porque *a punição funciona como uma causa formadora da vontade*. A ideia de que as punições visam moldar a vontade dos súditos aparece na própria definição de pena que encontramos no *Leviatã*:

Uma pena (punishment) é um dano (evil) infligido pela autoridade pública, a quem fez ou omitiu o que pela mesma autoridade é considerado transgressão da lei, a fim de que assim a vontade dos homens fique mais disposta à obediência. (HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVIII, p. 190)

Eis um exemplo hobbesiano: suponhamos que uma lei que proíbe o roubo prevê como pena a morte e alguém, necessitado a roubar pela força da tentação, é condenado à pena capital. Ora, pergunta o filósofo, a punição não é uma causa que faz com que os outros súditos, temerosos, deixem de roubar? Ela não molda sua vontade, conformando-a à lei civil? Segue-se daí a conclusão de Hobbes: “Fazer a lei é, portanto, fazer uma causa da justiça e necessitar a justiça; e, conseqüentemente, não é uma injustiça fazer uma tal lei.”¹⁰⁰

Hobbes entende que o propósito da punição não é causar dano ao delinquente por causa de sua ação passada, mas sim fazer com que as leis sejam observadas, garantindo assim a preservação das outras pessoas. As penas não visam o mal que já foi cometido, mas sim o bem vindouro, isto é, não se trata de punir simplesmente para vingar as infrações que já ocorreram, mas para prevenir as transgressões futuras¹⁰¹. Nesse ponto, o filósofo se afasta novamente de Bramhall, e não deixa de criticá-lo.

⁹⁸ Cf. HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XVIII, p. 113; FRATESCHI, Y. “Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes”. *Revista Discurso* (44) 2014, p. 55-78, p. 66; “Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes”, *op. cit.*, p. 120 e p. 123.

⁹⁹ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XVIII, p. 111.

¹⁰⁰ HOBBS, T. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰¹ Conforme Hobbes observa no capítulo XV do *Leviatã*, quando o castigo não é aplicado visando “a correção do ofensor ou o exemplo para os outros (*direction of others*)”, ele é designado mais propriamente pelo nome de “crueldade” (HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XV, p. 95). No capítulo XXVIII da mesma obra, o filósofo afirma que “(...) é da natureza das penas (*punishment*) ter por fim predispor os homens a obedecer às leis. (...) todo dano (*evil*) infligido sem intenção ou possibilidade de predispor o delinquente, ou outros homens, através do exemplo, à obediência às leis, não é pena (*punishment*), mas ato de hostilidade, porque sem tal finalidade nenhum dano (*hurt*) merece receber esse nome. (...) a finalidade das penas (*punishment*) não é a vingança, mas o terror” (HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVIII, p.

Parece que ele toma a punição por uma espécie de vingança, e por isso não poderá nunca concordar comigo, que a tomo por nada mais que uma correção ou um exemplo, que tem por fim *moldar e necessitar a vontade* à virtude; e não é um homem bom aquele que, ante qualquer provocação, usa de seu poder, embora seja um poder legalmente obtido, para afligir outro homem sem este fim de reformar sua vontade ou a dos outros. (HOBBS, T. *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance, op. cit.*, p. 177)¹⁰²

Ainda que a punição vise o bem futuro, poder-se-ia argumentar que é injusto matar alguém que não podia ter agido de maneira diferente, ainda que sua morte reforme a vontade dos outros súditos. Hobbes, contudo, defende que “os homens são mortos de maneira justa, não porque suas ações não são necessitadas”, isto é, não porque seus atos derivam de uma escolha livre, mas porque eles são (voluntariamente) nocivos e contrários à preservação alheia, sendo “poupados e preservados” aqueles que não causam danos aos outros¹⁰³.

Vemos assim que, se Bramhall, por um lado, argumenta que a negação do livre-arbítrio torna injustas e descabidas as punições e recompensas, pode-se afirmar que Hobbes, ao contrário, entende que *as penas são eficazes justamente porque a vontade não é livre*. Quando uma pessoa delibera, ela considera o que seria melhor fazer ou não fazer, e a vontade, sendo o último apetite ou aversão na deliberação, é o resultado dessa consideração que antecede imediatamente a ação ou omissão. Ao causar medo (da punição) e esperança (da recompensa) nos súditos, o Estado influencia e forma a vontade deles, reforçando assim a obediência civil¹⁰⁴. De acordo com Renato Janine Ribeiro, o castigo em Hobbes

(...) faz parte duma mecânica social, ao converter o crime em mau negócio, ao combater a atração do ganho fácil na transgressão. Entra, como aversão, no cálculo das vantagens e perigos da ilegalidade. Pesa na soma que é a deliberação. Não supõe, o castigo, uma vontade concebida como faculdade livre, posta acima dos apetites, a ponderá-los; vai, sim, reforçar certos apetites e aversões.¹⁰⁵

Para que a punição tenha como efeito a obediência civil, é preciso que os danos infligidos pela autoridade pública sejam maiores que o benefício ou a satisfação

191). Hobbes esclarece nas *Questões* que, quando a pena não é capital, ela reforma a vontade do transgressor, ao passo que, sendo capital, a pena reforma a vontade das outras pessoas através do exemplo. Cf. HOBBS, T. “Selections from Hobbes, *The Questions...*”, *op. cit.*, p. 76. Sobre o propósito da punição em Hobbes, ver também KOW, S. “Necessitating Justice: Hobbes on Free Will and Punishment”. *CPSA Annual Meeting*. Winnipeg, Manitoba, June 3, 2004, p. 1-24, p. 18.

¹⁰² Ainda sobre o propósito que Hobbes confere à punição e acerca da diferença entre sua teoria penal e aquela de Bramhall, ver RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984, p. 24-25.

¹⁰³ HOBBS, T. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”, *op. cit.*, p. 25.

¹⁰⁴ Cf. FRATESCHI, Y. “Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes”, *op. cit.*, p. 121.

¹⁰⁵ RIBEIRO, R. J. *Ao leitor sem medo...*, *op. cit.*, p. 28.

resultantes da transgressão da lei, pois, se não for esse o caso, o castigo deixa de ser eficaz e passa a ser mais propriamente um convite à desobediência¹⁰⁶.

Embora as punições e recompensas possam não ser os únicos expedientes de que dispõem as autoridades públicas para garantir a observância das leis (para Simon Kow, por exemplo, a educação dos súditos seria essencial dentro do sistema hobbesiano para que os súditos escolhessem agir dentro da legalidade¹⁰⁷), elas certamente desempenham um papel importante dentro do pensamento político de Hobbes, e o filósofo inglês conseguiu argumentar coerentemente contra as implicações jurídicas e políticas que Bramhall extraía da negação hobbesiana do livre-arbítrio humano.

Ao tratar do direito de punir no *Leviatã*, Hobbes observa que esse direito não foi dado pelos súditos ao Estado, mas foi deixado a ele. Ao *renunciar* ao seu direito natural de punir, cada um reforça o uso que o Estado pode fazer desse seu direito tal como julgar melhor para a preservação de todos.

(...) o direito de punir que pertence ao Estado (isto é, àquele ou àqueles que o representam) não tem seu fundamento em qualquer concessão ou dádiva dos súditos. (...) antes da instituição do Estado, cada um tinha direito a todas as coisas, e a fazer o que considerasse necessário a sua própria preservação, podendo com esse fim subjugar, ferir ou matar a qualquer um. E é este o fundamento daquele direito de punir que é exercido em todos os Estados. Porque não foram os súditos que deram ao soberano esse direito; simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles. De modo que ele não lhe foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo (...) como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo. (HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVIII, p. 190)

Uma vez que a diferença apontada por Espinosa, na *Carta 50*, entre seu pensamento político e o de Hobbes diz respeito ao direito natural e aos direitos que o magistrado supremo tem sobre os súditos, resta indagar se e em que a fundamentação espinosana do direito de punir é diferente da hobbesiana, a qual assenta sobre a renúncia do direito natural dos súditos.

¹⁰⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXVIII, p. 191.

¹⁰⁷ Cf. KOW, S. “Necessitating Justice...”, *op. cit.*, p. 19-22.

3. DIREITO NATURAL E POLÍTICA: ESPINOSA CONTRA HOBBS

3.1. A correspondência entre Espinosa e Jelles

A diferença entre a filosofia política espinosana e o pensamento político de Hobbes é abordada na *Carta 50* (4 de junho de 1672) da *Correspondência* de Espinosa, na qual ele responde a uma questão colocada por Jarig Jelles.

Amigo íntimo do filósofo, Jarig Jelles (c.1620-1683) foi um comerciante de Amsterdã que se afastou dos negócios em 1653 para dedicar-se aos estudos em tempo integral. Jelles foi também um dos responsáveis pela organização das edições latina (*B. de S. Opera Posthuma*) e holandesa (*De Nagelate Schriften van B. d. S.*) das obras póstumas de Espinosa, e costuma-se atribuir a Jelles a autoria do prefácio que abre essas edições, prefácio este que ele teria redigido em holandês e que teria sido traduzido para o latim por Lodewijk Meijer¹⁰⁸.

A correspondência entre Espinosa e Jelles constitui-se atualmente por seis cartas (cinco escritas por Espinosa e uma por Jelles), mas seu conteúdo permite deduzir que algumas missivas trocadas entre eles se perderam¹⁰⁹. As epístolas de que dispomos abrangem um período de cerca de sete anos (março de 1667 a junho de 1674), e os assuntos nelas abordados são bastante variados, incluindo temas como óptica (*Carta 39*), alquimia (*Carta 40*), hidrodinâmica (*Carta 41*), política (cartas 44 e 50), relação entre filosofia e religião (cartas 48A e 48B¹¹⁰), vontade humana (*Carta 48B*) e metafísica (*Carta 50*).

É preciso observar o caráter problemático da fonte de que dispomos para compreender o diálogo entre Espinosa e Jelles acerca da vontade humana, pois a *Carta*

¹⁰⁸ Cf. ISRAEL, J. I. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1670*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 164. Sobre a autoria do prefácio das obras póstumas de Espinosa, ver DOMÍNGUEZ, A. *Biografías de Spinoza*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 12-17; RÓVERE, M. “Spinoza collectif: la double écriture de la Préface aux Opera Posthuma”. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v. 26, n. 41, p.163-189, jul.-dez. 2017.

¹⁰⁹ A *Carta 39* (03 de março de 1667), que abre a correspondência entre os dois amigos na edição das obras completas de Espinosa organizada por Carl Gebhardt, inicia-se com as seguintes palavras de Espinosa a Jelles: “Vários obstáculos me impediram de responder antes a sua carta”. No começo da segunda carta dessa correspondência (*Carta 40*, de 25 de março de 1667), Espinosa diz: “Sua última carta, escrita no dia 14 deste mês, foi-me entregue corretamente.” Cf. SPINOZA, B. *Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1972, 4 v., p. 193 e p. 196; SPINOZA, B. *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 261 e p. 263.

