



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,  
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**FILOSOFIA – LICENCIATURA**

**A CRÍTICA DE ESPINOSA À DOCTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO A PARTIR DE SEUS  
ANTECEDENTES HISTÓRICOS EM TOMÁS DE AQUINO E DESCARTES**

**THIAGO JOSÉ FARIAS PAES**

Foz do Iguaçu  
2023

**A CRÍTICA DE ESPINOSA À DOCTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO A PARTIR DE SEUS  
ANTECEDENTES HISTÓRICOS EM TOMÁS DE AQUINO E DESCARTES**

**THIAGO JOSÉ FARIAS PAES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Gonzalo Montenegro Vargas

Foz do Iguaçu  
2023

THIAGO JOSÉ FARIAS PAES

**A CRÍTICA DE ESPINOSA À DOCTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO A PARTIR DE SEUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS EM TOMÁS DE AQUINO E DESCARTES**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto Latino-Americano Economia, Sociedade e Política da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Licenciado em Filosofia.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientador: Prof. Dr. Gonzalo Montenegro Vargas  
UNILA

---

Prof. Dra. Ester Maria Dreher Heuser  
UNIOESTE

---

Prof. Dr. Stefano Busellato  
UNIOESTE

Foz do Iguaçu, 10 de outubro de 2023.



### ATA DE DEFESA DO TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

Ao(s) dia(s) 10 do mês de OUTUBRO do ano de 2023 realizou-se a apresentação pública de defesa do Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado: A CRÍTICA DE ESPINOSA À DOCTRINA DO LIVRE-ARBÍTRIO A PARTIR DE SEUS ANTECEDENTES HISTÓRICOS EM TOMÁS DE AQUINO E DESCARTES apresentado pelo discente THIAGO JOSÉ FARIAS PAES, do curso LICENCIATURA EM FILOSOFIA. Os trabalhos foram iniciados às 14 h 00, pelo(a) docente orientador(a) GONZALO PATRICIO MONTENEGRO VARGAS presidente da banca examinadora, juntamente com o(a) docente ESTER DREHER HEUSER, e o(a) docente STEFANO BUSELLATO.

#### Observações da Banca Examinadora:

A Banca examinadora destaca a qualidade da pesquisa em termos de usos da bibliografia primária e secundária, a capacidade de análise e a produção de relações apresentadas pelo trabalho do aluno. A exposição da pesquisa foi considerada excelente e as respostas elaboradas às questões da banca foram de alta complexidade e criatividade. Por estes motivos, a Banca atribui a nota máxima e recomenda a publicação em forma de artigo.

A Banca Examinadora, ao término da apresentação oral e da arguição do acadêmico, encerrou os trabalhos às 16 h 45. Os examinadores atribuíram as seguintes notas:

orientador(a)	nota final: 10,0	Média final:  <b>10,0</b>
docente	nota final: 10,0	
docente	nota final: 10,0	

Proclamado o resultado pelo presidente da banca examinadora, encerraram-se os trabalhos e, para constar, eu GONZALO PATRICIO MONTENEGRO VARGAS lavrei a presente Ata que assino juntamente com os demais membros da banca.

Foz do Iguaçu, 10 de OUTUBRO de 2023.

#### Assinaturas:

 Prof. Gonzalo P. Montenegro Vargas	 Prof. Ester Dreher Heuser	 Prof. Stefano Busellato
---	--	--

Dedico este trabalho à minha filha Flor de Sofia.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço ao meu professor orientador Gonzalo Montenegro Vargas não só pela cuidadosa orientação neste trabalho, mas sobretudo por todos os ensinamentos proferidos no decorrer do curso de Filosofia da Unila, os quais se mostraram fundamentais para compreensão dos pontos essenciais da filosofia moderna e contemporânea. Ademais, agradeço ao professor por seu tempo dispensado nesta orientação, bem como por toda paciência e tranquilidade com que permitiu a confecção do trabalho.

Agradeço à minha companheira Jéssica pelo carinho, compreensão e paciência quanto ao tempo que a realização deste trabalho tirou de nossa convivência familiar.

Agradeço à professora Ester Maria Dreher Heuser, preceptora querida, que em outro momento abriu meus olhos para doutrina estético-política de Rancière, agora se coloca à disposição para avaliar minha formação filosófica em relação ao estudo de Espinosa.

Agradeço ao professor Stefano Busellato por todo conhecimento transmitido durante os anos de convivência, mas principalmente por ter sido um grande incentivador do estudo rigoroso de Espinosa.

Agradeço ao amigo Alysson, por todos os momentos em que, com sua alegria e companheirismo, esteve presente desde o início do curso de Filosofia, mas também porque continua sendo parceiro constante nas caminhadas pelos bosques tortuosos da filosofia e da vida.

Agradeço aos amigos Rodrigo e Lucas, pela alegria com que se dispõem aos estudos e debates filosóficos, mas também pela força com que conseguiram unificar, na estruturação de um centro acadêmico, a representação discente do curso de Filosofia da Unila.

Agradeço aos colegas do Ministério Público Federal por terem assumido uma carga de trabalho extra, enquanto pude me dedicar exclusivamente à realização deste trabalho.

Agradeço aos demais amigos e mestres que, como causas de alegria ativa, permitiram a força necessária para a consecução deste trabalho.

[...]

*Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo;  
E gosto porque assim seria, mesmo que eu não  
gostasse.*

*Por isso, se morrer agora, morro contente,  
Porque tudo é real e tudo está certo.*

*Podem rezar latim sobre o meu caixão, se quiserem.  
Se quiserem, podem dançar e cantar à roda dele.  
Não tenho preferências para quando já não puder ter  
preferências.*

*O que for, quando for, é que será o que é.*

**Alberto Caeiro [Fernando Pessoa] in Poemas  
Inconjuntos**

## RESUMO

Espinosa realiza contundente crítica à tradicional doutrina do livre-arbítrio. O objetivo deste trabalho é expor brevemente alguns dos antecedentes histórico-filosóficos que fundamentam a concepção de livre-arbítrio, para, a partir dessa contextualização, apresentar como Espinosa elabora sua crítica e propõe sua solução. Para tanto, optou-se por mostrar como que Tomás de Aquino e Descartes, a partir de suas diferenças e identidades, mantêm a doutrina do livre-arbítrio ancoradas numa metafísica do possível, considerando o ser humano, à semelhança de Deus, dotado de um intelecto e vontade livres. Por sua vez, Espinosa, em sua ontologia do necessário, nega que haja vontade livre tanto no ser humano quanto em Deus. Ademais, o holandês identifica a doutrina do livre-arbítrio a uma ideia inadequada que impede o gozo da livre necessidade. Ou seja, em Espinosa o livre-arbítrio não é apenas uma ilusão, mas é também um preconceito que impede a compreensão da ideia adequada quanto à natureza humana, bem como, por isso, nos afasta da efetiva liberdade.

**Palavras-chave:** livre-arbítrio; liberdade; necessidade; Espinosa.

## RESUMEN

Espinosa hace una crítica contundente a la doctrina tradicional del libre albedrío. El objetivo de este trabajo es exponer brevemente algunos de los antecedentes histórico-filosóficos que subyacen a la concepción del libre albedrío, para, a partir de esta contextualización, presentar cómo Spinoza elabora su crítica y propone su solución. Para ello, optamos por mostrar cómo Tomás de Aquino y Descartes, a partir de sus diferencias e identidades, mantienen la doctrina del libre albedrío anclada en una metafísica de lo posible, considerando al ser humano, como Dios, dotado de libre intelecto y voluntad. A su vez, Espinosa, en su ontología de lo necesario, niega que exista libre albedrío tanto en los seres humanos como en Dios. Además, el holandés identifica la doctrina del libre albedrío con una idea inadecuada que impide el disfrute de la libre necesidad. En otras palabras, en Spinoza el libre albedrío no es sólo una ilusión, pero también es un prejuicio que impide comprender la idea adecuada sobre la naturaleza humana, además de, por tanto, alejarnos de la libertad efectiva.

**Palabras clave:** libre albedrío; libertad; necesidad; Espinosa.

## ABSTRACT

Espinosa makes a scathing critique of the traditional doctrine of free will. The objective of this work is to briefly expose some of the historical-philosophical antecedents that underlie the conception of free will, in order to, based on this contextualization, present how Espinosa elaborates his criticism and proposes his solution. To this end, we chose to show how Tomás de Aquino and Descartes, based on their differences and identities, maintain the doctrine of free will anchored in a metaphysics of the possible, considering the human being, like God, endowed with a free intellect and will. In turn, Espinosa, in his ontology of necessary, denies that there is free will in both human beings and God. Furthermore, Espinosa identifies the doctrine of free will with an inadequate idea that prevents the enjoyment of free necessity. In other words, in Espinosa, free will is not just an illusion, but it is also a prejudice that prevents the understanding of the adequate idea regarding human nature, as well, therefore, keeping us away from effective freedom.

**Key words:** Free will; freedom; necessary; Espinosa.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

### a) INSTITUIÇÕES:

ABNT	Associação Brasileira de Normas Técnicas
ILAESP	Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política
UNIOESTE	Universidade Estadual do Oeste do Paraná
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

### b) OBRAS E CITAÇÕES DE ESPINOSA:

<i>CM</i>	<i>Pensamentos metafísicos</i>
<i>PPC</i>	<i>Princípios da filosofia cartesiana</i>
<i>TTP</i>	<i>Tratado teológico-político</i>
<i>TP</i>	<i>Tratado político</i>
<i>E</i>	<i>Ética demonstrada em ordem geométrica</i>
def.	definição
def., expl.	explicação de definição
ax.	axioma
P	enunciado da proposição
dem	demonstrações
cor.	corolário
esc.	escólio
lem.	lema
post.	postulado
Pref	prefácios
cap.	capítulo

### c) OBRAS E CITAÇÕES DE DESCARTES:

AT	Obras cartesianas na edição Adam Tannery
AT I	Correspondance, avril 1622 – février 1638
AT II	Correspondance, mars 1638 – decembre 1639
AT VI	Discurso sobre o método
AT VII	Meditações sobre a filosofia primeira
AT XI	As Paixões da Alma

### d) OBRAS E CITAÇÕES DE TOMÁS DE AQUINO:

<i>De veritate</i>	<i>Quaestiones disputatae de veritate</i>
<i>Sum. Th.</i>	<i>Suma Teológica</i>
a.	Artigo
q.	Questão
resp.	Respondo
arg.	Argumento

### e) OUTRAS OBRAS:

<i>EN</i>	<i>Ética à Nicômaco</i>
<i>Met.</i>	<i>Metafísica</i>

## Sumário

<b>1. INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>2. METAFÍSICA DO POSSÍVEL: POSSIBILIDADE <i>VERSUS</i> NECESSIDADE.....</b>	<b>15</b>
2.1. LIVRE-ARBÍTRIO EM TOMÁS DE AQUINO.....	20
2.2. LIVRE-ARBÍTRIO EM DESCARTES.....	32
2.3. APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS ENTRE TOMÁS E DESCARTES.....	41
<b>3. ONTOLOGIA DO NECESSÁRIO.....</b>	<b>50</b>
3.1. A CRÍTICA DE ESPINOSA: NÃO HÁ LIVRE-ARBÍTRIO.....	56
3.2. A SOLUÇÃO DE ESPINOSA: A LIVRE NECESSIDADE.....	68
<b>4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>82</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>86</b>

## 1. INTRODUÇÃO

Espinosa realiza contundente crítica à tradicional doutrina do livre-arbítrio. O objetivo deste trabalho é expor brevemente alguns dos antecedentes histórico-filosóficos que fundamentam a concepção de livre-arbítrio, para, a partir dessa contextualização, apresentar como Espinosa elabora sua crítica e propõe sua solução.

Se no pensamento tradicional o livre-arbítrio é base constitutiva do tipo de liberdade que fundamenta a ética, o direito e a política, para Espinosa é preciso compreender essa noção como falsa, com a finalidade de fundar uma verdadeira ética em conformidade com a natureza humana efetiva.

A tarefa de Espinosa, ao argumentar pela inexistência do livre-arbítrio, é desafiadora por dois motivos principais: em primeiro lugar porque há que se duvidar da percepção interna, atual e imediata, de que fazemos escolhas livres (eu escolhi escrever sobre este tema, o leitor escolheu ler este texto, Descartes escolheu duvidar; etc); em segundo lugar porque pretende enfrentar a tradição teológica e filosófica, antiga e moderna, que se ancora nessa percepção para fundamentar sua metafísica e sua ética.

Ao contrário da doutrina tradicional que, no campo da metafísica, solidifica uma oposição fundamental entre liberdade e necessidade, em Espinosa ambos conceitos se identificam. Por isso, será apresentado em que consiste essa oposição e de que forma ela se relaciona com a doutrina do livre-arbítrio.

Após traçados elementos essenciais do que, na esteira de Marilena Chauí, chamamos “*metafísica do possível*”, trataremos especialmente as doutrinas de Tomás de Aquino e Descartes por constituírem pensamentos representativos da relação comum que se faz entre livre-arbítrio, vontade e intelecto, constituindo o modelo contra o qual Espinosa mira sua crítica.

O filósofo medieval representa uma síntese do pensamento de sua época, fortemente inspirado em Aristóteles, mas que foi o alvo das principais críticas da filosofia moderna em ascensão no século XVII, época de Espinosa. Por isso, no primeiro momento será apresentada a doutrina de Tomás de Aquino, com a finalidade de mostrar como a sua concepção teológico-metafísica denota a

existência de um livre-arbítrio humano, espelhado na livre vontade divina, em contraposição à necessidade natural das demais criaturas.

Tratar sobre a filosofia de Descartes se justifica porque o francês, além de representar uma das bases primordiais da doutrina de Espinosa, também foi determinante crítico da filosofia escolástica. Ademais, mesmo reconhecendo o gênio cartesiano, o holandês teceu diversas críticas em face da sua doutrina, sendo, talvez, a mais contundente relacionada ao livre-arbítrio.

Veremos que, embora Descartes seja um crítico da escolástica e volte seus argumentos principalmente contra os fundamentos físicos e epistemológicos da filosofia medieval, no ponto relativo à fundamentação do livre-arbítrio sua nova filosofia não se desvinculou do pressuposto de considerar a vontade como livre e soberana em relação aos afetos.

Em capítulo posterior, será exposta a crítica que Espinosa apresenta contra o argumento de que a liberdade humana é fundada na vontade livre e na razão soberana. Por fim, será delineado como Espinosa articula sua doutrina da liberdade com a necessidade da natureza, mostrando que ambas são compatíveis. É dessa compatibilidade que nasce a única possibilidade de liberdade humana. Por fim, destacaremos o fato de que a doutrina do livre-arbítrio impede a liberdade considerada à maneira de Espinosa.

A bibliografia utilizada se baseia principalmente nas obras dos filósofos citados (Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes e Espinosa). Mas também ancora-se em alguns comentadores principais: quanto a Espinosa, os escritos de Marilena Chauí foram fundamentais para a compreensão e exposição do tema principal deste trabalho. Ainda, o texto da comentadora Emanuela Scribano foi importante material de apoio para situar a questão tratada. No mais, em relação a Descartes, e também quanto a Espinosa, as consultas aos artigos de Marcos Gleizer permitiram esclarecer diversos pontos de intersecção entre as doutrinas de ambos os filósofos modernos. O medievalista Etienne Gilson foi guia basilar na compreensão da doutrina da liberdade em Tomás de Aquino. Todos os textos desses autores, bem como de outros eventualmente consultados, estão indicados nas referências.

Por fim, cumpre esclarecer que, de maneira geral, as citações seguirão o formato da ABNT, salvo quando o cânone filosófico estabelece um modo específico

para determinado filósofo. No caso de Espinosa, suas obras serão citadas, de maneira geral, de acordo com as siglas e abreviaturas especificadas por Marilena Chauí<sup>1</sup>.

Em relação a Aristóteles, as citações seguirão a edição de Immanuel Bekker. A tradução da *Ética à Nicômaco* seguirá principalmente a de Antonio de Castro Caeiro, da editora Atlas.

Quanto às *Meditações sobre a filosofia* (AT, VII) de Descartes, as indicações estarão em conformidade com a edição de Adam Tannery (AT), embora a tradução para português utilizada seja a de Fausto Castilho, da editora da Unicamp; em relação às correspondências cartesianas (AT, I), a tradução é de Marcos Gleizer; quanto à obra *As paixões da alma* a tradução é de Ciro Mioranza, da editora Lafonte. Em relação a Tomás de Aquino, a forma de citação adotada é abreviação do título da obra em latim seguido da parte, da questão e do artigo, conforme cânone da tradição.

1 CM: Cogitata metaphysica (Pensamentos metafísicos). As partes serão indicadas em algarismos romanos, seguida do número dos capítulos em arábicos: CM, I, 2; II, 3 etc. E: Ethica ordine geometrico demonstrata (Ética demonstrada em ordem geométrica). As partes serão indicadas em algarismos romanos (E, I; IV etc.); em arábicos serão indicados, seguidos de abreviaturas: as definições (E, I, def. 6) e suas explicações (E, II, 3, def., expl.), os axiomas (E, II, ax. 1), os enunciados das proposições (E, III, P4), as demonstrações (E, V, 24 dem), os corolários (E, I, 20, cor. 1), os escólios (E, IV, esc. 9), os lemas (E, II, 4 lem), os postulados (E, III, 2 post.), os prefácios das partes (E, IV, Pref.). [...] PPC: Renati Des Cartes principiorum philosophiae (Princípios da filosofia cartesiana). Em algarismos romanos indicam-se as partes, e como na Ética, em arábicos seguidos de abreviaturas, as definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários e escólios: PPC, I, P4; II, P5 dem. etc.[...] TP: Tractatus politicus (Tratado político). Em algarismos arábicos será indicado o capítulo, seguido no número do parágrafo: TP, 1, §2. TTP: Tractatus theologico-politicus (Tratado teológico-político). Em algarismos arábicos serão indicados os capítulos: TTP, 7 (conforme CHAÚÍ, 1999, p. 17-18).

## 2. METAFÍSICA DO POSSÍVEL: POSSIBILIDADE VERSUS NECESSIDADE

Antes de ingressar no campo específico do livre-arbítrio, é imperioso expor as bases teológico-metafísicas que fundamentam essa noção. Para que uma escolha livre possa existir, é necessário que a ontologia esteja de acordo com essa possibilidade. Para tanto, deve haver uma construção metafísica que justifique que os acontecimentos possam ou não ocorrer desta ou daquela maneira. Ou seja, deve-se prever uma abertura de possibilidades ontológicas para além da mera determinação causal. As doutrinas que estão de acordo com essa abertura para que existam mundos possíveis serão chamadas *metafísica do possível*, conforme termo cunhado por Marilena Chauí (2009, p. 61).

Embora diversos filósofos tradicionais possam ser utilizados como exemplo da construção de uma *metafísica do possível*, para os fins deste trabalho começaremos por expor brevemente a filosofia de Aristóteles, em especial quanto ao disposto na sua *Ética à Nicômaco*, por ser um dos textos mais célebres a apresentar a construção ética do estagirita.

Vemos que Aristóteles, ao fundamentar sua ética, defende um horizonte prático onde a ação humana encontra espaço e possibilidades. No livro VI da sua *Ética à Nicômaco*, o estagirita apresenta uma divisão entre as coisas que podem ser de maneira diferente (campo das possibilidades práticas) e entre as coisas que não podem ser de maneira diferente (campo da necessidade) (*EN*, VI, 1, 1139a7), com a finalidade de deixar claro que, apenas no campo prático, incide uma capacidade da alma que permite deliberar e calcular, pois ninguém delibera sobre o que não pode ser de outra maneira. A possibilidade prática de deliberar/calcular implica que a alma humana é capaz de razão, decisão e ação (*EN*, VI, 1, 1139a10-15).

Ou seja, Aristóteles defende que existe um horizonte prático, em que o humano delibera sobre possibilidades de ação<sup>2</sup>, que se coloca além da mera necessidade natural. Esse é o pressuposto ontológico para que exista a liberdade de

2 No início do capítulo 2, do Livro VI, da *Ética à Nicômaco*, Aristóteles afirma que são três operações da alma que determinam a ação: *αἴσθησις* (percepção), *νοῦς* (intelecto) e *ὄρεξις* (intenção/tendência/anseio/apetite). Se a primeira (*αἴσθησις*) não garante, por si, a ação, as disposições do *νοῦς* e da *ὄρεξις* lhe são fundamentais (*EN*, VI, 1, 1139a19-20).

escolha, uma vez que no campo do meramente necessário não haveria abertura para possibilidades concomitantes quanto às eleições do agir humano.

Nesse sentido, estabelece-se uma contraposição intrínseca entre um campo da necessidade que não está sob o domínio da ação humana e o horizonte prático em que se abre a possibilidade das escolhas humanas determinadas para um fim elegido livremente<sup>3</sup> pela razão (EN, VI, 2, 1139a10).

Partindo desse pressuposto, somente as coisas possíveis podem ser objeto de deliberação e decisão. As coisas necessárias ou impossíveis estão fora do campo da práxis (EN, VI, 2, 1139b5-b10).

Dentro da perspectiva do estagirita, todas as coisas possuem **um princípio interno de operação**, consistindo numa **certa espontaneidade dos seres naturais**. Em relação às coisas que não possuem intelecto, essa espontaneidade é determinada pelas próprias leis da natureza. No caso dos animais, essa natureza adquire certa indeterminação, pois suas sensações os colocam diante de uma pluralidade de objetos possíveis. Essa indeterminação dá origem ao que se chama apetite ou desejo. No ser humano a indeterminação é ampliada em virtude de seu intelecto, diante do que, pelo conhecimento que tem das coisas, encontra à sua disposição objetos múltiplos em relação aos quais deve efetuar uma escolha para atingir sua felicidade (GILSON, 2006, p. 369).

Ainda segundo Aristóteles, conforme mencionado por Gilson, no ser humano há primeiramente uma vontade espontânea do fim que lhe é natural: a felicidade. Após, a deliberação da razão visa encontrar os meios para alcançar esse fim. Por fim, o ato da vontade **escolhe** um dos meios em detrimento dos demais que se apresentam. Assim, o conceito de decisão (*προαίρεσις*) tem papel crucial na fundamentação moral em Aristóteles, razão pela qual os pensadores cristãos a conservam e nela acrescentam outras noções (GILSON, 2006, p. 369).

3 O princípio da ação é a decisão (*προαίρεσις*), enquanto origem da motivação, não enquanto fim em vista (EN, VI, 2, 1139a30). Já o princípio da decisão é a intenção (*ὄρεξις*) e um cálculo dirigido para um objetivo final (EN, VI, 2, 1139b1). Por esta razão, não há decisão sem poder de compreensão. O próprio pensamento só por si não põe nada em movimento: apenas quando se dirige a um determinado fim numa determinada ação. A decisão é uma intenção calculada ou um cálculo intencional. O agir humano que constitui um fim em si mesmo, sendo a *ὄρεξις* (intenção) o princípio específico do direcionamento da ação (EN, VI, 2, 1139a30-1139b4). Dessa forma, é o ser humano o próprio princípio da ação (EN, VI, 2, 1139b5).

Assim afirmou Aristóteles, em sua *Ética à Nicômaco*, diferenciando ações voluntárias e escolha/decisão [προαίρεσις]:

A decisão [προαίρεσις] é, na verdade, o que de mais próprio concerne a excelência e é melhor do que as próprias ações no que respeita à avaliação dos caracteres Humanos. A decisão parece, pois, ser voluntária. Decidir e agir voluntariamente não é contudo a mesma coisa, pois, a ação voluntária é um fenômeno mais abrangente. É por essa razão que ainda que tanto as crianças como os outros seres vivos possam participar na ação voluntária, não podem, contudo, participar na decisão. Também dizemos que as ações voluntárias dão-se subitamente [espontaneamente], mas não assim de acordo com uma decisão [...] (EN, III, 2, 1111b5).

Uma decisão parece tratar-se de um ato voluntário, mas nem todo ato voluntário parece ter de resultar de uma decisão. Implicará, então, uma decisão sempre uma deliberação prévia [προβουλεύω]? Na verdade, uma decisão implica um sentido orientador e um processo de pensamento. É o que parece também deixar entender o nome, como sendo uma escolha preferida em detrimento de outras preteridas (EN, III, 2, 1112a15)

O filósofo antigo deixa claro que toda escolha pressupõe um ato voluntário, mas nem todo ato voluntário constitui uma escolha. Os animais e as crianças realizam atos voluntários, mas não produzem escolhas, uma vez que neles está ausente a capacidade de deliberação. Assim, uma escolha voluntária pressupõe o uso da razão enquanto capacidade de deliberação. A escolha [προαίρεσις] seria o resultado do processo racional de deliberação quanto aos possíveis caminhos em aberto. Enquanto a deliberação sobrepesa racionalmente possibilidades, a decisão, como seu resultado final, impõe uma preferência.

Segundo interpreta Gilson, se por um lado a escolha pressupõe uma atividade intelectual (διάνοια), ela é, acima de tudo, um ato apetitivo, pois se fixa a um dos objetos possíveis. Em Aristóteles, o apetite é “*uma expressão do dinamismo interno da natureza*”, mas “*a intervenção da razão altera tão profundamente as condições em que esse dinamismo se exerce*” que se pode, em certa medida, “*opor a natureza à vontade*”, da mesma forma que se diferencia o ser que pode escolher (pela vontade deliberada) do que aquele que não pode escolher (pela natureza) (GILSON, 2006, p. 370).

Todavia, a vontade deliberada é “*o órgão da causalidade eficiente própria*” do ser humano (GILSON, 2006, p. 370). Assim, a escolha voluntária (ato do querer realizado após o ato do deliberar) também exprime a espontaneidade de uma

natureza [humana] que contém em si o princípio das próprias ações. Dessa forma, em Aristóteles se pode opor natureza à vontade, mas não absolutamente, uma vez que a capacidade de escolha também faz parte da natureza [humana] (GILSON, 2006, p. 370).

Assim, como na natureza há determinação e necessidade, o campo da ética incidiria exclusivamente na compreensão de que o humano é o princípio livre de sua própria ação, diante do que, em certa medida, é considerado **causa de si**. Estabelece-se, assim, a partir de Aristóteles, uma dicotomia entre necessidade no campo da natureza e liberdade humana no campo do possível.

A tradição teológico-metafísica, inspirada em Aristóteles, mas também presente nas doutrinas de Tomás de Aquino e de Descartes, fortalece a diferenciação entre um campo determinado por natureza e um horizonte de possibilidades práticas. De maneira geral, dentro dessa dicotomia, existiriam acontecimentos engendrados pela necessidade, enquanto, de outro lado, existiriam acontecimentos realizados por vontade livre (por liberdade). Nesse caso, esse tipo de liberdade é estabelecida na relação entre a vontade, enquanto causa formal, e os fins, enquanto causa final. Tanto Deus, dotado de vontade livre que busca o bem em suas ações, como o ser humano, dotado de intelecto e vontade livre para poder buscar o bem, compartilham esse tipo de liberdade.

Assim, o ser humano, diferentemente das outras criaturas, teria sido feito a imagem e semelhança de Deus<sup>4</sup> na medida em que também possuiria a capacidade de agir por livre vontade em vista de fins. Tendo em vista que a ação voluntária exige a escolha de meios para obtenção dos fins, essa capacidade pressupõe o uso da inteligência e da razão. Nesse sentido, a doutrina do livre-arbítrio pressupõe a articulação entre o intelecto e a vontade do ser humano.

O ser humano, semelhante a Deus, destinatário principal da obra divina<sup>5</sup>, é dotado de livre-arbítrio, razão pela qual pode ser punido e recompensado a

4 Assim afirma Descartes: “Somente da vontade ou liberdade de arbítrio, que experimento muito ampla em mim, não apreendo a ideia de outra maior; de sorte que é ela principalmente a razão para que entenda haver em mim uma imagem ou semelhança de Deus” (AT, VII, p. 57).

5 Colha-se, por exemplo, esta passagem de Tomás de Aquino por meio da qual o filósofo deixa claro que os animais irracionais foram criados por Deus para satisfazer o ser humano: “[...] como os animais irracionais foram feitos para obséquio do homem [sic], segundo isto, que estejam dispostos como convém aos homens, para os quais foram feitos” (*De veritate*, q. 24, a. 2, ad. 6).

depender do bom uso que faça dessa capacidade<sup>6</sup> (CHAUÍ, 2009, p. 61). Ou seja, dentro dessa perspectiva há uma relação direta entre poder agir diferente (campo da liberdade) e ser punido ou recompensado pelas próprias ações. Não faria sentido considerar que a onça que come a capivara pratica uma falta ou um pecado, uma vez que os animais não são dotados de livre vontade, mas agem segundo as leis (mecânicas) de sua própria natureza. Por isso, somente o ser humano, por ser dotado de livre-arbítrio, estaria submetido ao juízo divino e poderia ser culpado pelos seus próprios erros. Uma vez que a vontade humana é livre, não determinada pela vontade divina, a culpa dos erros não pode ser atribuída ao Criador, tampouco às leis da natureza que foram por Ele estabelecidas.

Assim sintetiza Marilena Chauí:

Compreende-se, então, que a tradição teológico-metafísica se erguesse como metafísica do possível, fundada sobre uma imagem de Deus como pessoa transcendente, dotada de vontade onipotente e entendimento onisciente, criadora de todas as coisas a partir do nada, legisladora e monarca do universo, que pode, à maneira de um príncipe que governa segundo seu bel-prazer, suspender as leis naturais por atos extraordinários de sua vontade (milagres) e que pune ou recompensa o homem [sic]<sup>7</sup>, criado por Ele à Sua imagem e semelhança, dotado de livre-arbítrio e destinatário preferencial da obra divina da criação. Deus cria e governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de sua vontade, que opera segundo fins inalcançáveis por nosso entendimento. Incompreensível, Deus se apresenta com qualidades humanas superlativas: bom, justo, misericordioso, colérico, amoroso, vingador. Ininteligível, oferece-se por meio de imagens da Natureza, tida como artefato divino ou criatura harmoniosa, bela, boa, destinada a suprir todas as necessidades e carências humanas e regida por leis que a organizam como ordem jurídica natural, pois as leis naturais são decretos divinos (CHAUÍ, 2009, p. 61).

- 6 “Como a vontade de Deus é causa universal de todas as coisas, é impossível que a vontade de Deus não obtenha seu efeito. Eis por que o que parece afastar-se da vontade de Deus em certa ordem nela recai por outra. O pecador, por exemplo, que, enquanto tal, se afasta da 'vontade divina praticando o mal, cai sob a ordem dessa vontade ao ser punido pela justiça divina” (*Sum. Th.*, q 19, a 4, resp).
- 7 Sabe-se que, de maneira geral, a filosofia costuma usar o termo “homem” para designar o ser humano. Todavia, também se verifica que na tradição filosófica muitas vezes o termo é usado de forma ambígua, ora se referindo ao ser humano em geral, ora se referindo somente ao sexo masculino. Nesse sentido, em muitas passagens da filosofia antiga se tinha claro que a designação do homem para se referir ao ser humano significava que o gênero masculino representaria a totalidade humana, enquanto a mulher seria considerada de natureza humana defeituosa. Isso pode ser verificado em diversas passagens filosóficas, principalmente de textos antigos, que tratam explicitamente da mulher de forma subalterna. Por esse motivo, optamos, neste trabalho, a não usar o termo “homem” para se referir ao humano em geral. Nos casos em que as citações exigirem a manutenção do termo, será colocada a abreviatura [sic] ao lado da palavra para mostrar que assim estava no original. De qualquer modo, fica desde logo o alerta de que todas as menções ao termo “homem”, mesmo que constantes em citações, se referem ao gênero humano sem qualquer distinção.

Dessa forma, o termo “*metafísica do possível*”, cunhado por Marilena Chauí, tenta sintetizar a forma ontológica que a tradição usa para justificar a doutrina do livre-arbítrio. Veremos a seguir como que essa metafísica se articula com a doutrina do livre-arbítrio em Tomás de Aquino e, posteriormente, em Descartes.

## 2.1. LIVRE-ARBÍTRIO EM TOMÁS DE AQUINO

Neste capítulo, com auxílio do comentador Etienne Gilson, apresentaremos, de forma breve, o desenvolvimento do conceito de liberdade medieval até a síntese tomasiana.

Como vimos acima, a doutrina do livre-arbítrio, em conformidade com a metafísica do possível, encontra na filosofia de Aristóteles a base para seu esclarecimento. Apesar disso, deve-se deixar claro que Aristóteles, ao elaborar uma doutrina sobre a escolha, não fala nem em liberdade, nem em livre-arbítrio.

São os pensadores medievais que, inspirados no argumento aristotélico, colocam em primeiro plano a preocupação específica com a definição de livre-arbítrio. Nesse momento, os filósofos passam a questionar onde, no processo da livre escolha (*liberum arbitrium*), está efetivamente este elemento que escolhe (GILSON, 2006, p. 371).

Os pensadores medievais, de maneira geral, desenvolvem essa distinção entre atos por vontade e atos por natureza, dirimindo algumas das nuances apontadas pelo estagirita. Enquanto Aristóteles considerava a livre escolha apenas uma espécie de ato da vontade (uma vez que as crianças e os animais também agem voluntariamente, embora não realizem escolhas), os pensadores medievais identificam tal voluntariedade à capacidade humana de querer.

Segundo Gilson, tais filósofos são consoantes em afirmar que é “*na aptidão do querer a se determinar si próprio de dentro*” que se situa o elemento da escolha livre (*liberum arbitrium*). Percebe-se um caráter incoercível do querer, pois “[...] *querer é ser livre*” (GILSON, 2006, p. 371).

Santo Agostinho vê portanto uma atestação do livre-arbítrio em todos os textos da Escritura - e é bem sabido que são inúmeros - nos quais Deus nos prescreve ou nos proíbe fazer e querer estas ou aquelas ações. Aliás, isso não é apenas uma verdade religiosa, uma peça indispensável da economia da salvação, é também uma evidência que a experiência interior atesta a cada instante. A vontade é “dona de si mesma”, está sempre “em seu poder” querer ou não querer; nada está “mais imediatamente à disposição da vontade do que ela mesma”: são formas que atestam a inseparabilidade natural do querer e do seu ato. É por nascer dela e exprimi-la que o ato da vontade é sempre livre (GILSON, 2006, p. 372).

Essa é a origem da noção medieval de liberdade de exercício. Uma vontade é livre, antes de tudo, “*pelo fato de que pode querer ou não querer, exercer seu ato ou não exercê-lo, e essa primeira liberdade lhe é essencial*” (GILSON, 2006, p. 372/373).

Positivamente, os filósofos medievais **identificam a liberdade com a vontade**, enquanto “*o ato de escolher que a vontade exerce; porque quando ela escolhe, ela quer; se ela quer, é ela que quer, mas também poderia não querer*”. Em outras palavras, está “*na vontade a raiz de uma liberdade que nada pode arrancar dela, a não ser que também se extirpe a própria vontade*” (GILSON, 2006, p. 372/373).

No sentido negativo, o querer é visto como imune à coação ou constrangimento. “*Pode-se obrigar o homem a fazer uma coisa, mas nada pode obrigá-lo a querer fazê-la. Ou há vontade, e não há violência, ou há violência e não pode mais haver vontade*”. É nesse sentido que se fortalece a oposição entre os termos necessidade [da natureza] e vontade [humana]. Assim, diz-se que o livre-arbítrio é livre de constrangimento ou livre de necessidade, na medida em que se reconhece “*a espontaneidade natural da vontade, o laço indissolúvel que liga o ato de escolher à eficácia causal do ser racional que o exerce*” (GILSON, 2006, p. 374).

Em Anselmo, espontaneidade, vontade e ausência de necessidade são termos equivalentes. Mas em Duns Scot a espontaneidade do querer encontra sua maior expressão, tendo em vista que o filósofo opõe frontalmente a ordem da natureza necessária à ordem das vontades livres. Dicotomia fundamental entre natureza e vontade; entre necessidade e liberdade. Para ele, “*toda natureza é determinada e princípio de determinação*”, enquanto “*toda vontade é indeterminada*”.

e princípio de indeterminação” (GILSON, 2006, p. 375/376). Em sentido parecido, essa dicotomia também é exposta por Tomás de Aquino na *Sum. Th.*, III, q. 82, a.1.

Em suma, segundo sintetiza Gilson, a liberdade do ponto de vista medieval pressupõe a ideia de que Deus, ao criar o ser humano, prescreveu-lhe algumas leis, mas, em certa medida, o deixou livre para prescrever a sua própria. Isso porque a lei divina não se impõe diretamente ou constrange a vontade humana. Nesse sentido, é a vontade humana que é livre da determinação divina. Por Deus ter criado o ser humano como dotado de razão, garantiu-lhe sua capacidade de escolha. Assim, a liberdade é uma ausência absoluta do constrangimento da vontade, inclusive quanto à lei divina. Segundo a doutrina cristã, liberdade, razão e capacidade de escolher não se separam (GILSON, 2006, p. 367-368).

Ademais, essa relação liberdade-razão-escolha também não se separa da noção de que o ser humano é responsável pela escolha quanto ao seu fim último, na medida em que deve escolher entre o caminho que leva à felicidade ou à miséria eterna. O ser humano, senhor de si, colabora e se responsabiliza por seu próprio destino (GILSON, 2006, p. 368).

Traçados os aspectos fundamentais da liberdade medieval, trataremos especificamente sobre Tomás de Aquino.

Para Tomás, a criação divina - também chamada de divina causalidade eficiente da existência de todas as coisas - ocorre pela vontade livre de Deus e não por necessidade de sua natureza. Todas as coisas criadas que agem por sua própria natureza foram predeterminadas para um fim por Seu intelecto superior. Assim, o agente natural opera sempre pelo mesmo modo, uma vez que tem seu ser determinado por algo alheio. De outro lado, o Ser divino não é determinado, pois contendo em si toda perfeição do existir, não lhe é possível agir por necessidade da natureza. São seus efeitos (as criaturas) que procedem da determinação de sua vontade e de seu intelecto (*Sum Th.* I, q. 19, a. 4, resp.).

Na questão 24, de suas *Questões Disputadas Sobre a Verdade* [1256-1259], Tomás de Aquino estrutura em 15 artigos uma doutrina sobre a natureza do livre-arbítrio, sua a relação com o Criador, com ser humano e com as demais criaturas.