¹¹⁰ A *Carta 48A* não se encontra na edição Gebhardt das obras espinosanas, e o conteúdo da *Carta 48B* foi apenas parcialmente publicado por Gebhardt na *Carta 48bis* e em notas. Utilizamos aqui a nomenclatura “48A” e “48B” a partir da tradução espanhola de Atilano Domínguez. Cf. SPINOZA, B. *Correspondencia*, *op. cit.*, p. 302-307.

48B, na qual esse tema é abordado, não foi redigida por Espinosa. Essa epístola contém três relatos concernentes à resposta que Espinosa teria dado ao livro *Profissão de fé universal e cristã*, escrito por Jelles e enviado por este a Espinosa juntamente com uma carta dedicatória e um comentário final, presentes na *Carta 48A*. De acordo com um dos relatos da *Carta 48B*, Espinosa teria criticado a concepção de vontade defendida por Jelles, segundo a qual o ser humano estaria por natureza inclinado ao mal, mas se fez indiferente ao bem e ao mal pela graça de Deus e pelo espírito de Cristo. Espinosa teria considerado contraditória a tese de Jelles, e teria argumentado que, se o ser humano tem o espírito de Cristo, deveria estar necessariamente inclinado somente ao bem¹¹¹.

Antes da *Carta 50*, Espinosa já discutira política com Jelles na *Carta 44*, na qual nosso filósofo tece algumas considerações sobre o livreto *Homo Politicus*, publicado anonimamente em 1664. Nas palavras de Espinosa, trata-se do “livro mais pernicioso que os homens poderiam excogitar e forjar”, já que seu autor defenderia que as honras e as riquezas constituem o sumo bem. Além disso, pode-se depreender que o autor do *Homo Politicus* defende que o bem maior de uma sociedade política também se encontra nas honras e riquezas, pois Espinosa, ao confessar a Jelles seu desejo de escrever “um pequeno livro indiretamente contra este autor”, afirma que sua intenção seria a de provar “através de razões muito evidentes e oferecendo muitos exemplos, que Estados com um insaciável desejo de honras e riquezas devem perecer e perecem”¹¹².

Outro assunto que envolve questões políticas e que figura na *Carta 44* é a súplica de Espinosa a Jelles para que este impedisse a publicação da tradução holandesa do *TTP*. O *TTP* fora escrito em latim e viera a lume em 1670, de maneira anônima e com informações falsas sobre o editor e o local de publicação. Ainda assim, sua autoria não demorou a ser reconhecida. Espinosa e “muitos” de seus “amigos e conhecidos” temiam a proibição do tratado caso ele fosse publicado em holandês. Embora a tradução em questão tenha sido adiada com sucesso, sendo publicada somente em 1693 sob o título *O teólogo ortodoxo*, um édito promulgado pelos Estados Gerais da Holanda em 1674 proibiu “a impressão, a divulgação e a venda” do *TTP* e de outras obras, entre as quais estava o *Leviatã* de Hobbes¹¹³.

¹¹¹ Cf. SPINOZA, B. *Correspondencia, op. cit.*, p. 306-307.

¹¹² DAVID, Antônio. “Carta nº 44 de Spinoza”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 20, p. 177-184, 2012, p. 182.

¹¹³ DAVID, Antônio. “Carta nº 44 de Spinoza”, *op.cit.*, p. 179, nota 6.

3.2. Direito natural e vida em sociedade

Feitas essas considerações, passemos à *Carta 50*.

No que diz respeito à política, a diferença entre mim e Hobbes, sobre a qual interrogas, consiste nisso: eu sempre conservo o direito natural bem resguardado e considero que em qualquer Cidade o magistrado supremo só tem direito sobre os súditos na medida exata em que seu poder sobre eles supere o deles, como sempre ocorre no estado natural.¹¹⁴

Embora bastante breve (seis linhas no texto latino das *Opera Posthuma*), a resposta de Espinosa pode ser de grande valia para compreendermos de que maneira ele fundamenta o direito que a cidade tem de punir, visto que a diferença apontada por Espinosa entre o seu pensamento político e o de Hobbes envolve o conceito de direito natural e, conforme vimos acima, a fundamentação hobbesiana do direito que o Estado tem de punir encontra-se justamente na renúncia do direito natural de cada um a fazer o que achar melhor para se conservar, pois essa renúncia reforça o uso que o poder soberano pode fazer do seu próprio direito natural a tudo aquilo que considerar necessário para a preservação dos súditos.

A partir dessa fundamentação hobbesiana do direito que o poder soberano tem de punir, e partindo da resposta de Espinosa na *Carta 50*, pode-se julgar que Hobbes exclui completamente o direito natural dos indivíduos no interior da vida política ou dentro do estado civil. Contudo, o capítulo XXI da segunda parte do *Leviatã* nos permite compreender que não é esse o caso. Ali, com efeito, ao escrever sobre a liberdade dos súditos, Hobbes observa que, após a criação do Estado, os súditos mantêm sua liberdade ou seu direito natural “naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu”. De acordo com essa ideia, cada súdito é livre para “comprar e vender” ou realizar contratos mútuos de outro modo, bem como cada um tem a liberdade de escolher onde irá residir, como irá se alimentar, qual profissão seguirá ou como educará seus filhos¹¹⁵. O direito natural dos súditos é mantido também “em todas aquelas coisas cujo direito não pode ser transferido por um pacto”, pois não podem ter validade alguma os pactos

¹¹⁴ Tradução citada a partir de CHAUI, M. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 289-314, p. 289. No original: “*Quantum ad Politicam spectat, discrimen inter me, & Hobbesium, de quo interrogas, in hoc consistit, quòd ego naturale Jus semper sartum tectum conservo, quòdque Supremo Magistratui in quâlibet Urbe non plus in subditos juris, quàm juxta mensuram potestatis, quâ subditum superat, competere statuo, quod in statu Naturali semper locum habet.*” (SPINOZA, B. *Opera, op. cit.*, vol. 4, p. 239).

¹¹⁵ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXI, p. 135.

no sentido de “abster-se de defender o próprio corpo”¹¹⁶. Além disso, ali onde houver o silêncio da lei, permanecerá o direito natural dos súditos, visto que “nos casos em que o soberano não tenha estabelecido uma regra, o súdito tem a liberdade de fazer ou de omitir” conforme bem entender¹¹⁷.

Já na primeira parte do *Leviatã* (capítulo XIII), ao explicitar que, mesmo quando submetidos às leis de um Estado, os indivíduos trancam suas casas e seus cofres e procuram viajar armados e bem acompanhados¹¹⁸, Hobbes deixa entrever que a vida civil não afasta completamente o direito natural de cada um, que permanece também como algo virtual ou latente no interior da vida política. Conforme explica Marilena Chaui,

Após o advento do direito civil, o direito natural é conservado por Hobbes de duas maneiras. Em primeiro lugar, como aquilo que permanece na qualidade de direito individual por não ter sido transferido por nenhum pacto ou em virtude do silêncio das leis. Em segundo lugar, o direito natural permanece na condição de virtualidade ou de inclinação latente que, em determinadas circunstâncias, pode vir a atualizar-se, como é o caso da guerra civil.¹¹⁹

Ora, uma vez que Hobbes mantém o direito natural no interior da vida civil, e visto que Espinosa, para marcar uma das diferenças de sua filosofia política em relação ao hobbesianismo, afirma que conserva sempre “bem resguardado” o direito natural, podemos indagar: teria Espinosa interpretado de maneira equivocada o pensamento político hobbesiano, ou a manutenção do direito natural feita por Hobbes seria diferente daquilo que Espinosa entende por manter “bem resguardado” esse direito?¹²⁰ Para compreendermos tais questões, bem como para entendermos melhor a resposta espinosana contida na *Carta* 50, investiguemos, em primeiro lugar, como Espinosa entende a ideia de direito natural.

O conceito de direito natural é abordado em três obras espinosanas, a saber, nos tratados *Teológico-político* e *Político* e na *Ética*. Nos dois tratados, Espinosa demonstra, em textos semelhantes, que o direito natural define-se pela potência natural (*jus sive potentia*, “direito, ou seja, potência”), o que equivale a dizer que o direito natural de cada coisa estende-se exatamente até onde vai sua potência, tendo cada ser pleno direito a tudo o que pode fazer.

¹¹⁶ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXI, p. 137.

¹¹⁷ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XXI, p. 138.

¹¹⁸ HOBBS, T. *Leviatã*, cap. XIII, p. 80.

¹¹⁹ CHAUI, M. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, *op. cit.*, p. 296.

¹²⁰ Essas indagações são levantadas por Marilena Chaui no texto citado na nota acima.

No capítulo XVI do *TTP*, o “direito e instituição natural” (*jus & institutum naturae*) é definido como “as regras da natureza de cada indivíduo, segundo as quais concebemos cada um como naturalmente determinado a existir e a operar de maneira certa”. Espinosa parte da ideia de que a natureza, considerada absolutamente, tem direito a todas as coisas, estendendo-se o direito da natureza inteira até onde vai a sua potência, “pois a potência da natureza é a própria potência de Deus, o qual tem sumo direito a tudo”. Uma vez que a potência de Deus não é senão a potência de todos os indivíduos em simultâneo, é preciso concluir que “cada indivíduo tem sumo direito a tudo o que está em seu poder, ou seja, o direito de cada um estende-se até onde se estende a sua exata potência” (*determinata potentia*)¹²¹.

Já o capítulo II do *TP* traz a definição do direito de natureza como “as próprias leis ou regras da natureza segundo as quais todas as coisas são feitas, isto é, a própria potência da natureza”. Espinosa argumenta que para existirem e continuarem na existência, as coisas naturais ou os modos precisam da mesma potência por meio da qual começam a existir. Essa potência não pode ser criada, pois, se assim fosse, precisaria também ela, para existir e para conservar a si própria e as coisas naturais, da mesma potência pela qual foi criada. Portanto, a potência pela qual as coisas naturais existem e operam não é senão a própria potência eterna de Deus. Uma vez que o direito de Deus a tudo “não é senão a própria potência de Deus na medida em que se considera esta como absolutamente livre”, segue-se que “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver” e que “aquilo que cada homem faz segundo as leis de sua natureza fá-lo segundo o supremo direito de natureza e tem tanto direito sobre a natureza quanto o valor da sua potência” (*tantumque in naturam habet iuris, quantum potentia valet*)¹²².

Assim como Hobbes, Espinosa não restringe o direito natural aos ditames da reta razão.¹²³ Para ele, enquanto referido aos modos humanos, o direito natural é explicado por toda e qualquer coisa que o ser humano tem a potência ou a capacidade de fazer. O direito natural humano seria determinado só pela potência racional se cada pessoa vivesse exclusivamente sob a condução da razão. Aliás, se todos os seres humanos

¹²¹ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, op. cit., p. 234-235 (tradução modificada).

¹²² ESPINOSA, B. de. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, p. 11-12.