Já no primeiro artigo o filósofo é firme ao defender que o ser humano é livre no seu arbítrio, inclusive afirmando que, sem isso, não poderia haver mérito ou demérito, justa pena ou prêmio. Afirma ser claro que o ser humano elege e recusa livremente determinadas coisas (*De veritate*, q. 24, a. 1, resp.).

Como visto acima, Tomás busca no argumento aristotélico<sup>8</sup> o fundamento de sua noção: das coisas que se movem, algumas tem em si o princípio do movimento, enquanto outras encontram tal princípio fora de si. O livre-arbítrio não estaria presente nas coisas que não produzem seu próprio movimento ou operação. Ou, dito de outro modo, **o livre é causa de si** (*De veritate*, q. 24, a. 1, resp.).

No caso dos corpos minerais, não é possível distinguir duas partes das quais uma tenha capacidade de mover a outra. Todos os movimentos de tais corpos são gerados por coações externas. Em relação aos animais, há um movimento a partir de um princípio que existe neles próprios: sua forma (ou essência). Todavia, tal essência é dada ao animal por quem o gera, ou seja, pelo Criador. Sem tal forma o animal não poderia mover a si mesmo, razão pela qual o filósofo destaca que “o animal é movido em si mesmo, mas não por si mesmo” (*De veritate*, q. 24, a. 1, resp.; Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga). Por isso, não há que se falar em livre-arbítrio nos objetos inanimados e tampouco nos animais

Com efeito, o filósofo argumenta que, das coisas que movem a si mesmas, existem aquelas que promovem seu movimento a partir de um juízo de razão e outras a partir de um “juízo natural”. Os animais irracionais operam pelo “juízo natural”, isto é, segundo a natureza que lhes foi dado por Deus, razão pela qual entre os da mesma espécie há operação semelhante e determinações para realização de alguma obra em específico de acordo com sua própria natureza (as andorinhas fazem ninho da mesma maneira, as abelhas não fazem outro produto além dos favos de mel). Dessa forma, não há nos animais um julgamento próprio,

8 “Um ato perpetrado sob coação [involuntário] é aquele cujo princípio (motivador) lhe é extrínseco. [...] só quem se encontra em determinadas circunstâncias é que age, de fato voluntariamente. Isto é, quando tem em si próprio o princípio (motivador) da ação, acionando assim os elementos instrumentais da ação. Quando o princípio motivador se encontra no próprio agente, é dele que depende serem levadas à prática ou não (*EN*, III, 1110a1-a15; Tradução Antônio de Castro Caieiro); “[...] chamamos livre o homem [sic] que é fim para si mesmo e não está submetido a outros” (*Met.*, I, 982b25; Tradução Giovanni Reale).

mas seguem apenas o juízo dado por Deus, razão pela qual não são causa de seu arbítrio, tampouco possuem liberdade de arbítrio (*De veritate*, q. 24, a. 1, resp.).

No caso do ser humano, em virtude da razão, há julgamento sobre as razões, meios e fins da ação. Por tal motivo, o ser humano não é só causa de si quanto ao movimento, mas também quanto ao juízo que realiza sobre sua ação. Há o “*livre-arbítrio do juízo em relação ao agir e ao não agir*” (*De veritate*, q. 24, a. 1, resp.).

Há uma identificação entre liberdade e razão, na medida em que é o poder de conseguir julgar sobre seu próprio juízo, voltando-se sobre seu ato e sobre a disposição das coisas acerca das quais julga, que constitui o livre-arbítrio (*De veritate*, q. 24, a. 2, resp.).

Todavia, apesar desse aspecto intelectual que constitui o livre-arbítrio, é o apetite que direciona a ação. Com efeito, Tomás argumenta que a alma humana apreende os objetos por dois gêneros de potências apetitivas: a primeira inferior, relacionada ao conhecimento sensível, que se chama “apetite sensível”; a segunda superior, chamada de vontade ou “apetite intelectual”, relacionada ao conhecimento intelectual. O apetite sensível, sendo uma inclinação natural consequente da apreensão sensitiva, é relacionado a duas outras potências: potência concupiscível e a potência irascível. O apetite intelectual, também chamado de vontade, relaciona-se com a inteligência (potência intelectual) de fins e de meios para que estes sejam atingidos (*Sum. Th.*, q. 80, a. 1, a. 2). Ou seja, embora a causa do movimento seja o apetite, existem dois tipos desse gênero de potência da alma: o apetite sensível (presente em todos os animais, inclusive nos seres humanos), e o apetite intelectual, próprio da humanidade.

Embora seja o apetite que direciona a ação, nos seres humanos ele pode ser direcionado pela potência cognitiva no que se refere ao apetite intelectual.

De fato, apetite intelectual é sempre um direcionamento em relação ao que é considerado um bem pelo conhecimento. Apesar disso, em alguns casos, o apetite não segue esse conhecimento. Isso ocorre nos casos em que há o conflito entre um **apetite de uma coisa particular, enquanto bem momentâneo**, com o **juízo da razão que se direciona ao bem universal** que se constata contrário a esse apetite (*De veritate*, q. 24, a. 2, resp.).

Com efeito, o que quer fornicar, ainda que saiba no universal que a fornicação é um mal, porém julga para si, como agora, que o ato de fornicação é bom, e o elege sob espécie de bem. Com efeito, nada opera perseguindo o mal, como diz [pseudo] Dionísio (*De veritate*, q. 24, a. 2, resp.) (tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga)

Se o juízo da própria faculdade cognoscitiva não estiver sob o poder de alguém, tampouco o apetite estará. Por consequência, sendo o apetite causa do movimento, não estará também o movimento em seu poder. Ou seja, **só há livre-arbítrio na medida em que houver juízo de razão**. Julgar sobre o próprio juízo é **ato exclusivo da razão**. Diante disso, **a razão se encontra plena e perfeitamente só no ser humano, por isso nele se encontra plenamente o livre-arbítrio** (*De veritate*, q. 24, a. 2, resp.). Vemos como Tomás identifica claramente razão ao livre-arbítrio. Em Descartes essa identidade permanece. No caso de Espinosa, veremos que o filósofo não assume essa relação.

No caso dos animais irracionais, eles ignoram a razão do seu juízo, sendo este sempre determinado a certa coisa particular. Por consequência, também seu apetite e ação se determinam por essa coisa. Ao contrário, no ser humano, o juízo da razão é capaz de se estender a todas as coisas. Assim, os animais se movem pelas coisas vistas e pelas paixões, pois não possuem a capacidade universal da razão (*De veritate*, q. 24, a. 2, resp.).

Por isso têm necessidade da visão mesma de alguma coisa ou da paixão que surge para mover-se a fugir ou a prosseguir, como a ovelha que, vendo o lobo, tem necessidade de temer e fugir; e o cão, surgindo a paixão da ira, tem necessidade de ladrar e prosseguir para ferir. Mas o homem não se move de modo necessário por essas coisas que se lhe ocorrem, ou por paixões que surgem. Por isso, há livre-arbítrio no homem e não nos animais irracionais (*De veritate*, q. 24, a. 2, resp.).

Convém mencionar que, se em Aristóteles (*EN*, III, 2, 1111b8<sup>9</sup>) animais irracionais realizam ações ditas “voluntárias”, Tomás de Aquino argumenta que esse

9 A decisão parece, pois, ser voluntária. Decidir e agir voluntariamente não é, contudo, a mesma coisa, pois, a ação voluntária é um fenômeno mais abrangente. É por essa razão que ainda que tanto as crianças como os outros seres vivos possam participar na ação voluntária, não podem, contudo, participar da decisão. Também dizemos que as ações voluntárias dão-se subitamente, mas não assim de acordo com uma decisão (*EN*, III, 1111b8; Tradução de Antônio de Castro Caeiro).

tipo de espontaneidade não significa que haja neles livre-arbítrio. Isso porque não agem segundo convém à sua própria vontade, mas segundo o que se opõe a uma violência ou coação. Por isso, o voluntário está nos animais e nas crianças apenas na medida em que agem por sua própria espontaneidade, não pelo uso da livre escolha (*De veritate*, q. 24, a. 2, arg. 1-resp.).

Em Deus também há livre-arbítrio, embora de forma diferente do que em relação ao ser humano. Deus tem um fim em Sua vontade, a qual quer necessariamente: Sua bondade. Entretanto, todas as coisas não as quer de modo necessário, sendo que sua realização pode se manifestar de diversos modos, por isso permanece Nele o livre-arbítrio para querer isto ou aquilo (*De veritate*, q. 24, a. 3, resp.).

Para continuar a explicação sobre o livre-arbítrio divino, Tomás argumenta que, de maneira geral, a faculdade do livre-arbítrio pressupõe duas coisas: natureza (no sentido de essência) e potência cognoscitiva. Dessa forma, nota-se que a natureza de Deus é diferente da dos seres humanos: o primeiro é eterno, este último é sua criatura. Pela natureza divina ser não-criada, não pode haver Nele qualquer defeito em Seu ser ou em Sua bondade. De outro lado, o ser humano, por ser criatura de Deus, tem em sua natureza a possibilidade do defeito. Diante disso, o livre-arbítrio de Deus não pode ser vulnerável ao mal, enquanto que o do homem é (*De veritate*, q. 24, a. 3, resp.).

Quanto ao aspecto cognoscitivo, Deus o possui de forma distinta do ser humano. Enquanto o ser humano precisa da investigação e do discurso para acesso à verdade, em Deus há simples conhecimento intuitivo da verdade, sem discurso ou investigação. A razão, em Deus, é considerada amplamente no sentido de se referir a todo conhecimento imaterial. Por essa razão, não há Nele dúvida ou dificuldade de julgamento, tendo **imediate eleição** quanto ao Seu livre-arbítrio. Pelo contrário, por necessitar da investigação e do discurso, o acesso ao conhecimento por parte do ser humano é eivado de dúvidas e incertezas, razão pela qual possui dificuldade em realizar escolhas. Assim, a razão, no humano, é considerada apenas enquanto potência cognoscitiva, mas não como ato que se realiza necessariamente (*De veritate*, q. 24, a. 3, resp.).

A questão que surge é: se o ser humano tem a capacidade de só escolher o bem, em virtude da razão que possui, porque costuma escolher o mal? De onde vem o defeito que permite isso?

A possibilidade de escolher o mal não está na natureza intrínseca do livre-arbítrio (pois Deus não escolhe o mal, mas tem livre-arbítrio), mas está relacionado a ele apenas como consequência da natureza da criatura ser capaz de defeito. Há uma capacidade no humano que sempre julga corretamente tendendo ao bem (sindérese) e outra, oposta, que sempre se inclina ao mal (sensualidade). O livre-arbítrio é a potência que se refere ao bem e ao mal, ao mesmo tempo. Assim, no ser humano, o livre-arbítrio é a capacidade de escolher entre o bem e o mal, discernindo-os. Essa potência se refere aos opostos, sem ser determinado por nenhum deles (*De veritate*, q. 24, a. 3, a. 4, a. 5).

Pois a mente humana tem duas inclinações contrárias. De fato, uma para o bem, por instinto da razão [...]. Outra inclinação se insere na mente humana pelas potências inferiores e, principalmente, na medida em que estão corrompidas pelo pecado original, a saber, aquela pela qual a mente se inclina a eleger essas coisas que são deleitáveis, segundo o sentido carnal (*De veritate*, q. 24, a. 12).

Vemos que o livre-arbítrio, enquanto considerado como potência que se refere “aos opostos”, só pode ter sua fundamentação numa metafísica do possível. Ora, escolha entre caminhos opostos devem pressupor possibilidades ontológicas opostas.

Outra consequência da metafísica do possível é a identificação entre as operações do livre-arbítrio e da razão, sendo que ambos são considerados como operações das partes superiores da alma, enquanto, de outro lado, o apetite sensível é considerado como referente à sua parte inferior.

[...] na parte irracional ou inferior da alma se dá apenas uma simples apreensão pela parte cognoscitiva, mas não alguma comparação ou ordenação como se dá na apreensiva racional. E, por isso, na parte sensitiva o apetite se dirige absolutamente ao objeto sem que permaneça alguma ordem da apreensiva na apetitiva. Por isso, na parte sensitiva não há qualquer potência que compreenda em si de alguma maneira a apreensiva e apetitiva, como se dá na parte racional (*De veritate*, q. 24, a. 5, ad. 4).

A parte superior da alma foi destinada ao ser humano por beneplácito divino, que não a compartilha com os demais animais e que encontra em Deus sua semelhança. Por ter sido presenteado pelo livre-arbítrio, o ser humano poderia dominar as demais criaturas da natureza em nome da divina capacidade.

Veremos que essa hierarquia da alma, entre a parte superior atinente à razão e à parte sensitiva referente às sensações, permanece em Descartes. Em Espinosa não há essa relação.

Com efeito, Tomás deixa explícito que o livre-arbítrio é uma potência relacionada com as partes superiores da alma, seja quanto à potência apetitiva superior (vontade), seja quanto à potência intelectual. Apesar disso, o livre-arbítrio não se identifica diretamente com a vontade, enquanto potência apetitiva superior, tampouco com a razão, enquanto potência intelectual. Ele é responsável pela possibilidade de decisão, de escolha, como uma potência própria que se articula em face das outras duas (potência intelectual e potência volitiva) (*De veritate*, q. 24, a. 5, resp.).

Na verdade, o livre-arbítrio é um acréscimo à potência da vontade e à potência da razão, na medida em que estabelece uma ordenação entre ambas: o ato da razão (potência intelectual) é precedente ao ato da vontade (potência apetitiva superior). Em outras palavras, o livre-arbítrio, apesar de ser uma potência única, emana do ato de duas potências que atuam em conjunto na parte superior da alma: o ato da razão orientando o ato da vontade.

Com efeito, o que se atribui ao livre-arbítrio é um ato único e especial, a saber, eleger, não pode proceder imediatamente das duas potências, mas procede imediatamente de uma [potência intelectual] e mediamente de outra [potência volitiva], enquanto, a saber, o que é da potência anterior permanece na posterior. Por isso, resta que o livre-arbítrio é uma única potência (*De veritate*, q. 24, a. 5, resp.).

Embora o livre-arbítrio seja uma potência que emerge (diretamente) da razão e (indiretamente) da vontade, ele só se realiza pelo arbítrio da razão na livre eleição pela vontade. Ou seja, o livre-arbítrio só se realiza como ato da vontade. O ato de entender (fruto da potência intelectual) não representa, em si, uma escolha. Por outro lado, o ato de querer (potência volitiva) a implica necessariamente.

Em outras palavras, se é só a razão que legitima a existência do livre-arbítrio, é na vontade que ele se realiza. Eleger, enquanto elemento do livre-arbítrio, e querer, enquanto elemento da vontade, embora atos distintos, estão ambos entrelaçados necessariamente. Desse modo, o livre-arbítrio não é absolutamente a vontade, mas só relativamente ao ato de eleger. A razão move a vontade, propondo seu objeto, que é um fim. Assim, embora a razão seja primeira na origem do livre-arbítrio, não é o princípio imediato da escolha (*De veritate*, q. 24, a. 6, resp.).

O verdadeiro é absolutamente o objeto do intelecto, da mesma forma que o bem é absolutamente o objeto da vontade. Assim, a vontade se estende ao próprio princípio universal dos bens, diferentemente dos apetites inferiores (que se voltam a um bem particular). Por essa razão, uma criatura racional (neste caso, o ser humano) não tem ações determinadas, mas pode **agir sob uma certa indiferença quanto às coisas materiais** (consideradas enquanto bens particulares) (*De veritate*, q. 24, a. 7, resp.).

Com efeito, a criatura racional, na medida em que está dotada de livre-arbítrio, tem capacidade de agir em vista de um bem absoluto. Essa capacidade instaura uma **instância de indeterminação quanto às apreensões sensíveis**. As demais naturezas criadas (como por exemplo os animais irracionais), enquanto atuam, estão determinadas necessariamente em relação a um bem particular (*De veritate*, q. 24, a. 7, resp.).

Todavia, Tomás argumenta, embora a natureza racional do ser humano esteja ordenada naturalmente ao bem, é notável que muitas das suas ações sejam deficientes em relação a esse fim. Somente uma natureza divina tem em si imutavelmente a razão universal e o bem perfeito. Deus é ato puro e não recebe nenhuma mistura de potência, por isso é bondade pura e absoluta. Diferentemente, toda criatura, na medida em que é criada, provém do nada. Disso decorre uma mistura de potência em sua natureza que a determina enquanto bem particular (*De veritate*, q. 24, a. 7, resp.).

No caso das criaturas meramente corporais, elas estão determinadas e ordenadas a alcançarem necessariamente bens particulares. A onça está necessariamente inclinada a comer a capivara, na medida em que pretende saciar sua fome. Ou seja, o animal irracional busca instintivamente bens particulares a

partir de sua própria natureza corporal. Nenhuma criatura irracional pode ter domínio de seu ato uma vez que está determinada apenas por um apetite sensitivo a um bem particular que se lhe apresenta. Nesse caso, não se pode falar que há erro ou pecado em suas ações.

Por sua vez, as criaturas que possuem natureza espiritual estão ordenadas de modo absoluto ao bem. Todavia, isso não significa que estão determinadas necessariamente ao bem. Toda mente racional tende ao bem universal e à felicidade indeterminadamente. Apesar disso, na relação com as coisas particulares, pode haver um movimento da vontade para buscar a felicidade nisto ou naquilo. O erro, ou pecado, está no fato de que, ao se buscar a felicidade, a criatura racional a busca onde não se deve buscar. Todavia, nada é apetecido que não seja considerado um bem. Assim, o apetite do bem existe indeterminadamente na mente racional, todavia não quanto a este ou aquele bem particular (*De veritate*, q. 24, a. 7, ad. 6).

Por isto, há possibilidade do erro e do pecado: tenho a inclinação natural ao bem em geral, mas me direciono a bens particulares que se mostram indevidos e perniciosos. Ou seja, o defeito ocorre quando os bens particulares se mostram como mera aparência de bem, na medida em que nos afastam daquele bem universal inicialmente buscado. Assim arremata Tomás: “[...] *ainda que o homem apeteça naturalmente o bem em geral, porém não o apetece em especial [...]. E por essa parte incidem o pecado e o defeito*” (*De veritate*, q. 24, a. 7, ad. 11.).

O erro também acontece quando, pelas potências inferiores que se movem intensamente a algo, a razão não propõe clara e firmemente seu juízo acerca do bem à vontade. Neste caso, há um juízo correto acerca do bem, mas que não consegue se impor à vontade.

Assim como quando alguém tendo uma reta estima acerca de conservar a castidade, pela concupiscência das coisas deleitáveis, apetece o contrário da castidade, porque esse juízo da razão se ata de alguma maneira à concupiscência, como diz o Filósofo no livro VII da *Ética* (*De veritate*, q. 24, a. 8, resp.).

Conforme mencionado por Tomás, no Livro VII, da *Ética à Nicômaco*<sup>10</sup>, Aristóteles sintetiza a diferença entre esses dois tipos de erros:

De um lado, quando há uma premissa erroneamente formada no horizonte teórico, no âmbito do horizonte prático a alma é obrigada agir de acordo com aquele, uma vez que o julga como um bem. Nesse caso, um bem aparente se apresenta como verdadeiro à vontade, a qual age naturalmente em direção a ele. Por exemplo, adoto como premissa que “devem ser provadas todas as coisas doces”. Ao perceber que esta coisa particular que se apresenta a mim é doce, caso nada me impeça, devo colocar em prática essa premissa provando-a (*EN*, VII, 3, 1147a30).

De outro lado, quando formamos uma noção universal de que não devemos comer doces, mas surge uma segunda opinião simultânea, oriunda do desejo, de que comer doce é algo agradável, no momento em que percebo que “isto aqui é um doce”, pode ocorrer um conflito em relação à minha ação. Isso porque, enquanto a noção universal me diz para evitar doces, ao mesmo tempo, o desejo que se sente, ao ser capaz de pôr o movimento todo o corpo, instiga-me a experimentá-lo. A opinião oriunda do desejo (que comer doces é agradável) ao ser contrária ao princípio orientador da razão (que não devo comer doces) é causa do erro quando as potências inferiores se movem intensamente a algo, mas a razão não estabelece firmemente esse seu juízo à vontade.

Como visto, a origem do pecado pode ser tanto pelo erro da razão (que é capaz de errar acerca da qualidade ou utilidade do bem particular que se busca) como quando o juízo da razão é interceptado pela força das paixões das potências inferiores. Todavia, é impossível que em todos os momentos estejamos dotados da reta razão que só encontra verdade em Deus, como também não acontece que sempre nossas potências inferiores estejam subordinadas à razão. Por isso erramos e pecamos (*De veritate*, q. 24, a. 9, resp.).

Segundo Tomás, somente a partir da **graça divina** o ser humano poderia evitar pecar sempre, uma vez que as potências inferiores seriam refreadas pelas **virtudes infusas** e a vontade se inclinaria mais fortemente a Deus, enquanto que a razão se aperfeiçoaria na contemplação da verdade divina (*De veritate*, q. 24, a. 9,

<sup>10</sup> EN, VIII, 3, 1146b31 e ss.

resp.). Ou seja, somente quando Deus, por sua livre vontade, concedesse sua graça e infundisse virtudes em determinada alma humana seria possível evitar, sempre, o pecado. Tomás de Aquino argumenta que, apesar da necessidade da graça divina para se evitar o pecado, isso não exclui o livre-arbítrio, tampouco tira o mérito ou demérito das ações (*De veritate*, q. 24, a. 12, resp.).

Em suma, podemos sintetizar brevemente a doutrina do livre-arbítrio em Tomás da seguinte forma: não há dúvidas de que existe o livre-arbítrio na vida humana, pois essa livre possibilidade de fazer escolhas, e agir de acordo com elas, permite que os homens sejam premiados por seus méritos ou punidos por suas faltas. Além disso, há uma experiência inconfundível de que escolhemos e rejeitamos coisas, bem como de que podemos optar por não agir em vista de qualquer necessidade biológica, por exemplo, deixando de comer mesmo quando se tem fome, ou de dormir, mesmo quando se tem sono.

Em Tomás, a liberdade está na articulação entre a capacidade de conhecer e formar juízos de razão (potência intelectual, que conhece o verdadeiro e o falso), e a vontade enquanto apetite intelectual que se direciona-se ao bem universal. Por isso, quando a alma racional é fraquejada pelas paixões, o livre-arbítrio não se realiza plenamente em ato, uma vez que o direcionamento da ação responde ao bem particular que se apresenta no momento por meio do apetite sensível.

Ademais, para o filósofo, a liberdade de escolha tem uma dimensão negativa, que representa a ausência de coerção externa, bem como uma dimensão positiva, relacionada com a capacidade de atuar e agir, optando-se por fazer isso ou aquilo. Vê-se que o ser humano, diferente das coisas inanimadas e dos animais, age por um juízo que conhece alguns fins e elege os meios para atingi-los. O ser humano é livre no âmbito de um juízo de escolha, e também para exercer, ou não, esse juízo de forma prática, executando-o em vista de atingir um fim elegido.

## 2.2. LIVRE-ARBÍTRIO EM DESCARTES

O conceito de livre-arbítrio em Descartes é apresentado principalmente na Quarta Meditação, das suas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*<sup>11</sup> (AT, VII) e no seu livro *As Paixões da Alma* (AT, XI). Nesses textos, o filósofo identifica a liberdade de arbítrio à vontade. Lembremos que Tomás constrói uma intrincada relação entre vontade, intelecto e livre-arbítrio, pois lá livre-arbítrio constituiria uma faculdade separada, mas dependente do funcionamento ordenado da vontade e do intelecto. Em Descartes, a relação entre a faculdade da vontade e do livre-arbítrio é de identidade. Além disso, o filósofo explica o conceito intercalando-o com a possibilidade do erro intelectual.

Todavia, antes de chegarmos na explicação de sua doutrina do livre-arbítrio, faremos breve digressão histórica, depois apresentaremos o argumento trazido pelo francês.

René Descartes (1596-1650) é conhecido como um dos grandes racionalistas da modernidade. Sua formação inicial está ligada ao Colégio Jesuíta Royal Henry-Le-Grand, criado na cidade francesa de La Flèche em 1604. O jovem Descartes foi matriculado nessa instituição em 1607, onde teve os primeiros contatos com a filosofia de Aristóteles e Tomás de Aquino.

Em seu *Discurso sobre o Método* (1637), Descartes explica que estudou numa das escolas mais renomadas da Europa, onde acreditava haver homens sábios pelos quais pudesse ser instruído, referindo-se ao Colégio de La Flèche. Enquanto estava nessa escola, acreditava que, através dos estudos, poderia adquirir um conhecimento seguro sobre o que é útil na vida. Todavia, ao terminar o curso, o francês percebeu que estava envolvido em tantas dúvidas e erros, de modo que pareceu não ter obtido qualquer benefício naquela instrução a não ser ter descoberto sua própria ignorância (AT, VI, p. 4; 2000, p. 16-17).

Quanto à teologia que estudou, Descartes afirma que a reverenciava e pretendia, através dela, atingir o céu. Apesar disso, tinha consciência de que a estrada da salvação estava pouco aberta aos doutos quanto aos ignorantes, bem como que as verdades reveladas estariam além da inteligência humana, as quais,

11 Especificamente quanto a essa doutrina, há uma discrepância entre o texto publicado em latim (1641) e o texto publicado posteriormente em francês (1647), como muito bem analisa Michelle Beyssade (2009). Tendo em vista que nosso objetivo não é o aprofundamento quanto a essa diferença, usaremos a versão trazida por Descartes na versão francesa, que é posterior. Para aprofundar essa questão recomendamos BEYSSADE (2009).

para serem entendidas, precisariam da assistência divina e de uma capacidade sobre-humana (AT, VI, p. 5; 2000, p. 17).

Em relação à filosofia, Descartes reconheceu que, apesar de ter sido cultivada pelas mentes mais inteligentes que já existiram nos séculos passados, ainda não continha nada que não fosse duvidoso e que não tivessem diferentes opiniões sobre as mesmas matérias. Mesmo que tais filosofias fossem ensinadas por gente douta, não era possível tomar qualquer delas como verdadeira, pois achava tudo falso ou apenas verossímil (AT, VI, p. 10; 2000, p. 22/23).

Verifica-se, assim, que a filosofia escolástica de sua época, inspirada principalmente em Tomás de Aquino e Aristóteles<sup>12</sup>, não supria a necessidade que o filósofo sentia de encontrar um entendimento claro e preciso sobre as coisas do mundo. O francês admitia que, desde a infância, tomava como verdadeiras diversas coisas que, depois de sua instrução, pareciam falsas e duvidosas. Por esse motivo, seria necessário colocar abaixo todas as opiniões que até então se confiava, recomeçando pelos primeiros fundamentos (AT, VII, p. 17).

O processo epistemológico de Tomás parte da constatação, que Descartes talvez considerasse ingênua, da existência imediata das coisas e do mundo. O francês pensa que isso é insuficiente para ter um conhecimento certo sobre as coisas, uma vez que os sentidos nos enganam.

12 "At La Flèche, as in other Jesuit colleges of the time, the curriculum in philosophy would have lasted three years (the final three years of a student's education, from about the age of fifteen on). It would have consisted of lectures, twice a day in sessions lasting two hours each, from a set curriculum based primarily on Aristotle and Thomas Aquinas. During Descartes time, the first year was devoted to logic and ethics, consisting of commentaries and questions based on Porphyry's *Isagoge* and Aristotle's *Categories*, *On Interpretation*, *Prior Analytics*, *Topics*, *Posterior Analytics*, and *Nicomachean Ethics*. The second year was devoted to physics and metaphysics, based primarily on Aristotle's *Physics*, *De Caelo*, *On Generation and Corruption book I*, and *Metaphysics book I, 2 and II*. The third year of philosophy was a year of mathematics, consisting of *arithmetics*, *geometry*, *music* and *astronomy* [...]" (ARIEW, 1992, p. 60). (No La Flèche, como em outras escolas Jesuítas daquele tempo, o currículo de filosofia durava três anos (os últimos três anos da educação, desde quando os estudantes tinham mais ou menos 15 anos). Teria consistido em leituras, duas vezes por dia de sessões que duravam duas horas cada uma, de um currículo baseado primariamente em Aristóteles e Tomás de Aquino. Durante o tempo de Descartes, o primeiro ano era dedicado a lógica e ética, consistindo de comentários e questões baseadas na *Isagogé* de Porfírio e nas *Categorias* Aristotélicas, *Sobre a Interpretação*, *Primeiros Analíticos*, *Tópicos*, *Analíticos Posteriores* e *Ética à Nicômaco*. O segundo ano era dedicado a física e metafísica, baseadas principalmente na *Física* de Aristóteles, *De caelo*, *Da geração e corrupção* livro I, e na *Metafísica* livros I, 2 e II. O terceiro ano de filosofia era um ano de matemática, consistindo em aritmética, geometria, música e astronomia) (Tradução livre).

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos e pelos sentidos. Ora notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram (AT, VII, p. 18).

Assim, para demonstrar sua doutrina em bases verdadeiramente sólidas, seria necessário provar a própria existência do mundo e da experiência sensível que o apresenta. A partir de sua dúvida metódica Descartes encontra no ato de pensar a certeza que procurara para restabelecer a possibilidade de conhecimento e, no decorrer de sua meditação, do conhecimento quanto ao mundo físico.

O filósofo estabelece uma dualidade ontológica entre duas substâncias: a primeira está identificada à extensão infinita e sua matéria infinitamente divisível, estabelecendo um mundo físico totalmente determinado por relações de causa e efeito, regido por leis necessárias. Por sua vez, o pensamento é considerado outra substância independente, livre de qualquer causalidade física. Somente no âmbito desta substância pode haver liberdade e vontade. O ser humano é dual na medida em que está inserido na matéria (determinada), mas também possui o pensamento (livre). Ou seja, o ser humano coparticipa de dois mundos distintos. Os animais que somente compartilham do mundo físico não possuem liberdade. É pela participação na substância pensamento que o ser humano pode exercer livre-arbítrio, estabelecendo outra causalidade para além das leis físicas.

Lembremos que Tomás de Aquino explica que a realidade se apresenta a partir de inúmeras coisas, cada uma representando uma substância diferente, cada uma com seus acidentes próprios, expressados como seus respectivos modos. Para Descartes, apenas existem duas substâncias, por meio das quais operam todas as coisas do mundo, corpos na extensão e ideias no pensamento, ambos considerados modos na sua respectiva substância. Já em Espinosa veremos que a substância é única, dentro da qual a extensão e o pensamento lhe são atributos.

Todavia, a dificuldade de Descartes é responder: como essas duas substâncias distintas se articulam no humano? Como é possível haver o conhecimento verdadeiro sobre o mundo? E como é possível que o pensamento possa operar a extensão, tendo em vista serem independentes entre si?

Com efeito, o fato de haver percepção não significa que o seu objeto possa ser sempre verdadeiro, uma vez que é comum o engano humano, em

especial quanto aos sentidos. Esse é o pressuposto pelo qual Descartes inicia seu método: os sentidos podem ser enganosos em relação ao conhecimento do mundo, mas o pensamento existe para além de qualquer dúvida possível, além de ser independente da extensão do corpo. Sendo o pensamento indubitável, como ele pode garantir a máxima clareza e máxima evidência no conhecimento do mundo físico? Sabe-se que pensar é representar um mundo exterior, mas em que medida que essa representação é verdadeira? Essa reflexão está presente na terceira meditação de suas *Meditações sobre a filosofia primeira* (AT, VII, p. 37).

Para tentar responder a isso, Descartes primeiramente distribui seus pensamentos dentro de certos gêneros, com a finalidade de encontrar onde residiria neles possibilidade de falsidade e verdade. Dessa forma, segundo afirma, os pensamentos podem ser: (a) ideias: que são as imagens das coisas (quando represento em mim alguma ideia, como por exemplo “homem”, quimera, céu, ou mesmo Deus); ou (b) vontades, afetos ou juízos: casos em que trago à mente algo além da mera imagem da coisa apreendida. Ocorre quando quero, temo, afirmo, nego, etc. (AT, VII, p. 37).

As ideias, *per se*, não são causas da falsidade. Isso porque mesmo quando representamos algo que não existe fora de nós (um unicórnio, por exemplo), tal ideia não deixa de ser verdadeira enquanto pensamento da mente. As volições e os afetos, por sua vez, também não podem ser falsos. Isso porque mesmo quando queremos algo ruim, isso não significa que não é verdade que queremos. O mesmo se pode dizer dos afetos.

Dentro dessa perspectiva, somente os juízos podem ser falsos. O principal erro do juízo consiste em considerar a ideia representada na mente como idêntica à coisa posta na extensão. Como dito acima, a ideia considerada em si mesma não enseja falsidade, mas o juízo sobre ela pode ensejar quando não há essa correspondência que afirmo.

Por isso, é preciso classificar as ideias a partir de sua origem ou relação com a realidade objetiva, razão pela qual são divididas em três tipos: (a) adventícias, que trazemos do mundo exterior por meio dos sentidos; (b) fictícias, que são criadas pelo pensamento por meio da junção de pedaços das ideias adventícias, mas que não possuem realidade objetiva própria; e (c) inatas, que estão desde sempre dentro

de nós por meio de Deus inclinando-nos em direção à distinção e certeza das apreensões (perfeição e infinito, por exemplo). Como não posso vislumbrar, por mim mesmo, algo que me é superior, essas ideias só podem vir de algo que contenha em si tais atributos. No caso, a perfeição e a infinitude só estão presentes em Deus (AT, VII, p. 51).

Ao realizar essa distinção das ideias, Descartes pretende deixar claro que inevitavelmente existem ideias que foram dispostas na mente por Deus, porque são representações de algo superior à minha imperfeição e finitude.

E assim, a ideia de Deus permanece a única em que se deve considerar se há algo que não poderia provir de mim. Entendo pelo nome de Deus certa substância infinita, independente, eterna, imutável, sumamente inteligente e sumamente poderosa e pela qual eu mesmo fui criado e tudo o mais existente, se existe alguma outra coisa. Todas essas coisas são tais que, quanto mais cuidadosamente lhes presto atenção, tanto menos parece que elas possam provir de mim. Por isso, do que foi dito deve-se concluir que Deus existe necessariamente (AT, VII, p. 45; Tradução de Fausto Castilho)

É a partir dessa constatação que Descartes pretende, na Quarta Meditação, provar a existência de Deus. Pois, não seria possível que o ser humano, enquanto finito e imperfeito, fosse causa da ideia de infinito e perfeição.

E toda a força do argumento consiste em que reconheço ser impossível a existência de uma natureza tal qual sou, isto é, possuidora da ideia de Deus em mim, a menos que Deus Ele mesmo também exista. Deus, digo, Aquele mesmo cuja ideia está em mim, isto é, o detentor de todas aquelas perfeições que não posso compreender, mas que, de algum modo, posso atingir pelo pensamento, O qual não está sujeito a nenhum defeito e não tem nenhuma de todas as coisas que são a marca de alguma imperfeição (AT, VII, p. 51-52; Tradução Fausto Castilho)

Nesse contexto, podemos sintetizar que Deus, para Descartes, representa a imutabilidade e a perfeição tanto das leis físicas (que movem a extensão) como das ideias inatas (que movem o pensamento). Esses conceitos estão presentes na mente humana porque foram inseridas por Deus no momento da criação. Estando na mente, elas são acessadas por meio da razão, que Descartes diversas vezes chama "*luz natural*". Assim, é pela razão que somos capazes de pensar e julgar verdadeiramente, capacidade que nos foi legada por Deus em razão de nos ter criado à sua imagem e semelhança.

E não é seguramente surpreendente que, ao me criar, Deus me tenha imposto essa ideia, como se fosse a marca do artífice impressa em sua obra. E não é preciso que a marca seja algo diverso da própria obra. Mas, só por me haver criado, deve-se acreditar, e muito, que me tenha feito de algum modo à sua imagem e semelhança e que eu percebesse essa semelhança, na qual está contida a ideia de Deus, pela mesma faculdade por que me apercebo a mim mesmo, isto é, que, ao voltar a ponta da mente para mim mesmo, não entenda apenas que sou uma coisa imperfeita, incompleta e dependente de outra coisa, aspirando indefinidamente a coisas cada vez maiores e melhores. Mas, ao mesmo tempo, entenda, porém, que aquele de quem dependo tem em si todas essas coisas maiores a que aspiro e cujas ideias encontro em mim, não de maneira indefinida e só em potência, mas real e infinitamente, e assim, é Deus (AT, VII, p. 51; Tradução Fausto Castilho).

Entretanto, se somos capazes de, por Deus e pela luz natural que a divindade nos forneceu, julgar e pensar verdadeiramente, por que erramos? Qual a causa do erro e da falsidade? A resposta a isso Descartes propõe na sua Quarta Meditação das suas *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*. Na sinopse do capítulo, Descartes alerta que não pretende tratar

de modo algum, do pecado ou erro cometido na busca do bom e do mau, mas somente do erro que ocorre no juízo, ao discernir o verdadeiro do falso. Nem se consideram também as coisas pertinentes à fé ou à vida ativa, mas só as verdades especulativas, que se conhecem apenas por obra da luz natural (AT, VII, p. 49; Tradução Fausto Castilho).

Assim, Descartes não pretende analisar o erro cometido na busca do bom e do mau. É por meio do erro de Juízo, na medida em que discerne o verdadeiro do falso, que o filósofo moderno insere sua doutrina do livre-arbítrio. Frise-se, todavia, que a despeito de sua observação inicial, no decorrer da *Quarta Meditação*, Descartes menciona o pecado, o bem e o mal na tentativa de explicar sua concepção de liberdade. Assim afirma “[...] **a vontade desvia-se facilmente do verdadeiro e do bom, e é assim que erro e peço**” (AT, VII, p. 58; Tradução de Fausto Castilho) (grifo nosso).

Ou seja, apesar de seu alerta, podemos verificar que no decorrer da sua explicação seu argumento nos permite estender suas reflexões também ao erro de tipo moral.

Ao filósofo moderno essa observação quanto ao erro intelectual é muito relevante uma vez que o seu objetivo é encontrar uma fundamentação da certeza

absoluta na construção do conhecimento humano. Por isso, o filósofo necessita enfrentar a questão da existência desse tipo de erro.