¹²³ Hugo Grotius, por exemplo, entende que “o direito natural nos é ditado pela razão que nos leva a conhecer que uma ação, dependendo se é ou não conforme à natureza racional, é afetada por deformidade moral ou por necessidade moral e que, em decorrência, Deus, o autor da natureza, a proíbe ou a ordena” (GROTIUS, H. *O Direito da guerra e da paz (De jure belli ac pacis)*, v. I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí/Fondazione Cassamarca, 2004, p. 79).

agissem sempre de acordo com o que dita a razão, viveriam sempre em concórdia e poderiam prescindir completamente das leis civis, visto que, dentro da filosofia de Espinosa, a razão indica aquilo que é melhor para a natureza humana (para cada um e para todos). Mas, para Espinosa, os seres humanos não são determinados a agir apenas pela razão, mas são também levados a operar pelas paixões, e, enquanto se defrontam com afetos passionais, podem ser contrários uns aos outros¹²⁴.

(...) se os homens fossem por natureza constituídos de modo que não desejassem senão o que ensina a reta razão, certamente a sociedade não necessitaria de nenhuma lei, bastando apenas fornecer aos homens os verdadeiros ensinamentos morais para que, espontaneamente e de inteira e livre vontade (*integro & liberali animo*), fizessem aquilo que verdadeiramente interessa (*id, quod vere utile est, agerent*). Quão diferente, porém, é a constituição da natureza humana! Todos procuram, de fato, o que lhes é útil, mas quase nunca segundo os preceitos da reta razão; pelo contrário, a maioria das vezes desejam as coisas e consideram-nas úteis unicamente por capricho e por paixão, sem olhar para o futuro nem para razões de nenhuma outra espécie. (*TTP*, cap. V, p. 85).

Espinosa entende por paixão o afeto do qual somos causa inadequada ou parcial, uma vez que não entendemos clara e distintamente os efeitos que ocorrem em nós ou que se seguem de nossa natureza quando padecemos. Já a ação é o afeto do qual somos causa adequada ou total, pois quando agimos compreendemos totalmente os efeitos que se seguem de nossa natureza, quer esses efeitos se produzam em nós ou fora de nós¹²⁵. Seja de maneira passiva ou ativa, o ser humano é necessariamente determinado a fazer o que sabe (na ação) ou o que imagina ser útil (na paixão), e tudo o que cada indivíduo tem a potência de fazer explica o seu direito natural.

(...) não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade humana. [...] cada um esforça-se sempre, tanto quanto está em si, por conservar o seu ser, e (uma vez que cada um tem tanto direito quanto a sua potência vale) tudo aquilo por que cada um, sábio ou ignorante, se esforça e faz, esforça-se e faz por supremo direito de natureza (*TP*, II, art. 8).

Para Espinosa, o que define a potência de cada ser não é senão a sua própria essência, e esta, conforme lemos na terceira parte da *Ética*, é o *conatus* ou o esforço por perseverar em seu ser¹²⁶. Em relação à essência do ser humano, que consta de mente e corpo, o esforço por se conservar é denominado vontade quando referido apenas à mente. Referido em simultâneo à mente e ao corpo humano, esse *conatus* é chamado de apetite, sendo este a própria essência do ser humano, “de cuja natureza necessariamente

¹²⁴ Cf. EIV, P34-35.

¹²⁵ Cf. EIII, *definições*.

¹²⁶ Cf. EIII, P6-7.

segue aquilo que serve à sua conservação”. Já quando se considera que os seres humanos têm consciência de seu apetite, ele é chamado de desejo¹²⁷. Somos essencialmente seres desejantes, que se esforçam mental e corporalmente por continuar existindo e que têm consciência desse esforço.

Uma vez que o direito natural se define pela potência, segue-se que o direito que cada pessoa tem por natureza envolve todo e qualquer esforço de cada uma por conservar-se. A partir dessa ideia, depreende-se a impossibilidade de conceber o surgimento da vida em sociedade na renúncia do direito natural, visto que renunciar a esse direito equivaleria a abrir mão da própria essência. Conforme Espinosa enuncia no início de seu *Tratado político*, sua intenção ao tratar da política é deduzir as causas e fundamentos da vida civil “da natureza ou condição comum dos homens”¹²⁸ e essa natureza humana comum é justamente o desejo ou o direito natural humano.

Como surge então, para Espinosa, a vida civil, e o que ele entende por manter bem resguardado o direito natural na política? De acordo com Espinosa, o surgimento da vida em sociedade se dá quando cada pessoa cede para todo o corpo social não o seu direito de natureza, mas apenas uma parte dele, que é o desejo de causar dano aos outros seres humanos. Essa concepção aparece de modo evidente na parte quatro da *Ética*, onde o filósofo aborda a questão do estado natural e do estado civil.

Cada um existe por sumo direito de natureza e, conseqüentemente, por sumo direito de natureza faz (*agit*) aquilo que segue da necessidade de sua natureza; e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho, vinga-se e esforça-se para conservar o que ama e destruir o que odeia. E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria este seu direito sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos, que de longe superam a potência ou virtude humana, por isso frequentemente são arrastados em direções diversas, e são contrários uns aos outros quando precisam de auxílio mútuo. Portanto, para que os homens possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro (EIV, P37, esc. 2).

No estado de natureza, dada a proporcionalidade entre direito e potência, cada ser humano tem direito a tudo o que pode fazer. Porém, esse direito está longe de realizar-se, visto que a potência de cada indivíduo é grandemente superada pela potência dos outros. Nesse sentido, o direito natural no estado de natureza é “nulo e consiste mais numa opinião que numa realidade, porquanto não há nenhuma garantia de

¹²⁷ EIII, P9, esc.

¹²⁸ ESPINOSA, B. de. *Tratado político, op. cit.*, p. 10.

o manter” (TP, II, 15), já que cada pessoa sozinha não pode precaver-se de modo a não ser oprimida por outras cujos desejos podem ser contrários aos dela.

É bem verdade que, de modo semelhante a Espinosa, Hobbes também reconhece que, no estado de natureza, o direito natural que todo ser humano tem de usar o próprio poder da maneira que quiser é inútil. Para Hobbes, “os efeitos desse direito são os mesmos, quase, que se não houvesse direito algum”, pois “embora qualquer homem possa dizer, de qualquer coisa, ‘isto é meu’, não poderá porém desfrutar dela, porque seu vizinho, tendo igual direito e poder, irá pretender que é dele essa mesma coisa”.¹²⁹ Porém, ao definir a liberdade como ausência de impedimento externo, a filosofia hobbesiana concebe o estado de natureza como um estado de liberdade, estabelecendo assim uma oposição entre a liberdade natural do ser humano e a vida em sociedade, na qual as leis civis estabelecem limites para a ação humana. Em suma, abre-se mão da liberdade em troca de segurança.

Para Espinosa, no entanto, a liberdade humana não é concebida apenas como falta de obstáculos exteriores, mas está ligada à aptidão corporal e mental para a pluralidade simultânea¹³⁰. Ser livre não significa simplesmente ser capaz de realizar o que se quer, mas sim fazer necessariamente o que é mais útil para a natureza humana¹³¹, contando-se entre as coisas úteis aquelas que conduzem à concórdia com outros seres humanos, isto é, que nos levam à sociedade comum.

É útil ao homem o que dispõe o corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o corpo menos apto a isto (EIV, P38).

As coisas que conduzem à sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis (EIV, P40).

¹²⁹ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 30.

¹³⁰ Conforme observa Marilena Chaui, Espinosa compreende a liberdade “como força do corpo para afetar outros corpos e ser por eles afetado de inúmeras maneiras simultâneas, sem ser dominado por eles nem dominá-los, aumentando sua capacidade de viver; e como força da mente para conceber inúmeras ideias simultâneas e desejar simultaneamente tudo que aumente sua capacidade de pensar” (CHAUI, M. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, *op. cit.*, p. 311-312).

¹³¹ “(...) a liberdade é uma virtude, ou seja, uma perfeição: por isso, tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade. Daí que o homem não possa minimamente dizer-se livre por poder não existir ou não usar da razão, mas só na medida em que tem o poder de existir e de operar segundo as leis da natureza humana. Quanto mais livre, pois, consideramos ser o homem, menos podemos dizer que ele pode não usar da razão e escolher o mal em vez do bem” (ESPINOSA, B. de. *Tratado político*, *op. cit.*, p. 15). Espinosa parece empregar aqui os termos “bem” e “mal” tal como aparecem definidos na quarta parte da *Ética*: bem é “aquilo que sabemos certamente nos ser útil”, e mal, “aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer” (EIV, def. 1 e 2).

A partir da concepção espinosana de liberdade, depreende-se que não há para Espinosa oposição entre uma suposta liberdade do estado de natureza e a obrigação política¹³². Conforme aponta Tammy Nyden-Bullock,

Espinosa difere de Hobbes por não caracterizar as pessoas como livres no estado de natureza. Para Hobbes, as pessoas no estado de natureza são livres no sentido de que elas não têm nenhuma obrigação de evitar fazer o que está em seu poder. Para Hobbes, a liberdade é uma ausência de impedimento externo, neste caso, de leis que impeçam de fazer o que se deseja. Hobbes caracteriza a obrigação relativa às leis civis como ‘correntes artificiais’. Espinosa, por sua vez, não entende que viver de acordo com as próprias paixões e inclinações seja uma forma de liberdade, sendo antes o pior tipo de servidão. Uma pessoa no estado de natureza é completamente escrava de suas paixões e, portanto, incapaz de perceber o que é efetivamente do seu próprio interesse. Para Espinosa, a lei civil não é um tipo de servidão a ser suportado a fim de se preservar. Antes, trata-se de um meio necessário (mas não suficiente) para escapar das correntes das paixões.¹³³

No interior da filosofia política de Espinosa, o surgimento do estado civil não assenta sobre a negação do direito de natureza, já que este, no estado natural, não passa de uma abstração, pois não encontra condições para efetivar-se. Ao contrário, a vida em sociedade significa a afirmação ou positivação do direito natural de cada indivíduo por meio da instituição de direitos comuns, donde o direito de natureza de cada ser humano não permanecer na vida civil apenas de maneira residual ou latente, como um direito individual que não teria sido transferido por um pacto, ou que se tem por conta do silêncio das leis, ou como um direito virtual que, ocasionalmente, pode se atualizar, tal como se dá em Hobbes¹³⁴.

A instituição do estado civil se dá quando cada indivíduo cede para toda a sociedade o poder de se vingar, de julgar sobre bem e mal e de fazer o que lhe parecer melhor, a fim de que esse direito, que todos possuem por natureza, mas que não se realiza no estado natural, seja determinado pela potência da multidão, indivíduo coletivo constituído por todas as pessoas que formam a cidade. Dessa forma, o direito natural torna-se concreto, pois tem a potência de se realizar. É nesse sentido que Espinosa pode dizer a Jelles, na *Carta 50*, que conserva o direito natural bem resguardado no interior da vida política, já que é esta que concretiza esse direito.

¹³² Cf. CHAUI, M. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, *op. cit.*, p. 312.