O erro humano é exposto como uma problemática em Descartes na medida em que o filósofo precisa articular essa possibilidade dentro de um universo estabelecido de maneira transcendente por um Deus absolutamente perfeito (tanto como criador das essências eternas, como das existências das coisas). Assim, segundo argumenta o francês, sendo Deus perfeito, ele não quer enganar, além de que legou ao humano uma capacidade (razão) que, se usada corretamente, jamais se poderia errar. Ocorre que o erro existe, e o ser humano pode errar. Sendo que Deus é a causa de tudo que há no ser humano, a capacidade de errar também advém Dele? O filósofo argumenta que ao considerar somente Deus, não encontra Nele qualquer causa de erro ou falsidade (AT, VII, p. 53-54).

Segundo Descartes, Deus não dotou o ser humano com capacidade para errar. Todavia, a faculdade de julgar o verdadeiro do falso que recebemos de Deus não é no ser humano infinita. Por isso, o erro está na privação de certo conhecimento. Em primeiro lugar, Descartes afirma que os desígnios de Deus são impenetráveis, por isso não se pode saber o real motivo de não ter impedido, por seus poderes, que o humano não fosse capaz de errar. De outro lado, afirma que para considerar a perfeição da criação divina não se pode considerar uma criatura em separado, mas toda as coisas em conjunto, diante do que o imperfeito será perfeitíssimo se verificada a ordenação de cada parte (AT, VII, p. 55)<sup>13</sup>.

Em Descartes, o erro ocorre porque há o funcionamento concomitante de duas faculdades distintas, a primeira infinita, a segunda finita: (a) vontade, enquanto faculdade de escolher ou liberdade de arbítrio; e (b) intelecto, enquanto faculdade de conhecer (AT, VII, p. 56).

Essas são as duas causas concomitantes a que o filósofo atribui o erro, porque intelecto sozinho não permite afirmar nem negar as coisas, mas apenas perceber as ideias que baseiam um juízo. De outro lado, a liberdade de arbítrio é tão indeterminada e extensa que não pode ser subjugada pelo intelecto. Em outras palavras, a faculdade de entender é muito pequena e finita, mas somente a liberdade de arbítrio se apresenta como tão infinita e indeterminada, que não se

<sup>13</sup> Interessante notar que Espinosa usará argumento parecido quanto à imperfeição ser ignorância da coerência causal do todo, conforme *E*, III, pref.; *CM*, II, 9; Carta à Oldenburg n. XXX.

imagina outra maior. Assim, o erro não está propriamente na mera capacidade intelectual, mas na vontade ilimitada que nos estimula a agir independente do intelecto. Em sua doutrina, o erro consiste em dois passos: o primeiro relacionado à ignorância de algo (privação do intelecto), em virtude do nosso entendimento ser finito; o segundo pela afirmação voluntária da ideia obscura e confusa.

Assim, Descartes caracteriza o livre arbítrio como esse poder de escolha tão indeterminado e tão extenso, que sentimos em nós de maneira mais ampla que nossa própria capacidade de conhecimento. Essa capacidade de escolher livremente pode extrapolar nosso conhecimento sobre o bem e o verdadeiro, por isso ocorre o erro (AT, VII, p. 56).

Em verdade, nem posso queixar-me também de que não haja recebido de Deus uma vontade ou liberdade de arbítrio suficientemente ampla e perfeita, pois a experimento em verdade tão indeterminada e tão extensa que não há limites a circunscrevê-la (AT, VII, p. 56; Tradução de Fausto Castilho).

Segundo define Descartes, o livre arbítrio não induz à imaginação de outra capacidade mais perfeita porque consiste apenas em

podermos fazer ou não fazer algo (isto é, afirmar ou negar, buscar ou fugir) ou, antes, por consistir apenas em que, para afirmar ou negar, buscar o que o intelecto nos propõe ou dele fugir, não sintamos que somos a isso determinados por nenhuma força exterior (AT, VII, p. 57; Tradução de Fausto Castilho).

Ou seja, o livre-arbítrio consiste nessa indeterminação da vontade. Todavia, segundo o filósofo, isso não quer dizer que essa indeterminação implique obrigatoriamente indiferença entre poder se inclinar a opostos. Ao contrário, Descartes defende que quanto maior a propensão a uma delas (seja por conhecimento natural ou graça divina) maior a liberdade de escolha. Isso porque a vontade inclina-se ao que é considerado verdadeiro ou bom, diante do que quanto maior essa consideração, maior é a inclinação. Apesar disso, tal fato não tira a liberdade da vontade.

Na verdade, o francês explica que é na indiferença que se experimenta o ínfimo grau de liberdade, pois essa situação atesta uma deficiência do conhecimento quanto ao bom e ao verdadeiro. Nesse sentido, caso o conhecimento do bom e do

verdadeiro fosse pleno e completo, o ser humano não precisaria deliberar para encontrar o melhor caminho, tampouco experimentaria a indiferença no escolher. Desse modo, embora a vontade continuasse completamente livre, não poderia haver indiferença na escolha.

Para ser livre, não é preciso que eu possa indiferentemente me inclinar para uma ou para a outra parte, mas, ao contrário, quanto mais propendo para uma delas - seja por que nela entendo evidentemente o verdadeiro e o bom, seja porque Deus assim dispôs o íntimo de meu pensamento -, tanto mais livremente a escolho. Na verdade, a graça divina e o conhecimento natural nunca diminuem a liberdade, mas antes a aumentam e corroboram. Mas a indiferença que experimento, quanto nenhuma razão me leva mais para um lado do que para o outro, é o ínfimo grau de liberdade e não atesta nenhuma perfeição sua, mas somente uma deficiência do conhecimento ou alguma negação. Pois, se eu visse sempre claramente o que é verdadeiro e o que é bom, nunca deliberaria sobre o que se deve julgar e o que se deve escolher e, assim, embora completamente livre, eu nunca poderia ser, contudo, indiferente (AT, VII, p. 58; Tradução de Fausto Castilho).

Em sua obra *As Paixões da Alma* (AT, XI), Descartes destaca que

Cumpra observar que o principal efeito de todas as paixões nos homens [sic] é que elas incitam e dispõem sua alma a querer as coisas para as quais elas preparam seus corpos, de modo que o sentimento do medo a incita a fugir, aquele da audácia a combater, e assim também em relação aos outros. [...] A vontade, porém, é de tal modo livre por sua própria natureza que nunca pode ser forçada. Das duas espécies de pensamentos que distingi na alma, das quais uns são as ações, isto é, suas vontades, e outros, suas paixões, tomando esta palavra em sua significação mais geral que compreende todas as espécies de percepções. Os primeiros estão absolutamente em seu poder e só indiretamente podem ser modificados pelo corpo, como, ao contrário, os últimos dependem absolutamente das ações que os produzem e só podem ser modificados indiretamente pela alma, exceto quando ela própria é sua causa (AT, XI, p. 359-360; 2017, p. 56-57, Tradução de Ciro Mioranza).

Pela citação acima, compreendemos que a ação da alma, chamada vontade, é contrária à ação do corpo, chamada paixão. A ação do corpo é paixão na alma, da mesma forma que a ação da alma (vontade) é paixão no corpo. Há uma contrariedade e superioridade da razão frente aos afetos corporais.

Sendo assim, especificamente sobre o tema da liberdade de arbítrio em Descartes, podemos sintetizar, para os fins deste trabalho, a doutrina da seguinte forma: liberdade de escolha e vontade se identificam; a vontade humana é infinita e indeterminada; a infinitude da vontade humana demonstra sua semelhança com

Deus; e vontade livre não implica indiferença na escolha; o ser humano é o único responsável pelos seus erros no mal uso da liberdade de escolha; a vontade é a ação da alma que determina o corpo.

Se em Descartes, a vontade humana é indeterminada, razão pela qual somos livres para escolher e errar, veremos adiante que em Espinosa não há indeterminação na vontade. Sendo assim, não é o livre arbítrio que funda a ética do holandês. Pelo contrário, um dos pressupostos da sua ética consiste em considerar o livre-arbítrio como uma ideia inadequada, ou seja, como mera imaginação.

### 2.3. APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS ENTRE TOMÁS E DESCARTES

Como visto, optamos por tratar de alguns trechos das obras de Tomás de Aquino, uma vez que o filósofo, além de seguidor de Aristóteles, sintetizou boa parte do pensamento medieval representando fortemente a defesa de uma dicotomia entre o livre-arbítrio e a necessidade. Por fim, mostramos que também Descartes, apesar de crítico do pensamento medieval, não se desvinculou da citada oposição, motivo pelo qual também sua doutrina se enquadra no que se pode chamar *metafísica do possível*.

Com efeito, Tomás de Aquino desenvolve o pensamento de Aristóteles e sintetiza o que chamamos de *metafísica do possível* e sua dicotomia inarredável. O filósofo medieval coloca a questão da seguinte forma: enquanto a necessidade natural das coisas encontra causa em Deus, que as fez e as conserva como princípio de seu movimento, o ser humano não tem uma operação determinada, mas possui uma vontade indiferentemente voltada a diversas possibilidades.

Com efeito, Deus é a causa da operação natural, enquanto dá e conserva isso que é princípio natural da operação da coisa, pelo que se segue por necessidade uma operação determinada, como quando conserva a gravidade da terra, que é princípio do movimento para baixo. Mas a vontade do homem [sic] não é determinada a uma certa operação, mas se refere indiferentemente a muitas (*De veritate*, q. 24, a. 14, resp.; tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga, da editora Edipro).

Ou seja, no campo da práxis, há um agente humano com poder para escolher entre alternativas possíveis e para deliberar sobre o sentido e a finalidade

de uma ação. Desde a idade média, tal faculdade chama-se vontade (*volutas*). Essa vontade é livre na medida em que não estaria determinada por causas externas, como veremos a seguir.

Não se olvide que Descartes, apesar de todas as críticas direcionadas a Tomás, manteve tal dicotomia (necessidade *versus* vontade) como ponto central de sua doutrina. Há a substância da extensão, relacionada com a determinação natural, em oposição à substância pensante, relacionada à possibilidade de escolha livre.

Para além da manutenção dessa dicotomia entre ambos pensadores, veremos que as respectivas doutrinas da criação divina encontram fortes diferenças.

No caso de Tomás, sua doutrina defende que a vontade divina somente produz a existência, mas não a essência das coisas. As essências, por serem eternas, não são criaturas de Deus, as quais, se fossem, não poderiam ser consideradas eternas. Todavia, as essências dependem do intelecto divino e estão nele contidos desde a eternidade, razão pela qual não se pode afirmar que Deus é criador das essências, mas somente da existência das coisas. Por isso, a causa eficiente somente está relacionada à vontade divina que produz criaturas na existência.

De modo semelhante, foi dito acima que as coisas são denominadas verdadeiras pela verdade do intelecto. Então, se não houvesse intelecto eterno, não haveria verdade eterna. Como, porém, somente o intelecto divino é eterno, é apenas nele que a verdade é eterna. Não se segue daí que exista algo além de Deus que seja eterno, porque a verdade do intelecto divino é o próprio Deus, como já foi demonstrado; [...] *deve-se dizer que a definição do círculo e de "dois mais três são cinco" é eterna na mente divina (Sum. Th., I, q. 16, a. 7, resp. e ad.1; Tradução Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, et al).*

Assim, como as essências são eternas, não podem ser explicadas pela causalidade eficiente, pois seriam assim consideradas contingentes, não eternas. Por isso, em Tomás há distinção entre depender do intelecto divino (morada das essências eternas) e depender da vontade livre de Deus (na criação das coisas existentes).

Em relação à Descartes, sua doutrina da criação divina é ainda mais radical. Apesar de manter Deus como causa das coisas existentes, Descartes,

diferente de Tomás, desenvolve uma doutrina da livre criação das verdades eternas<sup>14</sup>. Ou seja, se em Tomás as verdades eternas seriam perenes no intelecto de Deus, para Descartes tais verdades “*foram estabelecidas por Deus e dele dependem inteiramente, assim como todo o resto das criaturas*” (AT, I, p. 145). Para Descartes, não há identificação direta entre a eternidade de Deus, seu intelecto divino e as verdades essenciais, mas há criação divina livre também quanto a elas.

Nesse sentido, em Descartes, Deus é causa eficiente da existência de todas as coisas, inclusive da determinação causal da extensão, bem como das verdades essenciais que se encontram no pensamento. Na verdade, sua doutrina da simplicidade divina o impede de diferenciar intelecto e vontade divinas.

De fato, em carta enviada a Mersenne (datada de 27 de maio de 1630), Descartes define as verdades eternas como as essências das coisas (AT, I, p. 151-152). Na Quinta Meditação, a essência é considerada como a constituição da natureza íntima das coisas, sendo imutável e eterna. Para o filósofo, essas essências são criadas e dependem inteiramente de Deus, o qual as criou pelo gênero de causalidade eficiente e total.

Ou seja, enquanto na escolástica a divina causalidade eficiente somente produz a existência, mas não a essência das coisas, para Descartes é pelo mesmo gênero de causa que Deus criou todas as coisas, tanto quanto à essência como quanto à existência das criaturas: causalidade eficiente e total (AT, I, p. 151-152).

A constatação de Descartes aparece como radical para a ortodoxia escolástica porque as essências eternas das coisas (verdades eternas) não poderiam ter sido criadas, justamente porque eternas. A criação estava atribuída apenas às coisas existentes. Para Descartes, sua teoria da criação das verdades eternas consiste em dizer que Deus é causa eficiente também das essências das coisas.

Na carta a Mersenne, de 15 de abril de 1630, em clara crítica à escolástica tomista, Descartes sustenta que afirmar que as essências e as verdades eternas não dependem de Deus, e que elas se impõem ao seu ato criador, equivale

<sup>14</sup> A doutrina da livre criação das verdades eternas foi desenvolvida por Descartes principalmente nas correspondências que enviou ao Padre Mersenne entre abril e maio de 1630. Apesar disso, essa concepção é coerente com todo seu sistema, além de ter sido mencionada na sua *Quinta Meditação*. Para maiores informações quanto aos pormenores dessa doutrina ver GLEIZER, 1999 e 2012; também GALLINA, 2017.

a “*falar de Deus como um Júpiter ou Saturno e sujeitá-lo ao Estígio e aos Destinos*” (AT, I, p. 143-146 apud GLEIZER, 2012b, p. 208).

Em Descartes, somente Deus dispensa causalidade eficiente. O restante, verdades eternas e coisas existentes, são causadas por Deus. Nesse sentido, Deus é o único capaz de causar a si mesmo. Assim, o francês define algo criado como aquilo cuja produção necessita de uma causa eficiente para ser (verdades) ou existir (coisas). Assim, apenas Deus é incriado, pois não depende de nenhuma outra coisa para existir. Fora Deus, absolutamente tudo é criatura, inclusive as essências e as verdades eternas. Segundo Gleizer, a doutrina da criação das verdades eternas cartesiana foi alvo de intensas críticas de diversos filósofos, entre os quais Malebranche, Leibniz e Espinosa (GLEIZER, 2012a, p. 203). A seguir veremos que, na *Ética*, I, P17, esc., o filósofo holandês afirma que acreditar que Deus pode fazer com que da natureza do triângulo não se siga que a soma de seus três ângulos seria igual a dois ângulos retos seria absurdo.

Se para Tomás as essências são eternas e dependem do intelecto divino, enquanto a vontade divina produz as criaturas, para Descartes a simplicidade divina impede a distinção entre depender do intelecto e depender da vontade de Deus.

No caso de Tomás, apesar da essência de Deus ser incompreensível, o ser humano somente pode, pela sua própria capacidade, atingir ao conhecimento dos objetos sensíveis. Sendo Deus a causa da existência dos objetos sensíveis, quanto ao conhecimento natural somente poderíamos conhecer o Criador pelos efeitos da criação (as criaturas sensíveis). Todavia, esse conhecimento de Deus não permite conhecer sua essência, mas somente sua existência, enquanto Ele próprio é causa primeira da criação, a qual transcende todos os seus efeitos (Sum. Th., I, q. 12, a. 12, resp.).

Se Tomás, para provar a existência de Deus, parte da constatação direta da existência das coisas e do mundo, Descartes pensa que isso é insuficiente para a prova da existência divina, uma vez que os sentidos nos enganam. Por isso, não seriam adequados para ser o ponto de partida da existência da criação e da causa criadora. Se o mundo pode ser uma ilusão, sua causa pode ser uma ficção (AT, VII, p. 18, meditação primeira).

Assim, para demonstrar sua doutrina em bases verdadeiramente sólidas, Descartes considera necessário provar a própria existência do mundo e da experiência sensível que o apresenta. A partir de sua dúvida metódica Descartes encontra no cogito (pensamento) a certeza que procurara para restabelecer a possibilidade de conhecimento satisfatório quanto ao mundo físico (extensão).

Como consequência, o filósofo moderno estabelece uma dualidade ontológica entre as duas substâncias. A primeira está identificada à extensão infinita e sua matéria infinitamente divisível, estabelecendo um mundo físico totalmente determinado por relações de causa e efeito, regido por leis necessárias. Assim, considerando somente o mundo físico não haveria liberdade.

Por sua vez, o pensamento, enquanto outra substância, é livre da causalidade física. No âmbito dessa substância pode haver liberdade e vontade. O ser humano é dual na medida em que está inserido na matéria (determinada), mas também possui o pensamento. Ou seja, o humano coparticipa de dois mundos distintos.

Ademais, embora Descartes não tenha rompido com a dicotomia necessidade-liberdade, sua explicação do mundo natural é radicalmente diferente da de Tomás.

Em sua explicação do mundo físico, herdada do hilemorfismo de Aristóteles, Tomás de Aquino apresenta sua doutrina das formas substanciais. O mundo, a partir dessa concepção, seria constituído de uma grande diversidade de substâncias, cada uma das quais com suas respectivas essências (ou qualidades intrínsecas). Assim, a especificidade de cada uma das coisas estaria delimitada por um elemento formal (essencial) e um elemento material de individuação, ambos elementos que se articulam para constituir a forma substancial de tudo que existe. Assim, os objetos sensíveis possuiriam determinadas qualidades intrínsecas que os diferenciariam das demais, bem como permitiria que, apesar de toda modificação, subsistisse uma essência a partir da qual surgiriam seus acidentes ou modos. Cada corpo natural possuiria uma determinada forma (essência), de modo que quando ela se unisse ao corpo (princípio material de individuação), estabelecer-se-ia a forma substancial.

Nesse sentido, o conhecimento sobre as coisas partiria da análise das suas qualidades intrínsecas (concepção baseada nos aspectos qualitativos dos seres e suas causas próprias). A forma substancial é pressuposto para sua diferenciação quanto a seus acidentes (ou modificações).

[...] todo corpo físico possui uma forma substancial determinada, e, como os acidentes seguem a forma substancial, é necessário que a uma forma determinada sigam acidentes também determinados, entre os quais a quantidade (*Sum. Th*, I, q. 7, art. 3, resp.; Tradução Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, et al).

É da noção de forma substancial que emerge a física escolástica. Tal física baseia-se nos aspectos qualitativos das coisas. Isso significa que o objetivo da filosofia natural seria descrever e classificar os fenômenos com a finalidade de explicar a essência das coisas, diferenciando-as de suas qualidades acessórias. Todavia, essa descrição taxonômica não era capaz encontrar leis gerais quanto ao funcionamento físico que garantisse certa previsibilidade da natureza.

Por isso, em relação à sua filosofia natural, Descartes insurge-se contra a noção escolástica de “formas substanciais”. Como diz o filósofo em correspondência enviada para Ciermans em março de 1638 “[...] *Todas as qualidades e formas, às quais tenho horror [...]*”<sup>15</sup>(AT II, p. 74 *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 37, nota 12).

Na perspectiva de Descartes, era necessária uma abordagem que focasse não em variáveis qualitativas, mas em fatores quantitativos e passíveis de mensuração. Nesse sentido, ao invés de buscar as “formas substanciais”, com suas qualidades essenciais e formas acidentais, o filósofo moderno identifica o mundo físico a uma substância que ele denomina *res extensa*. Assim, estabelece um princípio puramente material com qualidades primárias que considera ser-lhe inerente: figura, movimento, grandeza, número<sup>16</sup>. Segundo Descartes, são tais qualidades primárias que deveriam ser o objeto da filosofia natural, pois são tangíveis e passíveis de mensuração. Somente tais qualidades primárias seriam

15 “[...] *Qualitates omnes, et formas, a quibus abhorreo [...]*” (AT, II, p. 74 *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 37, nota 12).

16 “[...] Notei que absolutamente nada pertence à natureza do corpo, exceto que seja somente uma coisa comprida, larga e profunda, capaz de várias figuras e de vários movimentos e [que] as figuras e os movimentos são apenas modos dele, que sem o mesmo através de nenhuma [outra] faculdade podem existir” (AT, VII, p. 440; e AT IX, p. 239, *apud* TEIXEIRA, 2017, p. 39).

fatores explicativos dos fenômenos da natureza, de modo que todo o mundo físico passa a ser visto como um grande engenho mecânico.

Na prática, em relação à sua filosofia física, Descartes tenta excluir a consideração da causa final ou finalidade quanto aos corpos, para só assim ser possível construir algum conhecimento sobre isso. Assim o filósofo argumenta:

Pois, como já sei que minha natureza é muito débil e limitada e a de Deus, contudo, imensa, incompreensível, infinita, sei também, suficientemente, só por isso, que ele pode inúmeras coisas cujas causas ignoro. E só esta única razão leva-me a julgar que aquele gênero de causas costuma apelar para a finalidade de modo algum deve ser utilizado nas coisas da Física, pois não creio poder investigar sem temeridade os fins impenetráveis de Deus (AT, VII, p. 55; Tradução de Fausto Castilho).

Se no âmbito da filosofia física Descartes inaugura novo modelo de conhecimento, de aspecto quantitativo, uma vez que não pode “*investigar sem temeridade os fins impenetráveis de Deus*”, a sua filosofia moral manteve a consideração de uma causa final, tanto na vontade divina, quanto na vontade humana. Assim, apesar de suas diferenças, tanto Tomás como Descartes fazem parte desse conjunto amplo de doutrinas que atribuem intelecto infinito e vontade livre à essência de Deus.

Isso ocorre porque ambos mantêm a dicotomia do “necessário *versus* possível”, tanto do ponto de vista de Deus, que possui vontade livre, como do ser humano que à semelhança da divindade também pode escolher livremente para além da causalidade natural.

**Temos livre-arbítrio com relação às coisas que não queremos por necessidade ou por instinto de natureza.** Pois não pertence ao livre arbítrio, mas ao instinto natural, que queiramos ser felizes. Eis por que não se diz dos outros animais, movidos para qualquer objeto por instinto natural, que se movem por livre-arbítrio. Como Deus quer por necessidade sua própria bondade, porém não as outras coisas, como já se demonstrou, **Ele possui livre-arbítrio a respeito de tudo aquilo que não quer por necessidade.** (*Sum. Th.* q. 19, a. 10, resp.) (grifo nosso).

[...] como sua vontade não está determinada necessariamente a isto ou aquilo, a não ser condicionalmente, como acima foi dito, e como, acabamos de dizer, a sabedoria de Deus e sua justiça não estão determinada a tal ordem, **nada impede que exista na potência de Deus algo que não queira e que não esteja contigo na ordem que estabeleceu para as coisas** (*Sum. Th.* q. 25, a. 6, resp) (grifo nosso).

Como consequência desse tipo doutrina moral, é inseparável a concepção de superioridade da mente frente ao corpo. Ora, o corpo está submetido à causalidade cega e bruta da natureza, enquanto a mente tem origem na semelhança divina atribuída ao ser humano. É por isso que a mente tem capacidade de conter as paixões advindas das meras sensações corporais.

Em Tomás de Aquino, defende-se que a faculdade intelectual é capaz de considerar o universal, enquanto o corpo só apreende o particular. Diante disso, a mente é capaz de usar o intelecto, enquanto dotado de toda universalidade, para compreender e, pela vontade, buscar o bem absoluto, em detrimento das meras apreensões particulares que levam somente ao bem aparente e relativo.

Em Descartes, existem movimentos que fazemos exclusivamente pelo corpo (respiramos, caminhamos, comemos e outras ações comuns as demais animais) sem qualquer contribuição da vontade, “da mesma maneira como o movimento de um relógio é produzido pela única força de sua mola e pela forma de suas rodas” (AT, XI, p. 341). Por sua vez, a alma é dotada de pensamentos que podem ser divididos a partir de dois tipos de funções: as ações, que são nossas vontades, as quais parecem advir exclusivamente da alma e dela dependerem; e as paixões, que são todas as percepções advindas dos corpos (AT, XI, p. 342). Diante disso, a alma, por meio da vontade, poderia adquirir um poder absoluto sobre todas as paixões advindas do corpo.

Mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante habilidade em domá-las e conduzi-las (AT, XI, p. 368-369; Tradução de Ciro Mioranza).

Assim, tanto Descartes quanto Tomás consideram que o corpo é inferior à mente, tendo esta poder sobre aquele em virtude de sua liberdade de vontade.

Em conclusão, traçados os principais pontos de afastamento e de convergência entre Descartes e Tomás de Aquino, temos claro que ambos representam, cada um a seu modo, a *metafísica do possível*. A partir de agora, abordaremos a construção ontológica de Espinosa e seu necessitarismo radical.

### 3. ONTOLOGIA DO NECESSÁRIO

Como vimos, no contexto da *metafísica do possível*, a vontade de Deus é livre, pois ele pode ou não fazer as coisas, assim como poderia não ter criado o mundo ou tê-lo criado de forma diferente. Da mesma forma, o ser humano, dotado de vontade livre, no campo da práxis, também pode optar por fazer ou não fazer, agir ou não agir. Disso, resulta a problemática que funda a ética aristotélica: saber e delimitar o que está e o que não está sob o poder humano. A ética, nessa perspectiva, busca delimitar o campo da práxis ou horizonte do possível. Como princípio desse pensamento está indissociável a oposição entre a ética, fundada no livre-arbítrio, e a natureza, fundada na determinação das leis naturais.

Em Espinosa, por sua vez, não há diferença entre necessidade e liberdade. A ontologia do holandês permite a existência de uma necessidade livre, que faz parte da essência de Deus. O ser humano não tem vontade livre, mas sempre é determinada por outra que lhe causa.

A doutrina da necessidade em Espinosa induz, ainda, a diversas interpretações. Alguns, como Edwin Curley, afirmam que o filósofo, em sua doutrina, não excluiria completamente as possibilidades ontológicas, diante do que o holandês defenderia um necessitarismo moderado<sup>17</sup>. A defesa do necessitarismo moderado em Espinosa consiste em dizer que todas as coisas e eventos particulares seriam determinados pelas leis necessárias da natureza, mas que existiriam a partir da série logicamente **contingente** das condições antecedentes. Ou seja, ter-se-ia que todas as verdades são necessárias, embora nem todas sejam necessárias no mesmo sentido (GLEIZER, 2003, p. 61).

Todavia, neste trabalho, adotaremos a perspectiva majoritária de que Espinosa defende textualmente um necessitarismo radical, conforme explicitam Don Garrett<sup>18</sup>, Marcos Gleizer (2003) e Marilena Chauí (2009).

No sentido do necessitarismo radical, para Espinosa só há uma substância, infinita: Deus, único que é causa de si, não coagido (*E*, I, P17) e

17 Sobre este aspecto, ver o texto de Marcos Gleizer “*Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa*” (2003).

18 GARRETT, 1991 *apud* GLEIZER, 2003, nota 7. Outros importantes defensores da interpretação radical são Hampshire, S.(1951) e Lovejoy, A.O. (1960) *apud* GLEIZER, 2003, nota 7.

absolutamente necessário (*E, I, P15*), da qual segue-se necessariamente tudo o que pode ser abrangido pelo Seu intelecto divino, ou seja, seguem-se infinitas coisas de infinitas maneiras (*E, I, P16*). Assim, Deus é causa eficiente de todas as coisas que estão abrangidas em seu intelecto (*E, I, P16, col. 1*). Nas palavras do filósofo:

Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino). [...] Esta proposição deve ser evidente para qualquer um, desde que se considere que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui um grande número de propriedades, as quais, efetivamente, se seguem necessariamente dessa definição (isto é, da própria essência da coisa), número que é tanto maior quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Como, entretanto, a natureza divina tem, absolutamente, infinitos atributos (pela def. 6), cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir necessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito). [...] Segue-se disso, em primeiro lugar, que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem ser abrangidas sob um intelecto divino. [...] Segue-se, em segundo lugar, que Deus é causa por si mesmo e não por acidente. [...] Segue-se, em terceiro lugar, que Deus é, absolutamente, causa primeira (*E, I, P16, dem. e cor.*).

Dessa proposição, Don Garrett estabelece o seguinte raciocínio para explicar o radicalismo de Espinosa em dois argumentos (apud GLEIZER, 2003, p. 63 e 71):

- (1) Tudo o que cai sob um intelecto infinito segue-se da necessidade da natureza divina (paráfrase da *EI Pr16*).
- (2) “A necessidade da natureza divina” é algo necessário (a natureza divina é eterna, logo, em virtude da *EI def.8*, necessária (*EI Pr20cor.1*)).
- (3) Tudo o que se segue de algo necessário é necessário (axioma da lógica modal).
- (4) Tudo o que é atual cai sob um intelecto infinito (segue-se da definição de infinito aplicada ao intelecto).
- (5) Logo, tudo o que é atual é necessário. [...]

- (1) Tudo o que cai sob um intelecto infinito é atual (segue-se de *EI Pr16* e *EI Pr30*).
- (2) Tudo o que é possível cai sob um intelecto infinito (segue-se da definição de infinito aplicada ao intelecto, da *EI Pr8esc.2* e da *EII Pr8*).
- (3) Logo, tudo o que é possível é atual.

Isso quer dizer, segundo a interpretação de Garrett (apud GLEIZER, 2003, p. 62), que “*tudo o que é atual é necessário*” e que “*tudo o que é possível é atual*”. Ou seja, todas as coisas que existem em ato são necessárias. Essa

afirmação pode parecer estranha a quem está habituado a pensar a partir da metafísica do possível. Todavia, de fato, em Espinosa, não trabalha com a diferença entre potencial e atual naquela perspectiva aristotélica. O potencial não é visto dentro de um campo de possibilidades que podem ou não se realizar em ato, como compreendia a tradição. O holandês é firme ao estabelecer que não há intelecto em potência, somente em ato. *“A razão pela qual falo aqui de intelecto em ato não é porque eu admita que um intelecto exista em potência”* (E, I, P29, esc.).

Em Espinosa, existem duas maneiras de conceber uma coisa em ato:

Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em relação com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras ou reais dessa segunda maneira nós as concebemos sob a perspectiva da eternidade, e as suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como demonstramos na prop. 45 da P. 2, e cujo esc. deve-se, igualmente, conferir. (E, V, P29, esc.)

Assim, deve-se deixar claro que, para Espinosa, as essências das coisas particulares não são meras possibilidades lógicas existentes como ideias incriadas no entendimento divino, mas são autênticas realidades dotada de existência atual. Isso implica a irredutibilidade do ser da essência ao ser da ideia contida no intelecto divino. A atualidade eterna é o tipo que pertence às essências enquanto compreendidas nos atributos de Deus. *“Assim, a distinção tradicional entre existência possível e existência atual é reformulada por Espinosa como uma distinção entre dois tipos de existência atual, a existência eterna e a existência temporal”* (GLEIZER, 2003, p. 72).

Todavia, segundo Gleizer, essa distinção não permite escapar do necessitarismo radical de Espinosa. Isso só aconteceria caso o filósofo defendesse que nem todas as essências eternas são atualizadas espaço-temporalmente. Todavia, Gleizer argumenta, o problema desta concepção consiste em conferir uma positividade ontológica à noção de possibilidade não-atualizada, que é incompatível com a concepção explicitamente defendida por Espinosa em todas as suas obras (GLEIZER, 2003, p. 74). Veremos que o holandês é firme ao designar algo como possível ou contingente somente na medida em que somos ignorantes quanto à ordem das causas (E, I, P 33, esc.). *“Assim, é impossível que algo seja factível se*

*não há causas determinadas que efetivamente o produzam” (GLEIZER, 2003, p. 74).*

Espinosa afirma que buscar um campo ontológico do possível seria o mesmo que tentar encontrar, não sem detrimento da verdade, um meio entre o ente o e nada<sup>19</sup>.

Segundo melhor explica o filósofo:

Uma coisa é dita necessária e impossível de duas maneiras: ou em relação à sua essência, ou em relação à sua causa. Em relação à essência, ficamos sabendo que Deus existe necessariamente, pois sua essência não pode ser concebida sem a existência; a quimera, por sua vez, em relação à contradição implicada em sua essência, não é capaz de existir. Em relação à causa, as coisas, por ex. as materiais, são ditas impossíveis ou necessárias, pois se nos voltamos apenas para a essência delas, podemos concebê-la clara e distintamente sem a existência, por conseguinte elas nunca podem existir pela força e necessidade da essência, mas apenas pela força da causa, a saber, de Deus, criador de todas as coisas. E assim, se está no decreto divino que uma coisa exista, ela existirá necessariamente; do contrário, será impossível que exista. Com efeito, é por si manifesto que é impossível existir aquilo que não tem causa alguma, interna ou externa, para existir; ora, na segunda hipótese supõe-se uma coisa tal que nem pela força de sua essência, o que entendo por causa interna, nem pela força do decreto divino, causa externa única de todas as coisas, possa existir; donde se segue que é impossível existirem coisas como as estabelecidas por nós na segunda [hipótese] (CM, I, cap. 3)

O holandês diferencia dois tipos de necessidade: por sua essência e por sua causa. Fora isso, só o impossível. Não existe contingência.

Uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ou da existência de uma causa eficiente. Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é impossível: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa. Não há, porém, nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência do nosso conhecimento (E, I, P33, escol. 1; Tradução Tomaz Tadeu).

É essa interpretação que nos permite afirmar que em Espinosa há um necessitarismo radical. Assim explica Gleizer:

O necessitarismo radical é formulado como a tese segundo a qual o mundo atual é o único mundo logicamente possível, ou ainda, como a tese segundo a qual cada estado de coisas é logicamente ou metafisicamente necessário.

19 “Donde não poder suficientemente admirar-me com os engenhos sutilíssimos daqueles que buscaram, não sem grande detrimento da verdade, um meio entre o ente e o nada” (CM, I, cap. 3)

Segundo essa tese, as leis da Natureza e a série infinita das condições antecedentes (nexo infinito das causas finitas) que determinam todas as coisas e eventos particulares são logicamente necessárias (2003, p. 61).

Como visto, a percepção de haver contingência não é nada mais que ignorância quanto à determinada contradição ou quanto à ordem causal das coisas. Em outras palavras, a ignorância acerca da impossibilidade de algo é o que conduz à afirmação da contingência. Tal impossibilidade se expressa como contradição na essência e como ausência de causa na existência.

Com efeito, uma coisa sobre a qual não sabemos que sua essência envolve contradição ou, então, sobre a qual sabemos muito bem que a sua essência não envolve nenhuma contradição, mas sobre cuja existência, entretanto, por nos escapar da ordem das causas, nada de certo podemos afirmar, essa coisa, repito, não pode nos parecer nem necessária nem impossível, e por isso dizemos que é ou contingente ou possível (*E, I, P33, escol. 1; Tradução Tomaz Tadeu*).

Segundo Gleizer (2003, p. 66), os dois tipos de necessidades estabelecidas por Espinosa não diz respeito ao grau de necessidade (o que abriria caminho à interpretação do necessitarismo moderado), mas somente quanto às suas origens: uma delas diz respeito à essência da coisa, enquanto causa interna, a outra diz respeito à sua existência, enquanto causa externa. Todavia, a causa necessária é uma só e provém de Deus. Os modos são tão necessários quanto à substância, na medida em que aqueles têm sua necessidade desta derivada. Por isso, em Espinosa, o necessitarismo é radical.

Com efeito, Espinosa deixa claro que Deus é causa eficiente tanto da existência das coisas, como também de suas respectivas essências. Essa causalidade eficiente diz respeito à sua capacidade de ser causa de si mesmo, quando, da mesma forma e ao mesmo tempo, é causa de todas as demais coisas (*E, I, P25, cor.*)

Esta prop. [25] segue-se mais claramente da prop. 16. Com efeito, segue-se desta prop. que, dada a natureza divina, dela se deve **necessariamente deduzir tanto a essência quanto a existência das coisas**. E, para dizê-lo em uma palavra, **no mesmo sentido** em que se diz que Deus é causa de si mesmo, também se deve dizer que é causa de todas as coisas [...] As coisas particulares nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira

definida e determinada [...] (E, I, P25, esc., cor.; Tradução de Tomaz Tadeu [grifo nosso]).

Deus, única substância, infinito, é o ser cuja essência envolve necessariamente a existência. Nesse sentido, os demais seres não teriam a existência em sua essência, mas em Deus. Ou seja, Deus é causa da essência e da existência dos modos na medida em que tem sua existência como absolutamente necessária. As coisas nada mais são que modos de ser dessa existência necessária. *“E assim, se está no decreto divino que uma coisa exista, ela existirá necessariamente; do contrário, será impossível que exista”* (CM, I, 3; Tradução Homero Santiago et al).

Espinosa pretende mostrar que *“as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”* (E, I, P33). *“A essência de Deus é sua própria potência”* (E, I, P34), uma vez que *“a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é sua própria essência”*. Ademais, tudo aquilo que está na potência (*potentia*) de Deus está ao mesmo tempo em seu poder (*potestate*), pois ele faz existir necessariamente (E, I, P35). Ou seja, não há diferença entre potência de Deus (*Dei potentia*) e poder de Deus (*Dei potestate*). Assim, também não há diferença entre potência e essência de Deus (E, I, P34). Dessa forma explica GLEIZER:

A interpretação causal da modalidade tem seu fundamento metafísico último **na identificação operada por Espinosa entre a potência e a essência de Deus (EI Pr34)**, aliada à exclusão da atribuição de intelecto e vontade à essência divina. Essa identificação e essa exclusão impedem totalmente qualquer distinção de tipo leibniziano entre o princípio que rege o intelecto divino, a saber, o princípio de não-contradição, responsável pela determinação do que é formalmente possível, e aquele que rege sua vontade, a saber, o princípio de razão suficiente, responsável pela explicação da produção efetiva das coisas.” (GLEIZER, 2003, p. 69) (grifo nosso)

Se a tradição explicava a livre vontade de Deus, e as contingências das coisas no mundo, pela distância que haveria entre a potência infinita do intelecto de Deus quanto à essência das coisas e o efetivo poder de Deus em realizar por sua vontade tais coisas na existência, em Espinosa não existe tal distância. Não há

diferença nem entre *Dei potentia* e *Dei potestate*, tampouco haveria entre intelecto e vontade divinas. Para o holandês o poder de Deus é exatamente sua potência, a qual é também sua essência. Tudo que Deus pode fazer é efetivamente tudo o que Deus faz, fora disso só há o impossível.