¹³³ NYDEN-BULLOCK, Tammy. *How Hobbes Got to Spinoza*. Early Modern Philosophy in Britain and the Netherlands 1500-1800: British Society for the History of Philosophy Conference. Roterdã, Holanda, março de 2007, p. 5.

¹³⁴ Cf. CHAUI, M. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”, *op. cit.*, p. 296-297.

Uma vez que direito é potência, e que o direito civil se determina pela potência de todos os indivíduos que compõem a cidade, Espinosa pode também afirmar a Jelles que o direito do magistrado supremo sobre os súditos se dá apenas na medida em que o poder daquele supera o destes. Se não fosse esse o caso, o direito do soberano seria algo abstrato, pois distanciado da potência de se efetivar, tal como se dá com o direito natural de cada pessoa no estado de natureza. Para Espinosa, no entanto, o direito do soberano, ou de quem possui a incumbência de tratar dos direitos comuns, se define pela potência da multidão, sendo esta potência constituída pelo direito natural de cada um dos indivíduos que compõem a multidão.

(...) o direito do *imperium*¹³⁵, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o *imperium* têm tanto direito quanto vale a sua potência (*TP*, III, 2, tradução modificada).

3.3. A fundamentação espinosana do direito de punir

Uma vez compreendida a ideia espinosana de que o direito natural mantém-se bem resguardado no interior da vida civil, cabe indagar de que maneira Espinosa fundamenta o direito de punir. Na quarta parte da *Ética*, após mostrar de que modo se dá a instituição do estado civil, o filósofo aborda a questão da punição, mostrando não somente a base sobre a qual ela se alicerça, mas também a lógica que a torna necessária para o estabelecimento da vida política.

(...) nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. É portanto por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e por isso, tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos, mas por ameaças. E esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada Cidade, e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos (*EIV*, P37, esc. 2).

Para Espinosa, o estado civil não pode significar simplesmente a instituição de leis ou regras conformes à razão, pois, como dito acima, se os seres humanos vivessem

¹³⁵ Espinosa dá o nome de “*imperium*” ao “direito que se define pela potência da multidão” (ESPINOSA, B. de. *Tratado político, op. cit.*, p. 20). Ao traduzir o termo *imperium*, Diogo Pires Aurélio optou por “Estado” (no *TTP*) e “estado” (no *TP*). Preferimos manter aqui o original latino empregado por Espinosa, a fim de evidenciar que se trata de um vocábulo distinto da palavra *status*, empregada pelo filósofo em expressões como “estado natural” e “estado civil”.

de acordo com a razão, viveriam em concórdia sem que fosse necessário estabelecer direitos comuns. Para que o direito da sociedade possa se manter incólume, ou para que cada pessoa esteja segura de que as outras não lhe causarão dano, deve-se levar em conta que cada ser humano está necessariamente submetido a paixões, bem como é necessário considerar de que maneira uma paixão que pode ser danosa ao bem comum pode ser refreada¹³⁶. Nesse sentido, Espinosa apoia-se em duas ideias que já foram demonstradas na *Ética* antes do escólio citado acima, a saber, “um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser coibido” (EIV, P7), e “quem odeia alguém se esforçará para fazer-lhe mal, a não ser que tema originar-se daí um maior mal para si; ao contrário, quem ama alguém se esforçará, pela mesma lei, para fazer-lhe bem” (EIII, P39).

Essas ideias aparecem também no *TTP*, onde Espinosa afirma que

Manda a lei universal da natureza humana que ninguém despreze o que considera ser bom, a não ser na esperança de um maior bem ou por receio de um maior dano, nem aceite um mal a não ser para evitar outro ainda pior ou na esperança de um maior bem.¹³⁷

Essa é a lógica dos afetos que opera na política. Se não houver medos e esperanças comuns, cada um agirá conforme o seu próprio temperamento ou engenho, não havendo garantias de que as pessoas não prejudicarão umas às outras, quer por imaginarem que obterão alguma vantagem, quer por julgarem que alguém está prestes a causar-lhes algum dano. Para Espinosa, os afetos como “o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções o ânimo” não são “vícios da natureza humana”, mas propriedades que naturalmente lhe pertencem e que, “embora sejam incômodos, são contudo necessários e têm causas certas”¹³⁸ que podem ser conhecidas pela mente humana. Conhecendo os afetos, compreendemos algo essencial para entendermos a natureza ou condição comum dos seres humanos, e é a partir dessa compreensão que Espinosa se propõe a pensar a política. Não por acaso, o *TP* se inicia

¹³⁶ Conforme observa Laurent Bove, Espinosa entende que “não há (...) solução política *durável* que possa se sustentar apenas sobre a decisão da razão ou sobre uma decisão que seria exclusivamente de tipo jurídico. As instituições têm realidade efetiva (isto é, potência e efeitos sobre a realidade histórico-social) se e somente se essas instituições concordam inteiramente com as forças reais do real, isto é, com as paixões humanas. (...) A *medida* que é necessária para a vida em comum, portanto, não vem apenas do direito, mas primeiro das paixões e dos desejos.” (BOVE, L. “Da dominação política e de seus remédios: a lição de Espinosa”. In: ROCHA; CALDERONI; GOMES JUSTO (Orgs.). *Construções da felicidade*. Coleção Invenções Democráticas, Volume V. Belo Horizonte: Autêntica Editora / Núcleo de Psicopatologia, Política Públicas de Saúde Mental e Ações Comunicativas em Saúde Pública da Universidade de São Paulo (Nupsi-USP), 2015, p. 261-274, p. 263.

¹³⁷ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, op. cit., p. 237.

¹³⁸ ESPINOSA, B. de. *Tratado político*, op. cit., p. 8.

com a palavra *affectus* (afeto): “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria” (*Affectus, quibus conflictamur, concipiunt philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur*)¹³⁹.

No interior da filosofia política espinosana, o direito civil, que se constitui a partir da concessão do direito natural de cada uma das pessoas que compõe a cidade para todo o corpo social, é o fundamento do direito de punir, que, portanto, não é um poder que transcende o corpo social (como em Hobbes), mas é um poder que lhe é imanente. O direito de punir tem, portanto, um fundamento positivo e imanente, que não é senão a potência comum da multidão, o que não ocorre em Hobbes, pois este fundamenta o direito de punir na renúncia do direito natural dos súditos, renúncia esta que, ao não se aplicar ao poder soberano, permite que o direito natural dele se exerça como um poder que, de cima, controla a vida social.

Para Espinosa, se o direito que o poder soberano tem de punir fosse determinado apenas pelo direito natural de um Estado transcendente, esse direito seria inexistente, pois teria uma realidade apenas jurídica e seria impotente para efetivar-se. Se, para Hobbes, o surgimento do estado civil significa uma restrição da liberdade dos súditos, Espinosa, por sua vez, vê na instituição da vida política a positivação do direito natural como direito coletivo. Dessas ideias, podemos concluir que o direito penal espinosano não é concebido como uma instância de restrição à liberdade comum, mas sim como um meio de afirmá-la, diferentemente do que acontece no interior do pensamento jurídico e político hobbesiano.

¹³⁹ ESPINOSA, B. de. *Tratado político, op. cit.*, p. 5.

4. PUNIÇÃO E POLÍTICA EM ESPINOSA

No artigo que abre o *TP*, Espinosa afirma que, ignorando as causas que determinam necessariamente os homens a operar de maneira certa e determinada, os teóricos ou filósofos (“*Theoretici, seu Philosophi*”) julgam que os afetos com os quais nos defrontamos são como que “vícios em que os homens caem por *culpa própria (suâ culpâ labuntur)*”. Os filósofos da tradição, pensando a política a partir de um homem idealizado e não do homem real, se afastaram da experiência ou da prática (*experientia sive praxis*), e assim, da mesma forma que, quase sempre (*plerum*), sua ética não passa de uma sátira, suas teorias políticas são sempre utópicas e quiméricas.¹⁴⁰

Já os políticos costumam ser vistos como pessoas cuja preocupação maior é armar ciladas para os homens e não cuidar dos interesses comuns destes, e são considerados mais habilidosos (*callidi*) do que sábios. Tendo a experiência por mestra, não se afastaram da prática, e perceberam que “enquanto houver homens, haverá vícios”. Por isso, buscaram acautelarse da malícia humana, mas fizeram isso através de artes que costumam ser utilizadas por aqueles que são “mais conduzidos pelo medo que pela razão”. Ainda assim, é inegável, afirma Espinosa, que os políticos “escreveram sobre as coisas políticas de maneira muito mais feliz que os filósofos”, o que equivale a dizer que os textos escritos por aqueles são muito mais úteis do que as abstrações escritas por estes¹⁴¹.

Contudo, se, como vimos, existe um abismo entre o filósofo ou o teórico e a prática, parece haver também algo a separar o político e a teoria, como se o conhecimento por este adquirido e ensinado fosse sempre motivado pelo medo de não ser alvo da malícia dos outros homens.

Visto que o medo é uma paixão triste relacionada à ideia (inadequada ou parcial) de algo futuro de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos¹⁴², o conhecimento do político, embora possa ser posto em prática, não é senão imaginativo, não alcançando assim as causas dos vícios humanos nem uma racionalidade que pode fazer com que a vida em sociedade se desenvolva da melhor maneira¹⁴³. Ora, é também no capítulo que abre o *TP* que Espinosa enuncia seu projeto de deduzir seu pensamento político não do

¹⁴⁰ ESPINOSA, B. de. *Tratado político, op. cit.*, p. 5-6.

¹⁴¹ ESPINOSA, B. de. *Tratado político, op. cit.*, p. 6-7.

¹⁴² EIII, def. dos afetos, def. 13.

¹⁴³ Sobre a relação entre a razão e o melhor, ver sobretudo *TP*, cap. 5, art. 1.

homem como os moralistas gostariam que ele fosse, mas da natureza humana tal como ela realmente é.

Longe de ser um preconceito que afeta apenas os homens de algumas nações e povos, essa imagem da liberdade como livre vontade é um preconceito comum a todos os seres humanos. Se, por um lado, Espinosa nos diz no *TTP* que só as leis e os costumes podem fazer com que cada nação tenha “um engenho singular, uma condição singular e, enfim, preconceitos singulares”¹⁴⁴, por outro lado, o preconceito do livre-arbítrio se segue necessariamente da comum condição humana, a ponto de Espinosa poder afirmar que esse preconceito é “inato”¹⁴⁵.