É a partir da identificação entre essência e potência de Deus que Espinosa unifica a exigência formal de não contradição, quanto às essências, e a exigência da razão suficiente que explique a gênese de algo, quanto às existências causais dos modos finitos (GLEIZER, 2003, p. 70).

Em relação ao ser humano, a tradição também defende que o livre-arbítrio se estabelece na distância entre o intelecto e a vontade. Em Espinosa, a crítica ao livre-arbítrio passa por negar qualquer diferença entre intelecto e vontade, como veremos a seguir.

### 3.1. A CRÍTICA DE ESPINOSA: NÃO HÁ LIVRE-ARBÍTRIO

Como vimos anteriormente, Tomás e Descartes, cada um à sua maneira, atribuem intelecto infinito e vontade livres a Deus. Tomás considera o intelecto eterno causa das essências eternas, enquanto que é a vontade livre de Deus que produz as coisas existentes e possíveis. Dessa forma, Deus pode querer - ou não - tudo o que está em potência no intelecto.

Há, em Tomás, diferença entre potência de Deus (*Dei potentia*) (que tem em seu intelecto essências eternas que permitem infinitas coisas possíveis) e o poder de Deus (*Dei potestate*) que, em razão de sua vontade livre, pode fazer existir determinada coisa ou não. É a partir dessa diferença que se verifica, no filósofo medieval, a relação entre a vontade livre de Deus e as diferentes possibilidades ontológicas (contingências).

Descartes, por sua vez, considera Deus como causa eficiente não só da existência, mas também da essência das coisas, doutrina a qual é chamada de “teoria da criação das verdades eternas”. O filósofo argumenta contra a ideia de que Deus possui intelecto e vontade diferentes, negando que o primeiro é causa das essências eternas e o segundo origem das coisas existentes. Isso porque, para

Descartes, intelecto, vontade e ação de Deus são a mesma coisa, que realiza a criação livre de tudo o que existe, inclusive das verdades essenciais. A isso se chama “doutrina da simplicidade divina”. Segundo o francês, submeter Deus a necessidades eternas seria o mesmo que o submetê-Lo ao destino. A solução de Descartes passa por estabelecer essa identidade entre intelecto e vontade, mas determina a vontade livre de Deus como o elemento principal, criador livre das essências e das existências.

Apesar da diferença em relação à Tomás, também em Descartes o livre-arbítrio de Deus não permite identificar sua potência, enquanto capacidade de produzir as infinitas coisas possíveis, com a efetiva produção dessas mesmas coisas na existência. Isso porque Deus pode querer ou não, realizar ou não, algo possível. Em outras palavras, Deus tem em sua livre vontade possibilidades que não precisa necessariamente realizar (fazer existir). Sendo assim, Deus decide tal como um rei, determinando esta ou aquela coisa conforme sua livre e - incompreensível - vontade.

Veremos que Espinosa contesta a metafísica do possível que prevalece desde Aristóteles (que influenciou diretamente Tomás de Aquino e indiretamente Descartes), estabelecendo uma ontologia do necessário.

No caso da doutrina de Espinosa, Deus não possui nem intelecto, nem vontade. Todo o poder de Deus é idêntico à sua potência. Ou seja, tudo que é possível tem existência necessária. Sendo assim, todas as coisas expressam a absoluta perfeição de Deus.

Segundo o holandês, acreditar que Deus produz coisas imperfeitas seguiria que Ele não é sumamente perfeito. Isso porque, caso a divindade pudesse ou tivesse feito tudo diferente, seria preciso atribuir a ela outra natureza que não a da máxima perfeição.

Segue-se claramente do que precede que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe. E isso não confere a Deus qualquer imperfeição, pois é precisamente a sua perfeição que nos leva a fazer tal afirmação. Na verdade, é da afirmação contrária (como acabo de mostrar) que claramente se seguiria que Deus não é sumamente perfeito, pois, sem dúvida nenhuma, se as coisas tivessem sido produzidas de outra maneira, seria preciso atribuir a Deus uma outra natureza, diferente daquela que somos levados a atribuir-lhe pela consideração de que ele é o ente mais perfeito que existe (*E*, I, P33, esc. 2; Tradução de Tomaz Tadeu).

Espinosa ressalta que os filósofos que negam isso, atribuem à divindade uma liberdade com vontade absoluta, a qual é muito diferente daquela defendida por ele.

Não tenho dúvidas, entretanto, de que muitos condenam essa posição, por considerá-la absurda, e não querem nem mesmo se deter a ponderá-la, pela única razão de que estão habituados a atribuir a Deus uma liberdade muito diferente daquela que propomos (def. 7), ou seja, uma vontade absoluta. Mas tampouco duvido de que se quisessem refletir sobre a questão e ponderar devidamente a série de nossas demonstrações, acabariam por rejeitar inteiramente a liberdade que agora atribuem a Deus, não apenas por ser frívola, mas também por ser um grande obstáculo à ciência (*E*, I, P33, esc. 2; Tradução de Tomaz Tadeu).

Continuando sua crítica, Espinosa concede, apenas por argumentação, que se Deus tivesse, de fato, vontade, também assim as coisas precisariam ter sido produzidas necessariamente como foram. Em sua demonstração, o holandês começa por reconhecer que os filósofos admitem que depende exclusivamente do decreto e da vontade divina que as coisas sejam como são, pois, do contrário, Deus não seria causa de todas as coisas. Ademais, deve-se considerar que os decretos divinos foram estabelecidos desde toda a eternidade, pois, do contrário, Deus não seria perfeito e imutável. Tendo em vista que na eternidade não existe antes ou depois, segue-se que Deus nunca pôde decidir diferente, pois Deus não existiu anteriormente a seus decretos, tampouco pode existir sem eles.

Entretanto, para proveito deles, vou mostrar que, mesmo que se admita que a vontade pertence à essência de Deus, nem por isso se segue da sua perfeição que as coisas pudessem ter sido criadas por Deus de outra maneira e em outra ordem, o que será fácil de demonstrar se, primeiramente, considerarmos o que eles mesmos admitem, a saber, que depende exclusivamente do decreto e da vontade de Deus que cada coisa seja o que é, pois, do contrário, Deus não seria causa de todas as coisas. Consideremos, além disso, que todos os decretos de Deus foram instaurados desde toda a eternidade pelo próprio Deus, pois do contrário estaríamos conferindo-lhe imperfeição e inconstância. Mas, como na eternidade não há quando, nem antes, nem depois, segue-se exclusivamente da perfeição de Deus que ele nunca pode, nem alguma vez pôde, decidir diferentemente, ou seja, que Deus não existiu anteriormente aos seus decretos nem pode existir sem eles (*E*, I, P33, esc. 2; Tradução de Tomaz Tadeu).

Assim, concedendo que Deus tem intelecto e vontade, ao se admitir que Ele pode mudar seus decretos, tendo concebido e querido diferente do que decretou, ele teria tido um intelecto e uma vontade diferentes da Sua. Ocorre que, caso Deus tivesse outro intelecto e outra vontade, Sua essência seria necessariamente outra, o que é absurdo. Por isso, em razão da perfeição da essência divina, independente de como se concebe Seu intelecto e Sua vontade, as coisas por Ele criadas seriam exatamente iguais.

Assim, para que as coisas pudessem ser diferentes do que são, a vontade de Deus necessariamente também deveria ser diferente. Mas a vontade de Deus não pode ser diferente (como acabamos de mostrar, de forma mais evidente, em virtude da sua perfeição). Logo, as coisas também não podem ser diferentes (*E*, I, P33, esc. 2; Tradução de Tomaz Tadeu).

Espinosa afirma que submeter a criação de todas coisas, tanto das essências como das existências, à livre vontade de Deus (como vimos em Descartes) erra menos do que sustentar (como faz Tomás) que Deus age necessariamente em vista do bem como fim da sua vontade<sup>20</sup>.

Reconheço que a opinião que submete tudo a uma certa vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende de seu beneplácito desvia-se menos da verdade do que a opinião daqueles que sustentam que Deus em tudo age tendo em vista o bem. Pois esses últimos parecem supor a existência, fora de Deus, de uma coisa que não depende dele, uma coisa que, ao operar, ele toma como modelo, ou uma coisa a que ele visa como se fosse um alvo preciso. Mas isso não significa senão submeter Deus ao destino: não se poderia sustentar nada mais absurdo a respeito de Deus, que é, como mostramos, a causa primeira e única causa livre, tanto da sua essência quanto da existência de todas as coisas (*E*, I, P33, esc. 2; Tradução de Tomaz Tadeu).

Com efeito, tanto Descartes, como Espinosa, criticam a tese finalista da vontade de Deus, afirmando que isso seria submeter Deus ao destino, pois haveria

20 Como ressalta Tomás de Aquino: “Temos livre-arbítrio com relação às coisas que não queremos por necessidade ou por instinto de natureza. Pois não pertence ao livre-arbítrio, mas ao instinto natural, que queiramos ser felizes. Eis por que não se diz dos outros animais, movidos para qualquer objeto por instinto natural, que se movem por livre-arbítrio. Como Deus quer por necessidade sua própria bondade, porém não as outras coisas, como já se demonstrou, Ele possui livre-arbítrio a respeito de tudo aquilo que não quer por necessidade” (*Sum. Th.* q. 19, a. 10, resp.); Também: “[...] como sua vontade não está determinada necessariamente a isto ou aquilo, a não ser condicionalmente, como acima foi dito, e como, acabamos de dizer, a sabedoria de Deus e sua justiça não estão determinadas a tal ordem, nada impede que exista na potência de Deus algo que não queira e que não esteja contigo na ordem que estabeleceu para as coisas” (*Sum. Th.* q. 25, a. 6, resp; Tradução Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, *et al*).

algo superior a Ele que deveria ser buscado necessariamente. Por não haver, na tese defendida por Descartes, finalidade necessária na vontade de Deus é que Espinosa afirma, quanto a essa teoria, que haveria “*certa vontade indiferente*” de Deus, razão pela qual “*tudo depende de seu beneplácito*”. Assim, para Espinosa, Descartes erra menos por não submeter Deus ao destino. Todavia, segundo o holandês, Descartes também erra por considerar que a vontade de Deus é livre no sentido de não ser necessária, pois, segundo o francês, Ele poderia ter feito as coisas diferentes do que fez.

Interessante notar, conforme ressalta Gleizer (2003, p. 69), que Espinosa, ao conceder argumentativamente a atribuição de intelecto e vontade a Deus, sua argumentação “*adota a doutrina cartesiana da simplicidade divina, isto é, a identidade absoluta entre entendimento, vontade e ação e em Deus*”. Todavia, a consequência desse argumento em Espinosa é oposta da defendida por Descartes. Enquanto o francês conclui pela **livre criação** das verdades eternas, focado no elemento da livre vontade, Espinosa conclui pela **verdade eterna** dos decretos divinos, focado no elemento da eternidade da perfeição divina.

Com efeito, podemos observar como Espinosa articula, mesmo que por argumentação, a identidade entre vontade, intelecto e decreto divino para comprovar, também a partir disso, seu necessitarismo.

O que é preciso admitir quanto à primeira questão se deduz facilmente da natureza da vontade de Deus, que não se distingue do entendimento divino a não ser relativamente à nossa razão, quer dizer, que a vontade de Deus são uma só e mesma coisa, e só se distinguem relativamente aos pensamentos que formamos sobre o entendimento divino. Por exemplo, quando temos em vista que a natureza do triângulo está contida, como verdade eterna, e desde toda a eternidade, na natureza de Deus, então dizemos que Deus tem a ideia do triângulo, ou concebe pelo entendimento a natureza do triângulo. Em seguida, quando consideramos que a natureza do triângulo está contida na natureza de Deus unicamente pela necessidade dessa natureza, e não pela necessidade da essência e das propriedades do triângulo [...] então chamamos vontade ou decreto de Deus aquilo mesmo que, precedentemente, chamamos de entendimento de Deus. Assim, relativamente a Deus, é a mesma coisa dizer que Deus quis e decretou, desde toda a eternidade, que os três ângulos de um triângulo fossem iguais a dois retos, ou que Deus concebeu esta verdade por seu entendimento. Segue-se daí que as afirmações e as negações de Deus envolvem sempre uma necessidade, ou, dito de outra maneira, uma verdade eterna (TTP, cap. 4, 8; tradução J. Guinsburg e Newton Cunha).

Até agora expusemos as críticas de Espinosa relacionadas aos elementos metafísicos da divindade concebida à maneira tradicional. De forma sintética, podemos resumir que o argumento de Espinosa consiste em identificar a essência necessária e perfeita de Deus à Sua potência, bem como em identificar Sua potência ao Seu efetivo poder. A liberdade de Deus é Sua própria necessidade, na medida em que não é coagido por ninguém. Os decretos de Deus nada mais são que Sua própria essência, ou seja, Seu poder de fazer tudo ser como é.

Na verdade, Espinosa ressalta que a divindade pensada à maneira tradicional não passa de uma concepção parcial, e confusa, baseada mais propriamente nos caracteres humanos que os filósofos julgam supremos do que na verdadeira essência de Deus.

Quando dizes, ademais, que, se nego que se deem em Deus eminentemente atos de ver, ouvir, esperar, querer, etc., não entendes que Deus admito; suspeito que crês que não existe maior perfeição do que a que pode expressar-se por tais atributos. Isso não me surpreende, pois creio que o triângulo, se tivesse a faculdade de falar, diria que Deus é eminentemente triangular, e o círculo diria que a natureza divina é circular de modo eminente; e pelo mesmo motivo todo mundo atribuiria a Deus seus próprios atributos e se faria similar a Deus e o resto lhe pareceria disforme (Carta 56 de Espinosa à Boxel, apud CHAUÍ, 2009, p. 62)

Em relação ao ser humano, tendo em vista não haver espaço para possibilidade ontológicas, também não há que se falar em vontade indeterminada ou livre. A percepção de que somos livres é fruto da ignorância quanto à causa que determina nosso querer. Na verdade, enquanto seres humanos, somos apenas modos determinados da substância. Ou seja, somos parte de uma mesma natureza produzida (naturada) e determinada por Deus, enquanto Ele, ao mesmo tempo e pelo mesmo ato, se autoproduz.

Pois, se os homens [sic] entendessem claramente toda ordem da natureza, constatariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas na matemática; mas porque esse conhecimento é sobre-humano, por isso algumas coisas são por nós julgadas possíveis, não porém necessárias. [...] toda natureza naturada não é senão um único ente; donde segue-se que o homem [sic] é uma parte da natureza que deve coerir com as demais (CM, II, 9; Tradução Homero Santiago e Luís C. G. Oliva).

Com efeito, no apêndice do Livro I, da *Ética*, Espinosa explica o motivo pelo qual os seres humanos se julgam livres: todos os humanos nascem ignorantes quanto às causas das coisas e todos tendem a buscar conscientemente o que lhes é útil. Diante da consciência de suas volições e de seus apetites os humanos se julgam livres, mas ignoram as causas que os dispõem a ter essas vontades e apetites.

Assim, Espinosa afirma que não há, na mente, nenhuma vontade livre, pois a mente também é determinada a querer por uma causa que também é determinada por outra, que por sua vez é determinada por outra, assim até o infinito (*E*, II, P48). Em outras palavras, se a mente humana é apenas um modo finito e determinado por Deus, que se expressa por meio do pensamento, não há que se lhe atribuir vontade absoluta ou indeterminada. Ou seja, não existe livre-arbítrio.

[...] Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem as causas de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia. Pois, ignoram, todos, o que seja a vontade e como ela move o corpo. Os que se vangloriam do contrário, e forjam sedes e moradas para a alma, costumam provocar o riso ou a náusea (*Ética*, II, proposição 35, escólio).

Nota-se que Descartes tentou, em sua Sexta Meditação, explicar como é possível a vontade da mente mover o corpo, mesmo que ambos, segundo o francês, estivessem submetidas a substâncias distintas (*AT*, VII, p. 72 e ss). Isso também foi objeto de indagação de Descartes no seu *As Paixões da Alma*, onde, além de expor sua teoria quanto ao movimento do corpo e da mente, conclui pelo poder absoluto desta sobre aquele. Conforme expôs: “*Mesmo aqueles que possuem as almas mais fracas poderiam adquirir um império absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante habilidade em domá-las e conduzi-las*” (*AT*, XI, p. 368; Tradução de Ciro Mioranza).

Assim, embora Espinosa não costumasse tecer críticas nominais, no caso de Descartes ele torna explícito:

Sei, é verdade, que o muito celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas próprias ações,

tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos. Mas ele nada mais mostrou, em minha opinião, do que a perspicácia de sua grande inteligência, como provarei no momento oportuno (Ética. III, prefácio, p 161).

Espinosa reconhece em Descartes alguém que também se esforçou para compreender a causa dos afetos, pois, conforme o francês expôs no prefácio da sua *As Paixões da Alma*: “*minha intenção não foi a de explicar as Paixões como orador, nem mesmo como filósofo moral, mas somente como físico*” (AT, XI, p. 326). Apesar disso, Espinosa acusa Descartes de não ter conseguido se desvincular da ideia de que a mente tem um poder absoluto sobre seus próprios afetos.

Neste ponto, é interessante notar que Descartes foi profícuo na produção de sua filosofia da natureza porque abandonou a teoria das formas substanciais (presente na doutrina de Tomás) e adotou uma concepção mecanicista da realidade física, ou seja, formulou sua teoria sem considerar, na natureza, os “*fins impenetráveis de Deus*”<sup>21</sup>, mas apenas as causas eficientes e seus elementos quantificáveis. No caso de sua doutrina moral, que ele mesmo afirmou ter tentado abordá-la como físico, todavia, Descartes não conseguiu ir além da dicotomia mente-corpo, a qual o levou a afirmar que a mente tem poder absoluto sobre os afetos do corpo. Podemos dizer que a oposição mente-corpo não passa de outra face da dicotomia fundamental entre necessidade-possibilidade, na medida em que aquela só pode operar a partir desta.

Em outras palavras, se no campo da física Descartes operou uma revolução, no campo da ética pouco fez além de repetir, de maneira geral, os argumentos já presentes, de algum modo, na doutrina escolástica de sua época<sup>22</sup>: que há uma dicotomia entre a parte inferior-corporal-determinada e a parte superior-mental-indeterminada, sendo que esta teria poder sobre aquela em razão da sua livre e indeterminada vontade.

21 E só esta única razão leva-me a julgar que aquele gênero de causas costuma apelar para a finalidade de modo algum deve ser utilizado nas coisas da Física, pois não creio poder investigar sem temeridade os fins impenetráveis de Deus (AT, VII, p. 55; Tradução de Fausto Castilho).