Segundo Laurent Bove,

a passagem do estado de natureza ao estado civil é, pela instituição do Estado que impõe leis e costumes específicos, a passagem de um preconceito universal (aquele da finalidade¹⁴⁶) a outros preconceitos particulares que são apenas as formas transformadas e específicas, segundo as condições históricas, de sua atualização. Através da cultura própria de cada nação, é ainda o preconceito da finalidade, como estrutura universal de pensar (ou, mais precisamente, de imaginar), que se exprime sob diferentes figuras nos discursos ordinários do vulgo, do adivinho, do profeta, do padre, do teólogo e mesmo do filósofo não-espinosista.¹⁴⁷

É bastante cômodo para aquele que pensa a política considerar que a vontade é causa total das ações humanas, pois, ao julgarem que todo aquele que comete um ato injusto o faz tão somente por culpa própria, os partidários do livre-arbítrio parecem facilmente dar conta de explicar por que um homem transgride os direitos comuns da cidade. Contudo, para Espinosa, como vimos, a liberdade da vontade não passa de um preconceito, e a *Ética* e o *TP* demonstram que os homens estão necessariamente submetidos às paixões. Buscando as verdadeiras causas da discórdia civil, o filósofo político parece compreender que, como os homens não nascem civis, mas fazem-se,

(...) as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis *não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto à má situação do estado (TP, cap. 5, art. 2, grifos nossos).*

¹⁴⁴ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, *op. cit.*, p. 273 (tradução modificada).

¹⁴⁵ “Assim, os delirantes, os tagarelas e muitos outros desta mesma farinha julgam agir pelo livre decreto de suas mentes, e, não, que são levados por impulso. E porque esse preconceito é inato a todos os homens, não se livram facilmente do mesmo” (ESPINOSA, B. “Carta LVIII (outubro de 1674)”, *op. cit.*, p. 78).

¹⁴⁶ Que isso que é dito aqui acerca do preconceito da finalidade pode também ser dito sobre o preconceito do livre-arbítrio, é o que podemos concluir a partir do apêndice da *Ética* I, onde vemos que este último preconceito é um daqueles que originam e constituem o finalismo.

¹⁴⁷ BOVE, L. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996, p. 177-178.

Por compreendermos, a partir de Espinosa, que a responsabilização e a punição dos indivíduos fundamentadas na liberdade da vontade dos mesmos são atos que têm como base última um preconceito (i.e., o livre-arbítrio humano), entendemos que a filosofia espinosana pode ser de grande utilidade para se pensar a política para além das ideias inadequadas herdadas da tradição filosófica e teológica.

A ideia de que os homens não possuem livre-arbítrio traz algumas questões acerca do direito e da vida em sociedade que são de grande interesse para a filosofia política: se o livre-arbítrio humano não passa de uma ilusão ou de um preconceito, toda malícia ou todas as ações contrárias aos direitos comuns são desculpáveis, de modo que os atos mais atrozos poderiam ser escusados pelo simples fato de que o agente que os cometeu não o fez livremente? Ora, se as ações humanas não têm como causa a livre vontade, faz sentido falar em recompensa para os justos e punições para os injustos?

Espinosa foi confrontado com questões semelhantes a essas por pelo menos dois de seus correspondentes (Tschirnhaus e Oldenburg), como podemos ver nas cartas 57 e 74 da *Correspondência* espinosana. De acordo com Tschirnhaus (na *Carta 57*), a negação do livre-arbítrio implica necessariamente a tese de que toda malícia é escusável, já que seria absurdo culpar alguém por uma ação que não poderia de modo algum ser evitada.¹⁴⁸ Oldenburg, por sua vez (na *Carta 74*), afirma que uma filosofia como a espinosana, que defende a necessidade fatal de todas as coisas, faz desabar o fundamento das leis, da virtude e da religião, tornando inúteis todas as recompensas e punições.¹⁴⁹

A resposta espinosana aos dois correspondentes tem algo em comum, a saber, a ideia de que aqueles que agem contra as leis ou que praticam o mal não são menos temidos e perigosos por serem necessariamente (e não voluntariamente) maus. Em sua resposta a Oldenburg (na *Carta 77*), Espinosa acrescenta que somos conduzidos pelo medo e pela esperança, indicando assim que é a determinação afetiva do comportamento dos indivíduos que deve ser considerada quando nos propomos a pensar a política¹⁵⁰. Já em sua resposta a Tschirnhaus (na *Carta 58*)¹⁵¹, Espinosa pede para que seu correspondente veja o capítulo VIII da segunda parte dos *Pensamentos metafísicos*, onde se coloca a seguinte pergunta:

¹⁴⁸ SPINOZA, B. *Correspondencia, op. cit.*, p. 333-335.

¹⁴⁹ SPINOZA, B. *Correspondencia, op. cit.*, p. 391-392.

¹⁵⁰ SPINOZA, B. *Correspondencia, op. cit.*, p. 401-402.

¹⁵¹ SPINOZA, B. *Correspondencia, op. cit.*, p. 339.

(...) se forem punidos apenas aqueles que imaginamos pecar em virtude de sua liberdade, por que, então, os homens se esforçam para exterminar as serpentes venenosas, se estas pecam por causa de sua natureza própria e não podem fazer de outra maneira?¹⁵²

Ainda que a resposta de Espinosa seja um tanto lacônica, é possível perceber que argumentação espinosana se desenvolve no sentido de que a punição não se justifica somente se se pressupõe que uma ação foi livre e não determinada por causas externas.

No segundo artigo do capítulo 5 do *Tratado político*, como vimos acima, ao defender que o melhor estado civil é aquele onde se conservam inviolados os direitos comuns e onde os homens vivem em concórdia, Espinosa nos lembra que, como os homens não nascem civis, mas fazem-se cidadãos, “as revoltas, as guerras e o desprezo ou violação das leis não são de imputar tanto à malícia dos súditos quanto ao mal estado do império (*imperii statui*)” (*TP*, cap. 5, art. 2).

Entre os fatores que podem contribuir para a boa ou má situação de uma sociedade política, certamente podemos contar a boa ou má instituição dos direitos comuns, das leis e das instituições políticas, mas também podemos incluir entre esses fatores a educação. De acordo com o pensamento espinosano, a educação pode estimular nossa razão, o bom convívio social e a liberdade, mas pode também fomentar e reforçar paixões que levam os seres humanos a serem contrários uns aos outros, bem como é capaz de estimular relações de dominação e dependência.¹⁵³

No capítulo 6 do *TP*, por exemplo, Espinosa menciona que os reis, por temerem que seus filhos sejam mais estimados do que eles pelos súditos, devido às suas virtudes, procuram educá-los de forma a que não se tornem virtuosos, e nisto “os funcionários obedecem ao rei com a maior das prontidões e põem o máximo empenho em que o rei tenha um sucessor ignorante, a quem possam, com arte, manipular”¹⁵⁴. Já no capítulo 5 do *Tratado teológico-político*, Espinosa afirma que os súditos de uma sociedade tirânica só obedecerão às ordens dadas pelo tirano se forem educados desde cedo a dependerem da palavra daquele que os comanda.¹⁵⁵

Ao pensarmos numa sociedade democrática, onde o poder político é exercido pelos próprios cidadãos, é de interesse comum que a educação sirva à formação de

¹⁵² ESPINOSA, B. de. *Pensamentos metafísicos*. Coleção Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 34.

¹⁵³ Cf. OLIVEIRA, F. B. “Educação e servidão em Espinosa”. *Filosofia & Educação*. Campinas, volume 5, número 1, abr./set. 2013, p. 210-233, p. 210-213.

¹⁵⁴ ESPINOSA, B. de. *Tratado político*, *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁵⁵ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, *op. cit.*, p. 87.

peças solidárias, críticas, capazes de tomar decisões em prol do bem e da liberdade de toda a comunidade e resistentes a toda forma de servidão e dominação. Por esse motivo, uma educação que serve a propósitos contrários ao bem comum, e que se preocupa com a formação de pessoas prontas para servir a propósitos dessa natureza, pode certamente ser considerada uma educação antidemocrática. Mas não é só isso. Se uma sociedade democrática é aquela cujas instituições e leis expressam a potência e o desejo comum de seus cidadãos, devem também ser consideradas antidemocráticas as instituições e leis que não manifestam a potência e o desejo da população.

Espinosa evidencia que a desobediência às leis não têm como causa a suposta livre vontade dos indivíduos, mas remonta a algo mais amplo, a saber, ao *status* ou condição da sociedade cuja lei é transgredida. A filosofia espinosana nos ajuda a perceber que um maior respeito às leis não passa necessariamente pelas punições ou pela repressão, como querem alguns; embora Espinosa argumente no sentido de que a ausência de livre-arbítrio não esvazia de sentido a punição, ele permite vislumbrar que a obediência civil pode ser mais eficazmente alcançada por meio de uma mudança política radical, que altere de maneira profunda a maneira como a sociedade política está constituída, mudando também a relação dos indivíduos com a sociedade em que vivem.

A reflexão política espinosana parte da compreensão da natureza humana e incide sobre as estruturas de governo: os homens não são seres dotados de livre-arbítrio, mas estão grandemente submetidos à força das causas externas, donde não ser possível confiar na boa livre vontade dos particulares para manter inviolados os direitos comuns. Para um corpo político, não interessa se a decisão de um súdito ou de um governante é ou não livre, ou se eles agem de boa ou de má-fé; interessa sim que o bem comum seja observado. Se, conforme aponta Espinosa (em sua resposta a Oldenburg, na *Carta 77*), os homens são conduzidos pela esperança e pelo medo, como garantir que as leis sejam cumpridas quando os súditos se veem em situação de desespero e não tem nenhuma esperança de conseguirem aquilo de que necessitam para viver uma vida propriamente humana?

Quando, por conseguinte, dizemos que o melhor estado (*imperium optimum*) é aquele onde os homens passam a vida em concórdia, entendo a vida humana, a qual não se define só pela circulação do sangue e outras coisas que são comuns a todos os animais, mas se define acima de tudo pela razão, verdadeira virtude e vida da mente (*TP*, cap. 5, art. 5).

A garantia de que as leis serão observadas só pode advir do medo que os indivíduos têm da punição que a transgressão pode acarretar? Conforme afirma Espinosa, a população que é conduzida a obedecer mais pelo medo do que pela esperança é uma população servil, ao passo que uma multidão livre é aquela que se conduz mais pela esperança do que pelo medo¹⁵⁶.

Nas últimas décadas, as neurociências têm exercido grande influência sobre nossa forma de pensar; as pesquisas na área têm recebido grandes investimentos financeiros, e seus resultados, além de impactarem diversos campos do saber (como biologia, física, pedagogia e psicologia, entre outros), têm ultrapassado as fronteiras acadêmicas, alcançando os noticiários da grande mídia e mudando até mesmo a forma como as pessoas percebem a si mesmas¹⁵⁷. Estaríamos assistindo a uma espécie de revolução neurocientífica, e uma das teses relacionadas a essa pretensa revolução diz respeito à liberdade humana (ou, antes, à ausência dessa liberdade). Renomados neurocientistas têm afirmado, a partir de pesquisas recentes, a inexistência do livre-arbítrio. Em 2011, por exemplo, o neurocientista Stefan Bode e uma equipe de pesquisadores realizaram exames de ressonância magnética em 12 voluntários, aos quais fora dada a tarefa de escolher entre apertar um botão com a mão direita ou com a mão esquerda. A partir desse experimento, os pesquisadores constataram que era possível prever qual seria a decisão tomada pelos ‘voluntários’ cerca de sete segundos antes de a ação ser praticada¹⁵⁸.

A negação do livre-arbítrio humano incidiria diretamente sobre o direito penal e sobre os conceitos de culpabilidade e responsabilidade, visto que, de acordo com alguns juristas, tais conceitos têm como base a liberdade da vontade. O direito penal diria respeito aos comportamentos humanos que têm a vontade como força motriz, sendo o homem passível de punição justamente porque tem a liberdade para escolher entre um ou outro comportamento¹⁵⁹. Pablo Alflen da Silva observa que os conceitos de

¹⁵⁶ ESPINOSA, B. de. *Tratado político, op. cit.*, p. 45.

¹⁵⁷ Cf. ABI-RACHED, J. M. e ROSE, N. *Neuro: the new brain sciences and the management of the mind*. Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 1-2.

¹⁵⁸ BODE *et al.* “Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI”. *PLoS ONE* 6(6): e21612, 2011, p. 1-13.

¹⁵⁹ “O Direito Penal só empresta relevo aos comportamentos humanos que tenham, na vontade, a sua força motriz. As pessoas humanas, como seres racionais, conhecedoras que são da lei natural da causa e efeito, sabem perfeitamente que de cada comportamento pode resultar um efeito distinto (sabe-se que o fogo queima, o impacto contundente lesiona ou mata, a falta de oxigênio asfixia, a tortura causa dor etc.). Assim, conhecedoras que são dos processos causais, e sendo dotadas de razão e livre-arbítrio, podem escolher entre um ou outro comportamento” (CAPEZ, Fernando. *Curso de direito penal*, volume 1, parte geral (arts. 1ª a 120). 15ª ed. São Paulo: Saraiva, 2011, p. 137, grifos nossos).

culpabilidade e responsabilidade “seriam aplicáveis somente quando se dispusesse de livre-arbítrio”¹⁶⁰, pois não seria possível culpar e responsabilizar alguém que não possui liberdade de escolha. Nesse mesmo sentido, o neurocientista Francisco Rubia, em entrevista publicada em junho de 2009, afirma que “se não somos livres, tampouco somos responsáveis, nem existe a culpabilidade, nem a imputabilidade, nem o pecado”¹⁶¹.

Dada a importância que as neurociências têm assumido nos últimos anos, não parece absurdo considerar que suas teses acerca do livre-arbítrio podem abalar os fundamentos de nosso edifício jurídico-penal. Para Francisco Rubia, por exemplo, a negação do livre-arbítrio por parte da neurociência já está ocasionando discussões acerca da modificação do código penal na Alemanha¹⁶². Jonathan Franton, presidente da Fundação MacArthur nos Estados Unidos, chegou a afirmar que as pesquisas neurocientíficas podem ter um impacto sobre o sistema legal comparável ao impacto causado pelos testes de DNA. No ano de 2007, a Fundação MacArthur investiu 10 milhões de dólares em várias universidades a fim de compreender como a neurotecnologia impactaria os sistemas legais do mundo todo¹⁶³.

A ideia de que a punição se justifica mesmo sem a liberdade da vontade, tal como defendem Hobbes e Espinosa, é defendida também pelo neurocientista contemporâneo Michael Gazzaniga. Contrário à ideia de livre-arbítrio, Gazzaniga que entende que o determinismo (cerebral) não afeta o conceito de responsabilidade pessoal, já que a responsabilização é uma questão que diz respeito à sociedade como um todo e não aos indivíduos isoladamente. Seríamos responsáveis por nossos atos porque vivemos em sociedade, e não porque escolhemos livremente entre este ou aquele ato. Nesse sentido, Gazzaniga argumenta que a negação do livre-arbítrio não requer nenhuma reformulação profunda do direito penal, pois parece perfeitamente possível manter e defender o atual estado das coisas apesar das recentes descobertas neurocientíficas sobre a liberdade humana¹⁶⁴.

Talvez seja o caso de perguntarmos se a melhor maneira de fazer com que os homens respeitem as leis não é justamente garantir a todos que a obediência civil

¹⁶⁰ SILVA, P. R. A. da. “Culpabilidade e livre-arbítrio novamente em questão. Os influxos da neurociência sobre o Direito Penal”. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 14, n. 2193, 3 jul. 2009.

¹⁶¹ RUBIA, Francisco J. “La revolución neurocientífica”. *Tendencias 21*, setembro de 2009.

¹⁶² RUBIA, Francisco J. “La revolución neurocientífica”, *op. cit.*

¹⁶³ *Apud* RUBIA, Francisco J. “La revolución neurocientífica”, *op. cit.*

¹⁶⁴ GAZZANIGA M.; STEVEN, Megan. “Free Will in the Twenty-First Century: A Discussion of Neuroscience and Law”. In: GARLAND, B. (ed.) *Neuroscience and the Law: Brain, Mind, and the Scales of Justice*, p. 51-70. New York: Dana, 2004, p. 55-58.

acarreta mais benefícios e segurança do que danos. Talvez a melhor maneira de impedir a transgressão dos direitos comuns seja também a melhor maneira de impedir a dominação política, a saber, colocar em prática um governo comum de todos para todos, uma democracia real, a qual Espinosa entendia como a única forma de existência política que satisfaz um desejo comum a todas as pessoas, a saber, o desejo de governar e não ser governado.

A democracia é o único regime político no qual todos os cidadãos podem perceber claramente que obedecem a uma potência comum da qual fazem parte, e não a um poder transcendente que lhes é estranho e ao qual são menos propensos a obedecer, caso em que podemos colocar o Estado transcende concebido por Hobbes e os Estados neoliberais que se pretendem democráticos.

A tese de que o ser humano não possui livre-arbítrio pode não nos levar necessariamente a uma refundação do direito penal, e Hobbes e Espinosa são exemplos claros disso. Contudo, essa tese nos fornece, ao menos numa perspectiva espinosana, uma boa ocasião para repensarmos a sociedade como um todo, pois a desobediência civil por parte dos indivíduos pode ser vista como um efeito cuja causa não reside na má vontade do criminoso, mas em uma causa social e política muito mais ampla que ele.

5. CONCLUSÃO

De que maneira o direito de punir e a legislação penal seriam úteis ao bem comum numa sociedade democrática? Seria essa legislação decidida pelo consenso comum da multidão comum? A crítica de Espinosa ao livre-arbítrio não exige uma reflexão profunda a respeito do direito penal?

Hobbes, que, assim como Espinosa, nega o livre-arbítrio da vontade, fundamenta o direito penal em um Estado que transcende a sociedade e que detém o direito natural de vingar-se, de punir. Em uma sociedade democrática, o Estado transcendente não é, por princípio, concebível, dado que o direito comum é determinado pela potência comum da multidão. Assim sendo, Espinosa cairia em contradição se fundamentasse o direito penal tal como Hobbes o fizera. Portanto, embora tanto Hobbes quanto Espinosa critiquem a noção de livre vontade, eles chegaram a conclusões bastante distintas sobre a vida em sociedade e sobre o papel da punição no interior da política.

A questão da punição aparece nas demonstrações de Espinosa sobre o melhor estado monárquico e sobre o melhor estado aristocrático, e Espinosa explicita, na *Carta*

84, que serve de prefácio ao *TP*, sua intenção de tratar das leis e de outras questões ligadas à política após escrever sobre o *imperium* popular ou democrático.

Deste tratado, já estão concluídos seis capítulos. O primeiro contém como que uma introdução à própria obra; o segundo trata do direito natural; o terceiro, do direito dos poderes soberanos; o quarto, de quais os assuntos políticos que dependem do governo dos poderes soberanos; o quinto, de qual o fim último e mais elevado que uma sociedade pode ter em vista; o sexto, de qual a proporcionalidade (*ratio*) em que deve ser instituído um estado (*imperium*) monárquico para não resvalar para a tirania. Presentemente, ocupo-me do sétimo capítulo, no qual demonstro metodicamente todos os aspectos do anterior capítulo respeitantes à ordem de uma monarquia bem-ordenada. Passarei depois ao estado aristocrático e ao popular, e, finalmente, às leis e a outras questões particulares respeitantes à política.¹⁶⁵

Podemos pensar, portanto, que Espinosa abordaria a questão do direito penal dentro de uma sociedade democrática, ou mesmo trataria da legislação penal de forma mais ampla, já que a filosofia espinosana questiona a base do direito penal que tem por fundamento o livre-arbítrio da vontade. Mas o *Tratado político* permaneceu inacabado...

Na segunda metade do século XVII, Espinosa colocou um problema ético e político fundamental, que parece ser ainda hoje extremamente importante. Trata-se de saber por que motivo os homens frequentemente lutam pela sua servidão como se estivessem lutando pela sua salvação¹⁶⁶. Talvez essa questão não apresente grandes dificuldades para alguns teólogos e para alguns moralistas partidários do livre-arbítrio. Para eles, é suficiente afirmar que os homens só se equivocam porque querem, que eles erram por culpa própria, já que possuem uma livre vontade que lhes foi dada por Deus para escolher igualmente entre o bem e o mal. Mas, para Espinosa, a questão não era assim tão simples, donde ele ter julgado necessário indagar qual a verdadeira causa que leva um ser humano a lutar pela sua escravidão como se essa luta fosse pela sua liberdade.

Não é preciso ir muito longe para mostrar que esse problema ainda é atual em pleno século XXI. Basta observar, por exemplo, o grito recente de alguns brasileiros por uma intervenção militar no Brasil, como se a luta pela sua salvação se confundisse com a luta pela perda da já restrita liberdade política de que gozamos numa democracia representativa¹⁶⁷.

¹⁶⁵ SPINOZA, B. *Correspondencia*, op. cit., p. 413-414, grifos nossos.

¹⁶⁶ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, op. cit., p. 8.

¹⁶⁷ Sobre esse ponto, recomendamos a leitura de HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaração – isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

Na filosofia espinosana, os conceitos de superstição e de preconceitos comuns parecem ser a chave para responder por que os homens lutam pela servidão como se fosse pela salvação. À guisa de conclusão, abordaremos essa questão em duas partes principais: 1) exposição da gênese da superstição no apêndice da primeira parte da *Ética*, obra maior de Espinosa e resposta à seguinte questão: em que sentido um preconceito pode ser considerado “comum”?; 2) explicação da causa afetiva da superstição e do modo de vida que nos torna particularmente propensos a nos tornarmos seres supersticiosos.

A filosofia espinosana é uma filosofia da imanência. Para Espinosa, de acordo com o que se lê na *Ética* I, Deus é a substância constituída por infinitos atributos infinitos que é causa de si e que é causa eficiente imanente de todas as coisas, sendo as coisas modos pelos quais os atributos divinos se exprimem de maneira certa e determinada. Toda a realidade, tudo o que acontece, é expressão necessária da potência eterna e infinita de Deus ou da Natureza, que para Espinosa são uma só e a mesma coisa.

Para a tradição teológica e metafísica que, grosso modo, concebia Deus como um ser transcendente que está fora do mundo, que criou o mundo a partir do nada e que age pela liberdade da vontade, o espinosismo não podia ser senão escandaloso, herético, infernal. Consciente da novidade que suas teses representavam, Espinosa sabia que era necessário abrir caminho à sua filosofia através de uma emenda dos preconceitos.

Na *Ética*, obra maior de Espinosa, pode-se encontrar um caso paradigmático da maneira pela qual o filósofo lida com os preconceitos. Trata-se do apêndice que se segue à sua primeira parte, intitulada “De Deus”. No início do apêndice em questão, vemos uma recapitulação daquilo que fora cuidadosamente demonstrado anteriormente segundo a ordem geométrica, a saber, o que é Deus e quais as suas propriedades. Em seguida, Espinosa afirma que, onde quer que houvesse ocasião ao longo da *Ética* I, ele procurou remover os preconceitos que poderiam impedir o leitor de entender suas demonstrações. Porém, como ainda restavam, a essa altura do livro, não poucos preconceitos que poderiam impedir a compreensão de Deus, Espinosa decidiu convocá-los “ao exame da razão”. É claro que examinar cada uma das ideias inadequadas que impedem que Deus seja conhecido seria uma tarefa hercúlea e sem fim. Mas isso não se faz necessário, pois todos os preconceitos em questão dependem de um só, que Espinosa descreve da seguinte maneira:

Os homens comumente supõem todas 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 (EI, apêndice).

A tradição filosófica ocidental operou, até a modernidade, com a teoria das quatro causas elaborada por Aristóteles. Para este, explicar algo é conhecer a sua causa, e as causas que devem ser conhecidas para se explicar algo são quatro: há a *causa material* (aquilo a partir de quê algo é feito), a *causa eficiente ou motriz* (aquilo de onde é o começo do movimento), a *causa formal* (a forma da coisa, que define o que ela é) e a *causa final* (aquilo em vista de que algo se dá).

Quando uma coisa ocorre em vista de algo (em vista de um fim), dizemos que ela está finalisticamente orientada. Espinosa, ao apresentar o preconceito finalista, afirma que os homens creem comumente que as coisas naturais agem, tal como eles o fazem, “*em vista de um fim*”, bem como acreditam que Deus fez tudo “*em vista do homem*”. Tendo em vista que o preconceito único denunciado por Espinosa envolve crença em ações “em vista de algo”, podemos chamá-lo de preconceito finalista. O próprio Espinosa, ao mostrar a falsidade da doutrina que pretende explicar em vista de quê as coisas ocorrem, refere-se a ela como “doutrina da finalidade”.

Na análise desse preconceito no apêndice, Espinosa investiga, entre outras coisas, a causa que leva a maioria dos homens a abraçar o preconceito finalista, e a razão pela qual todos os homens são propensos a ele. Para atingir esse objetivo, Espinosa não parte da natureza da mente humana (o que, aliás, só seria possível a partir da segunda parte da *Ética*, que trata, como indica seu título, “Da Natureza e Origem da Mente”), mas Espinosa realiza sua dedução a partir de um fundamento que, segundo ele, “deve ser admitido por todos”, a saber, “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e (...) todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes” (EI, *apêndice*).

Partindo dessa condição originária e comum a todos os homens, que é tão evidente a ponto de não poder ser recusada, Espinosa realiza suas deduções no apêndice tendo como base um fundamento comum que todos são coagidos a admitir. Se, ao contrário, Espinosa deduzisse o preconceito finalista da essência de nossa mente, ele partiria de uma tese rechaçada por seus adversários, a saber, a concepção espinosana de mente humana, segundo a qual esta é ideia do corpo humano, uma modificação finita do atributo pensamento que não é dotada de uma livre vontade, tal como queriam os pensadores da tradição.

A liberdade da vontade que os homens imaginam possuir é o primeiro preconceito deduzido no apêndice, e é importante compreendê-lo porque essa imagem da liberdade será atribuída a Deus. Por terem consciência de seus apetites e de suas volições, mas ignorarem as causas que os levam a apetecer e querer algo, os homens creem que são livres. Essa ignorância das causas faz com que os homens ajam sempre em vista de fins, em vista do útil que apetecem, sem indagar sobre as verdadeiras *causas eficientes* (e não finais) de seus apetites e volições, como se a vontade humana fosse causa primeira e total.

Por agirem em vista de fins, os homens anseiam conhecer as causas finais de tudo o que acontece, e sossegam assim que alguém lhes diz qual o fim de determinada ação. Contudo, se não ouvem essas causas finais de outrem, os homens têm de “voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes”, julgando assim o temperamento dos outros homens pelo seu próprio.

Trata-se de uma projeção da imaginação humana sobre a natureza, pois os homens são levados a crer que os outros seres agem de acordo com os mesmos fins pelos quais eles acreditam agir. Por exemplo, se João vê Paulo correndo e não conhece a causa final dessa corrida por ouvir dizer, ele se vê forçado a pensar sobre os fins que costumam determiná-lo a correr. Se João costuma correr quando está atrasado, ele necessariamente julgará que Paulo corre porque está atrasado, isto é, João julgará que “estar atrasado” é a causa final da corrida de Paulo, ainda que Paulo esteja correndo na verdade porque está sendo perseguido pela polícia.

Por encontrarem em si e fora de si muitos meios que em muito contribuem para a consecução do que lhes é útil (“olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para iluminar, mar para nutrir peixes”), os homens acabam por considerar as coisas da natureza como “meios para o que lhes é útil”. Sabendo que esses meios foram achados e não providos por eles, foram levados a crer na existência de “algum outro ser” que teria providenciado as coisas naturais para o uso humano.

Quando proveem algum meio para si próprios, os homens, que pensam agir de acordo com a liberdade da vontade, julgam que poderiam perfeitamente não tê-lo provido. Essa livre vontade humana é projetada sobre esse outro ser em questão, que também poderia muito bem não ter disposto meios para que a humanidade conseguisse o que lhe é útil. E esses meios estão aí, foram dispostos. Mas por quem? E em vista de quê?

Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios, os homens tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso. E visto que nada jamais ouviram sobre o temperamento destes, tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram os Deuses dirigirem tudo para o uso dos homens a fim de que estes lhes ficassem rendidos e lhes tributassem suma honra (EI, *apêndice*).

O preconceito finalista se consolida quando os homens, buscando explicar a causa final pela qual o Deus (ou os deuses) que forjaram dirige toda a natureza em vista deles, concluem que o fim da divindade é fazer com que os homens lhe prestem máxima reverência e lhe fiquem subjugados. Tendo por certo que pode conseguir o útil que apetece se render honras à divindade, cada homem excogita, segundo seu próprio temperamento, maneiras de cultuá-la, a fim de que toda a natureza seja dirigida em vista do seu cego desejo e de sua avareza insaciável.

É dessa forma que o preconceito finalista vira superstição, uma estrutura ou armação que se segue de uma série de preconceitos e que pretende dar conta de explicar as causas finais de todos os eventos da natureza, como se todos eles ocorressem em vista dos homens. Ora, os preconceitos que originam a superstição podem ser considerados “comuns” justamente porque se seguem de uma condição comum a todos os homens: todos nascemos ignorantes das causas das coisas e temos o apetite de buscar o que nos é útil, apetite este do qual somos conscientes.

A experiência protesta cotidianamente contra o finalismo e contra a superstição, mostrando que os piedosos, aqueles que prestariam bom culto a Deus, são muitas vezes atormentados por desgraças, ao passo que os impiedosos, aqueles que despertariam a ira divina, conseguem frequentemente aquilo que desejam, o que não deveria acontecer se a natureza fosse efetivamente dirigida por Deus em vista do homem para que, em troca, o homem cultuasse a divindade. Mas nem por isso os homens abandonam o arraigado preconceito finalista, pois lhes é mais fácil colocar esses acontecimentos vistos como extraordinários entre as coisas cuja finalidade e utilidade ignoram do que destruir a estrutura finalista e supersticiosa e pensar em uma outra, que dê conta de explicar o real.

No prefácio de seu *Tratado Teológico-político*, Espinosa afirma que se os homens pudessem decidir com segurança em todas as circunstâncias, e se a sua sorte fosse sempre próspera, jamais seriam vítimas da superstição. No entanto, o que ocorre é bem diferente disso, pois frequentemente não sabemos qual a melhor decisão a tomar, e as variações da nossa sorte fazem com que oscilemos entre a esperança de conquistar o

que desejamos e o medo de não conseguir o que queremos. Assim, estamos naturalmente sujeitos à superstição, ou, como diz Espinosa, estamos naturalmente propensos a acreditar em qualquer coisa¹⁶⁸.

Para Espinosa, a causa afetiva que “origina, conserva e alimenta a superstição” é o medo¹⁶⁹. Por medo, Espinosa entende a tristeza inconstante originada da ideia de algo futuro ou passado de cuja realização até certo ponto duvidamos. O medo não se dá sem esperança, pois sempre que temos medo de não conseguir algo, temos também a esperança de consegui-lo¹⁷⁰. O medo que causa a superstição é sobretudo o medo intenso de não conseguir prazeres corporais, honras e riquezas, medo este que advém do amor imoderado por tais coisas.

Prazeres corporais, honras e riquezas são chamados de “bens da fortuna”, pois sua obtenção depende da fortuna, do acaso, da sorte, e não apenas de nossos próprios esforços. O supersticioso, ao temer por sua sorte ou ao esperar conseguir os bens incertos que cobiça sem medida, está sempre disposto a acreditar seja no que for, sendo assim facilmente manipulado e levado a combater pela servidão como se fosse pela salvação.

(...) se estão na adversidade [i.e, oscilando entre esperança e medo], já não sabem para onde se virar, suplicam o conselho de quem quer que seja e não há nada que se lhes diga, por mais frívolo, absurdo ou inútil, que eles não sigam (*TTP, prefácio*, acréscimos nossos).

Ora, como nos mostra Espinosa no início do *Tratado da emenda do intelecto*, a observação das ações humanas permite concluir que os homens julgam como bens supremos justamente os bens da fortuna, isto é, as honras, as riquezas e os prazeres corporais¹⁷¹. Uma sociedade que pretende dominar os seus súditos tem grande interesse em reforçar o amor pelos bens incertos da fortuna, pois dessa forma pode facilmente domesticar os homens e levá-los a combater pela servidão como se fosse pela salvação.

Para tornar a coisa um pouco mais concreta, podemos relacionar o estímulo a esse amor pelos bens da fortuna, esse amor que pode gerar o medo supersticioso, à sociedade em que vivemos. Será que tal forma de vida social contribui para a liberdade de seus cidadãos? Ou, ao contrário, ao estimular as pessoas por meio de prêmios e multas, recompensas e castigos, nossa sociedade não reforça o medo que conduz à

¹⁶⁸ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, op. cit., p. 5-6.

¹⁶⁹ ESPINOSA, B. de. *Tratado Teológico-político*, op. cit., p. 6.

¹⁷⁰ EIII, def. dos afetos, def. 13 e explicação.

¹⁷¹ ESPINOSA, B. de. *Tratado da correção do intelecto*. Coleção Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 51-52.

superstição, tornando-nos assim mais propensos a lutar pela nossa servidão como se fosse pela nossa salvação?

Parece-nos que a educação para o uso da razão, e a igualdade social, podem contribuir de modo importante para a instituição de uma sociedade mais livre e democrática, onde a punição se volta para as pessoas que agem contra o bem comum e contra os direitos comuns, e não contra as pessoas que têm seus direitos básicos negados desde a infância, e que apenas percebem a presença do Estado quando são punidas em nome da liberdade e da segurança de alguns poucos indivíduos, em nome da ordem e do progresso da nação que subjuga a maioria em prol de uma minoria tirânica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABI-RACHED, J. M. e ROSE, N. *Neuro: the new brain sciences and the management of the mind*. Princeton: Princeton University Press, 2013, p. 1-2.

AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. Tradução, organização, introdução e notas: Nair de Assis Oliveira. Revisão: Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995.

BAKUNIN, *Federalismo, socialismo e antiteologismo*. UNIPA, 2012.

BODE *et al.* “Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI”. *PLoS ONE* 6(6): e21612, 2011, p. 1-13.

BONNER, Gerald. *Freedom and necessity: St. Augustine’s teaching on divine power and human freedom*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2007.

BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

_____. “Da dominação política e de seus remédios: a lição de Espinosa”. In: ROCHA, André; CALDERONI, David; GOMES JUSTO, Marcelo. (Orgs.). *Construções da felicidade*. Coleção Invenções Democráticas, Volume V. Belo Horizonte: Autêntica Editora / Núcleo de Psicopatologia, Política Públicas de Saúde Mental e Ações Comunicativas em Saúde Pública da Universidade de São Paulo (Nupsi-USP), 2015, p. 261-274.

BRAMHALL, John. “Bramhall’s discourse of liberty and necessity”; “Selections from Bramhall, *A Defence of True Liberty*”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by Vere Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999, p. 43-68.

BULLOCK, Tammy-Nyden. *How Hobbes Got to Spinoza*. Early Modern Philosophy in Britain and the Netherlands 1500-1800: British Society for the History of Philosophy Conference, Rotterdam, The Netherlands, March 2007.

CAMPOS, André Santos. *Spinoza’s Revolution in Natural Law*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

CAPEZ, Fernando. *Curso de direito penal*, volume 1, parte geral (arts. 1ª a 120). 15ª ed. São Paulo: Saraiva, 2011.

CHAPPELL, Vere. “Introduction”. In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by Vere Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999, p. ix-xxiii.

CHAUI, Marilena. “Direito natural e direito civil em Hobbes e Espinosa”. In: *Política em Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 289-314.

_____. *Da metafísica do contingente à ontologia do necessário: Espinosa*. In: OLIVA, Luís César Guimarães. *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.

_____. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Volume II: Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

DAVID, Antônio. “Carta nº 44 de Spinoza”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, n. 20, p. 177-184, 2012.

DESCARTES, René. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma e Cartas*. Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Coleção Os Pensadores. 3ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. “Princípios da filosofia (primeira parte)”. Tradução: Seminário Filosofia da Linguagem (UFRJ). *Analytica*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, 1997, p. 40-69 (parágrafos 1-24); v. 3, n. 2, 1998, p. 76-99 (parágrafos 25-50); vol. 5, n. 1-2, 2000, p. 138-167 (parágrafos 51-76).

DIEHL, Frederico Lopes de Oliveira. *Sentidos de liberdade em Hobbes*. 2015. 266 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2015.

DOMÍNGUEZ, Atilano. *Biografías de Spinoza*. Selección, traducción, introducción, notas e índices por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

ESPINOSA, Baruch de. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político e Correspondência*. Coleção Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, revisão de Homero Santiago. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio de Marilena Chaui, introdução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Ericka Marie Itokazu, tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. *Ética*. Tradução: Grupo de Estudos Espinosanos. Coordenação da tradução: Marilena Chaui. Preparação de texto e revisão técnica: Luís César Guimarães Oliva. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2015.

FOISNEAU, Luc. "Introduction". In: HOBBS, Thomas. *Les questions concernant la liberté, la nécessité et le hasard*. Paris: VRIN, 1999, p. 7-34.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. "Considerações acerca da teoria dos modos na *Ética* de Spinoza". *Semina: Ciências Sociais e Humanas*. Londrina-PR, v. 22, p. 35-38, set. 2001.

FRATESCHI, Yara. "A negação do livre arbítrio e a ação do soberano sobre a vontade dos súditos segundo Hobbes". *Cadernos Espinosanos IV*, p. 27-39, 1998.

_____. "Liberdade e Livre-arbítrio em Hobbes". *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 17, n. 1, p. 109-124, jan.-jun. 2007.

_____. "Cidadania e liberdade: Rousseau contra Hobbes". *Revista Discurso* (44) 2014, p. 55-78.

GAZZANIGA Michael; STEVEN, Megan. "Free Will in the Twenty-First Century: A Discussion of Neuroscience and Law". In: GARLAND, B. (ed.) *Neuroscience and the Law: Brain, Mind, and the Scales of Justice*, p. 51-70. New York: Dana, 2004.

GILSON, Étienne. *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Translated by A. H. C. Downes. New York: Charles Scribner's Sons, 1940.

_____. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GOLDENBAUM, Ursula; KLUZ, Christopher. "Introduction". In: GOLDENBAUM, Ursula; KLUZ, Christopher (eds.). *Doing without Free Will: Spinoza and Contemporary Moral Problems*. Lanham, MD: Lexington Books, 2015, p. xi-xxviii.

GROTIUS, H. *O Direito da guerra e da paz (De jure belli ac pacis)*, v. I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Ed. Unijuí/Fondazione Cassamarca, 2004

GUIMARAENS, Francisco de; ROCHA, Maurício. "Spinoza e o direito de resistência". *Seqüência*. Florianópolis-SC, n. 69, p. 183-214, dez. 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaração – isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.

HOBBS, Thomas. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (edited by Sir William Molesworth), vol. 3 (*Leviathan*, 1839), vol. 4 (*Of Liberty and*

Necessity, 1840) e vol. 5 (*The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*, 1841).

_____. *Opera Philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, vol. 3 (1841).

_____. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. Coleção Os Pensadores. 1ª edição. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. “Hobbes’s Treatise Of Liberty and Necessity”; “Selections from Hobbes, *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance*”; “Selections from other works of Hobbes” (*The Elements of Law, Leviathan, De corpore, De homine*). In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by Vere Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Do cidadão*. Tradução, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KLEVER, Wim. “O spinozismo disfarçado de Locke [parte 1]”. Tradução de Victor Fiori Augusto, revisão técnica de Fernando Bonadia de Oliveira e nota introdutória de Fernando Bonadia de Oliveira e Victor Fiori Augusto. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*. Fortaleza-CE, v. 7, n. 13, julho de 2013, p. 81-110.

_____. “O spinozismo disfarçado de Locke [parte 2]”. Tradução de Victor Fiori Augusto, revisão técnica de Fernando Bonadia de Oliveira e nota introdutória de Fernando Bonadia de Oliveira e Victor Fiori Augusto. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*. Fortaleza-CE, v. 8, n. 15, julho de 2014, p. 103-133.

KLUZ, Christopher Ryszard. *Determinism, Freedom, and Ethics: Spinozistic Interventions in the Contemporary Discussions of Responsibility*. 2012. 175 pages. PhD Dissertation – Faculty of the James T. Laney School of Graduate Studies. Emory University, Atlanta. 2012.

KOW, Simon. “Necessitating Justice: Hobbes on Free Will and Punishment”. *CPSA Annual Meeting*. Winnipeg, Manitoba, June 3, 2004, p. 1-24. Disponível em: <https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2004/Kow.pdf>. Acesso em 20/02/2016.

ISRAEL, Jonathan I. *Radical enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650-1670*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Éthique de Spinoza: La deuxième partie – La réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

MALCOLM, Noel. “Hobbes and Spinoza”. In: BURNS, J. H.; GOLDIE, Mark (eds.). *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 530-557.

MARQUES, Maria Janaina Brenga. *O livre-arbítrio em Agostinho*. 2012. 241 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2012.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*, tomo I (A-D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos, ou, Como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NYDEN-BULLOCK, Tammy. *How Hobbes Got to Spinoza*. Early Modern Philosophy in Britain and the Netherlands 1500-1800: British Society for the History of Philosophy Conference. Roterdã, Holanda, março de 2007.

O'DONNELL, James J. *Augustine – Selected Bibliography*. Disponível em <http://faculty.georgetown.edu/jod/twayne/twaynebib.html>. Acesso em 12/01/2016.

OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. “Educação e servidão em Espinosa”. *Filosofia & Educação*. Campinas, volume 5, número 1, abr./set. 2013, p. 210-233.

OLIVEIRA, Nair de Assis. “Introdução”. In: AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 11-21.

POGREBINSCHI, Thamy. *O problema da obediência em Thomas Hobbes*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

RIBEIRO, Renato Janine. *Ao leitor sem medo: Hobbes escrevendo contra seu tempo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

RODRIGUES, Juarez Lopes. *Identidade entre ideia e volição: a crítica à imagem do livre-arbítrio em Espinosa*. 2013. 173 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo. 2013.

ROVERE, Maxime. “Spinoza collectif: la double écriture de la Préface aux Opera Posthuma”. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro, v. 26, n. 41, p.163-189, jul.-dez. 2017.

RUBIA, Francisco J. “La revolución neurocientífica”. *Tendencias 21*, setembro de 2009. Disponível em <http://www.tendencias21.net/La-revolucion-neurocientifica->

modificara-los-conceptos-del-yo-y-de-la-realidad_a7436.html. Acesso em 19 de agosto de 2018.

SANTOS, Danilo Nobre dos. “O conceito de beatitude em Santo Agostinho”. *Filogênese – Revista eletrônica de pesquisa na graduação em Filosofia*. Marília-SP, v. 1, nº 1, 2008, p. 25-34.

SILVA, Pablo Rodrigo Alflen da. “Culpabilidade e livre-arbítrio novamente em questão. Os influxos da neurociência sobre o Direito Penal”. *Revista Jus Navigandi*, Teresina, ano 14, n. 2193, 3 jul. 2009.

SILVA, Vagner da. “A crítica nietzscheana ao livre-arbítrio”. *Labirinto – Revista eletrônica do Centro de Estudos do Imaginário*, ano V, n. 7 – jan.-jun. de 2005. Disponível em <http://www.cei.unir.br/artigo70.html>. Acesso em 13/12/2015.

SPINOZA, B. *Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelbergue: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 v.

_____. *Correspondencia*. Traducción, introducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

_____. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. *Éthique*. Introduction, traduction, notes et commentaires, index de Robert Misrahi. Paris-Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2005.

_____. “Carta LVIII (outubro de 1674)”. Tradução de Samuel T. Ferreira e revisão técnica de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. *Revista Conatus: Filosofia de Spinoza*. Fortaleza-CE, v. 7, n. 13, julho de 2013, p. 77-79.