22 Em virtude da infinitude da natureza divina, Descartes considera que os desígnios de Deus são insondáveis e que seria arrogância de nossa parte nos julgarmos partícipes deles (cf. Princípios da Filosofia, art. 28). Daí se segue a exclusão metodológica da busca de causas finais na física. Porém, esta exclusão não é acompanhada pela recusa da validade, no plano ontológico, da noção de finalidade divina. Ou seja, embora Deus aja em vista de fins, estes são incognoscíveis para nós (GLEIZER, 2006, p. 164, nota 1).

Com efeito, Descartes, ao explicar a natureza humana, atribui-lhe intelecto finito e vontade infinita. O livre-arbítrio estaria identificado a essa vontade que nos parece infinita e que, muitas vezes, supera o próprio entendimento finito, razão pela qual surge o erro. De outro lado, Espinosa afirma que, no ser humano, ambos são uma só e mesma coisa, identificando-as com a própria ideia singular, portanto finita. Ou seja, tanto o intelecto como a vontade são finitos e determinados (E, II, P49).

Nesse sentido, em uma de suas críticas, Espinosa afirma que tais filósofos, entre eles certamente Descartes e Tomás, não escreveram uma verdadeira ética, mas sim uma sátira. O gênero literário da sátira é entendido como uma construção literária de crítica e ridicularização a determinados costumes, ideias ou instituições. No caso, tais filósofos usam seus escritos ditos “éticos” para depreciar e ridicularizar a própria natureza humana, não para entendê-la, razão pela qual, com peculiar senso irônico, Espinosa os caracteriza como escritos satíricos.

§1. Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética e que nunca tenham concebido a política que possa ser posta em aplicação, mas sim política que é tida por quimera ou que só poderia instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária (SPINOZA, Baruch de. *Tratado Político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009 [273]).

O argumento de Espinosa decorre da seguinte forma: os afetos são depreciados pelos filósofos tradicionais, que os chamam de vícios. No entanto, o afeto é parte fundamental da natureza humana, em relação ao qual o agente não pode agir diferente e nem ser culpado. Diante disso, os filósofos tradicionais depreciam parte fundamental da natureza humana, louvando uma outra capacidade que não existe. Por fantasiarem uma natureza humana que não existe, tais filósofos escreveram uma ética e uma política impossível de ser posta em prática. Pois, se pudessem ser postas em prática, a natureza humana deveria ser outra. Ocorre que,

se a natureza humana fosse outra, e os humanos pudessem, por livre escolha, ignorar os afetos, essa ética seria desnecessária, pois, assim, todos já viveriam de acordo com a razão. Ou seja, conforme ironiza Espinosa, “viveríamos na utopia dourada dos poetas”.

Somente a partir da crença no livre arbítrio que os filósofos são capazes de rir, chorar, depreciar ou abominar os afetos humanos. Julgam, assim, que os humanos incorrem em erros por sua própria livre decisão, razão pela qual são culpados e devem ser, em certa medida, desprezados.

Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império dentro de um império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada além de si próprio. Além disso, atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza, mas a não sei qual defeito da natureza humana, a qual, assim, deploram, ridicularizam, desprezam ou, mais frequentemente, abominam. E aquele que, mais eloquente ou argutamente, for capaz de recriminar a impotência da mente humana será tido por divino. (Ética. IV, Prefácio, p. 161/163).

Há crítica aos filósofos que enxergam nas emoções humanas sua fraqueza e vício. Esses, assim, depreciam e culpam todos que agem de forma viciosa, acreditando que todos são livres para agir de forma diferente do que agiram. Dessa forma, tais filósofos nada falam sobre a real natureza humana, mas somente como eles gostariam que essa natureza fosse (racional, livre).

Não tem faltado, certamente, homens eminentes (a cujo trabalho e engenho muito devemos), que têm escrito muitas e excelentes coisas sobre o correto modo de vida e dado, aos mortais, conselhos plenos de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e a força dos afetos, nem, por outro lado, que poder tem a mente de regulá-los (Ética. IV, Prefácio, p. 161/163).

Disso decorre que o homem se julga livre para não agir de acordo com o desejo, razão pela qual sentem-se culpados pelas “livres escolhas” que realizam. Assim, os ditos filósofos afirmam e justificam a depreciação da parte afetiva da natureza humana, considerando-as como a causa de sua irracionalidade e de seu erro. Na verdade, julgam que tal parte não corresponde à natureza humana, que

supostamente seria racional e de livre arbítrio. Como vimos, para Tomás de Aquino é o livre arbítrio um dos principais aspectos que diferencia o humano dos outros animais, sendo também o que justifica poder gozar de méritos e sofrer punições.

Se aquele célebre zombador vivesse nesta época, certamente morreria de riso. Todavia, essas perturbações não me incitam nem a rir nem a chorar, mas antes a filosofar e a observar melhor a natureza humana. Pois não estimo lícito a mim rir da natureza e muito menos deplorá-la, enquanto penso que os homens, como as demais coisas, são somente uma parte da natureza e que ignoro como cada parte da natureza convém com seu todo e como coere com as demais; e descubro que, a partir desse só defeito do conhecimento, antes me pareciam vãs, desordenadas, absurdas, certas coisas que de fato não percebo senão em parte e mutiladamente, e que de maneira nenhuma convêm com nossa mente filosófica; mas agora deixo cada um viver segundo seu engenho, e os que querem, que morram seguramente por seu bem, contanto me seja lícito viver para a verdade. (ESPINOSA, Bento de; OLDENBURG, Henry. *Correspondência entre Espinosa e Oldenburg*. Tradução e notas Samuel Ferreira. Belo Horizonte, Editora Autêntica, 2021, [Carta XXX]. p. 223).

Por isso, podemos dizer que Espinosa levou o projeto cartesiano ao extremo, uma vez que efetivamente submeteu, em sua doutrina, os seres humanos, seus afetos e volições às causalidades físicas. Assim, negando-lhes a atribuição de livre-arbítrio. Com isso, o holandês também exige as volições humanas da necessidade de compatibilizá-las com supostas “*finalidades impenetráveis de Deus*”, da mesma forma que o francês realizara no âmbito da física. Na verdade, em certa medida, Espinosa submete a sua Ética à Física.

[...] e para investigar aquelas coisas que respeitam a essa ciência com a mesma liberdade de ânimo com que estamos acostumados nas coisas matemáticas, procurei diligentemente não rir, nem chorar, nem detestar as ações humanas, mas entendê-las [...] (TP, I, §4º).

Quanto à formulação da natureza humana, Espinosa afirma que tais filósofos formam ideias supostamente universais que estão mais vinculadas à sua própria natureza do que à natureza humana como um todo.

[...] os que frequentemente consideram com admiração a estatura [ereta] dos homens, compreenderão pelo nome de homem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra imagem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípede e sem penas, que é um animal racional. E assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens universais das outras coisas. Não é, pois, surpreendente que, dentre os filósofos que

pretenderam explicar as coisas naturais exclusivamente pelas imagens dessas coisas, tenham surgido tantas controvérsias (E, II, P40, esc. 1 e 2).

Aí consta a explicação de como algumas noções ditas universais se formam e de como são imaginativas e parciais. Tais noções não são formadas em todos nós da mesma maneira, a depender do quanto cada um foi afetado de determinada maneira a maior quantidade de vezes e da nossa própria disposição.

Frise-se que, em Espinosa, de um lado há universais da razão e, de outro, noções universais provenientes da imaginação. Neste caso, os primeiros expressam conhecimento efetivo sobre o mundo e as segundas expressam a forma que o modo finito se afeta na particularidade. A crítica de Espinosa incide sobre os universais da imaginação.

Nesse sentido, Espinosa menciona as controvérsias sobre a definição filosófica de “homem” [sic], afirmando que cada um forma na mente uma imagem de “homem” [sic] de acordo com as vezes que mais foi afetado e com a qual mais nos convém. Por isso, aqueles que consideram a razão como o principal, chamam o ser humano de “animal racional”, outros de “bípede implume”, ou mesmo, se fosse outro o caso, poder-se-ia chamar o homem de animal que ri. Entretanto, nenhuma dessas definições são capazes de representar a universalidade do humano. É uma crítica epistemológica de Espinosa aos ditos filósofos, pois acusa tais noções de serem parciais e confusas, não universais.

Em outras palavras, Espinosa faz uma crítica às “noções ditas universais” (*notiones illae, quas universales vocant*), tais como homem, cavalo, cão, etc (*ut homo, equus, canis etc*). O filósofo explica que essas noções não são formadas em todos nós da mesma maneira, pois dependem do quanto cada um foi afetado de determinada maneira a maior quantidade de vezes. Após essa consideração, Espinosa aponta seu exemplo esclarecedor sobre os equívocos na definição da natureza humana. Neste caso há uma clara menção à anedota referente a Platão e Diógenes de Sinope (constante no livro de Diógenes Laertios), na qual Platão teria defendido que o homem é definido como um “bípede implume”. Também há indicação da noção comum elaborada por Aristóteles e outros, de que o homem seria um animal racional, dotado de *logos*. Espinosa identifica esses conceitos tradicionais de natureza humana como noções parciais e confusas.

Com efeito, Espinosa (E, II, P48, esc.) ressalta que a faculdade da vontade não passa de uma abstração vazia, tendo em vista que faculdade (*facultas*) significa um poder indeterminado que pode ou não exercer-se, enquanto vontade (*voluntas*) nada mais é que o nome geral dado a diversas volições singulares. Nesse sentido, somente as volições singulares são reais. Assim, a ideia de uma faculdade da vontade não passa de imaginação (CHAUÍ, 2009, p. 66).

Conforme ressalta Chauí, “*a noção de infinitude da vontade decorre justamente de se haver formado uma noção universal abstrata que subsumiria todas as volições particulares*” (2009, p. 66).

A inadequação dessas noções estaria meramente no fato de que elas não contêm em si a admissão de sua parcialidade intrínseca, enquanto expressam, por outro lado, uma pretensão inadequada de universalidade. Aí está o problema: quando essas noções são defendidas, por esses filósofos, como universais e absolutas. Aí está o erro da imaginação: quando o real-imaginação-parcial confunde-se com o real-universal. Daí que Espinosa cita ser natural haver inúmeras controvérsias entre os que assim tentam explicar a natureza das coisas.

Como vimos, há uma relação intrínseca entre a concepção que determinada doutrina tem quanto ao seu conteúdo ontológico-metafísico e à sua concepção de natureza humana. Os partidários da metafísica do possível atribuem à natureza humana vontade livre e intelecto racional, enquanto Espinosa, em sua ontologia do necessário, considera o ser humano mera parte de uma totalidade determinada, razão pela qual não tem livre-arbítrio e não é causa de si.

Diante dessa necessidade radical, cumpre questionar se, para Espinosa, existe, de fato, liberdade humana. Evidentemente a resposta é positiva, embora o filósofo não a identifique ao conceito - inadequado - de livre-arbítrio.

Expusemos, até agora, de que forma Espinosa desenvolve sua crítica à concepção tradicional da liberdade, que neste trabalho foi representada pelas doutrinas de Tomás e Descartes. Após, veremos brevemente como o filósofo apresenta sua teoria da liberdade humana para além da noção equivocada de livre-arbítrio. Ao final, poderemos perceber como a noção de livre-arbítrio dificulta o gozo da liberdade humana. Ou seja, mostraremos que a negação do livre-arbítrio é um dos pressupostos da liberdade em Espinosa.

### 3.2. A SOLUÇÃO DE ESPINOSA: A LIVRE NECESSIDADE

Como já sabemos, em Espinosa não há oposição entre necessidade e liberdade. Pelo contrário, para o filósofo a relação entre necessidade e liberdade é de identidade, pois é a partir da necessidade que somos livres.

Que o necessário e o livre sejam dois contrários não é menos absurdo e parece contradizer a razão, pois ninguém pode negar que Deus se conhece a si mesmo e a todas as coisas livremente e, não obstante, todos concedem unanimemente que Deus se conhece necessariamente. Eis por que me parece que não distingues entre a coação ou violência e a necessidade. Que o homem [sic] queira viver, amar, etc., não é uma ação violenta, e sim necessária; e ainda mais que Deus quer existir, conhecer e agir (Carta 56 de Espinosa à Boxel, *apud* CHAUI, 2009, p. 61).

Em Espinosa ser livre significa agir exclusivamente pela necessidade da própria natureza. Ou seja, só é livre aquilo que não é coagido nem limitado por outra coisa. Nesse sentido, somente Deus, única substância e totalidade da natureza, é sempre causa livre.

Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (E, I, def. 7).

É na *Ética* que Espinosa sistematiza sua doutrina da livre necessidade. Na primeira parte está a explicação do necessário enquanto causa de si, ou seja, enquanto “*aquilo cuja essência envolve a existência ou aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente*” (E, I, def. 1). Por isso, o filósofo inicialmente pretende demonstrar que tudo existe exclusivamente pelas leis da natureza enquanto são a própria necessidade da essência de Deus. É dessa essência necessária que decorrem todas as demais coisas, em suas infinitas maneiras. No mesmo ato em que Deus produz a si mesmo também produz as outras coisas como expressão imanente de si. Assim, Deus é a causa de todas as coisas: causa eficiente, causa por si mesmo e não por acidente e absolutamente causa

primeira (E, I, P16). Somente Deus é causa livre pois não é coagido ou limitado por nada além da necessidade de sua própria natureza.

Por sua vez, segundo Espinosa, o ser humano é modo singular, e, enquanto tal, é determinado a operar por Deus e não pode determinar a si próprio (E, I, P26). Tampouco pode, em algum momento, tornar-se indeterminado (E, I, P27). Isso porque *“de uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; se não existe causa determinada é impossível que se siga efeito”* (E, I, a. 3).

Assim, Espinosa afirma que não há, na mente, nenhuma vontade livre, pois a mente também é determinada a querer por uma causa que também é determinada por outra, que por sua vez é determinada por outra, assim até o infinito (E, II, P48).

Frise-se, neste ponto, que, como dito acima, enquanto Descartes considera a vontade infinita e o intelecto finito, Espinosa afirma que ambos são uma só e mesma coisa, identificando-as com a própria ideia singular, portanto finita. Sendo assim, tanto o intelecto como a vontade são finitos e determinados (E, II, P49).

Na parte I, da *Ética*, Espinosa estabelece a identidade entre potência (*potentia*) e poder (*potestate*) de Deus para negar haver vontade divina como ação contingente (que pode ou não se realizar). Na parte 2, é na identidade entre as ideias e as volições humanas que reside a negação da possibilidade de ações contingentes quanto ao ser humano. O intelecto, morada das ideias, e a vontade, morada das volições, são uma só e mesma coisa, uma vez que em toda ideia contém já fixada determinada volição. Sendo assim, não há espaço entre ideia e volição que permita deliberar possibilidades (CHAUÍ, 2009, p. 67). Por exemplo, quando, por já ter sido afetado diversas vezes, formo a ideia de um bolo de chocolate (ideia singular), a vontade de comê-lo (volição singular) já está contida nesta ideia e dela não se separa; assim, da mesma forma, se determinada comida me causa mal estar toda as vezes que a experimento, ao formar sua ideia tenho, no mesmo momento, vontade de me manter distante dessa experiência, ou seja, sinto repulsa.

Para Espinosa, o que tradicionalmente se define como “faculdades da mente” são apenas ficções que confundimos com coisas verdadeiras, mas que são

formadas a partir de coisas singulares que nos afetam formando noções parciais e confusas.

Em Espinosa, da mesma forma que não há oposição necessidade-liberdade, também não há a oposição mente-corpo ou qualquer relação de causalidade entre ambos. “*Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso [...]*” (E, III, P2; Tradução Tomaz Tadeu).

Na verdade, o corpo está inteira e exclusivamente submetido às causalidades da atividade da substância enquanto ela se expressa na qualidade de extensão. Paralelamente, a mente está inteira e exclusivamente submetida às causalidades da atividade da substância enquanto ela se expressa na qualidade de pensamento (E, II, P6). Em outras palavras, corpos são efeitos (ou modos) do atributo extensão e ideias são efeitos (ou modos) do pensamento.

Embora não exista causalidade entre os modos dos atributos diferentes (cf. E, III, P2 e II, P6), por estarem submetidos à mesma substância, “*a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas*” (E, II, P7). Desse modo, no ser humano, a mente e o corpo constituem um mesmo indivíduo, que é concebido tanto pelo atributo pensamento como pelo atributo extensão. Todavia, a causalidade da substância é una, que se realiza de forma diferente a depender de suas atividades ou atributos.

O corpo consiste numa proporção entre movimento e repouso que se mantém constante. Os corpos, enquanto modos finitos, são estabelecidos na relação necessária com outros corpos. As diversas relações que os corpos realizam entre si se chamam afecções. Assim, para o filósofo a mente não passa da ideia paralela ao corpo, ou seja, da consciência das afecções que são recebidas pelo corpo. Além da ideia com corpo, a mente também é a ideia de si mesma, na medida em que também tem consciência reflexiva. Sendo assim, a mente é ideia do corpo enquanto compreensão das afecções atuais que o corpo recebe, mas também é a reflexão que se faz sobre essas afecções. Por isso, verifica-se, em Espinosa, que mente e corpo são simultâneos e não contrários.

Assim Marilena Chauí explica algumas consequências da proposição 7, da parte II, da *Ética*:

A primeira delas é que a mente é ideia do corpo ou que o objeto da ideia que constitui a mente humana é seu corpo e por isso mesmo tudo quanto se passa no corpo é necessariamente percebido pela mente e esta conhece seu corpo e sabe que ele existe por meio das ideias das afecções de seu corpo.[...] Finalmente, nas proposições 21 e 22, Spinoza demonstra que a mente é também ideia da ideia de seu corpo, ou seja, que ela percebe não só as afecções de seu corpo, mas também as ideias dessas afecções, e que ela está unida à ideia de si exatamente da mesma maneira como está unida ao corpo. Em outras palavras, a mente é uma potência reflexiva (2009, p. 69).

Tendo em vista que mente e corpo não são contrários, não há que se falar em controle ou superioridade do corpo sobre a mente. Sendo assim, onde está a liberdade humana em Espinosa? Vimos até agora que pelo menos Deus é substância livre e necessária. Mas e os seres humanos, enquanto seres determinados e limitados, qual é a condição de sua liberdade?

Como não existe nada na natureza de cuja causa não haja efeito, todas as modificações da substância, inclusive o ser humano, são também **potência de agir**. Ou seja, isso significa que todo modo, mesmo determinado, é também causa da produção de efeitos necessários e determinados (*E, I, P36*). Disso resulta que todo modo é **potência de agir** e de ser causa adequada de suas ações.

Cumprе questionar: haver potência de agir no ser humano não seria contraditório com a noção de que todo modo finito é necessariamente determinado? Na verdade não há contradição. Isso porque a potência humana, em Espinosa, não está relacionada com àquela capacidade abstrata que a tradição atribuíа ao ser humano, enquanto potência (faculdade) intelectual e potência (faculdade) volitiva. A força interna para ser e agir não pode ser considerada como ontologicamente livre num campo de possibilidades distintas, mas é o próprio desejo do ser humano enquanto afeto atual que o move dentro das cadeias de causalidades. Dentro dessa infinita cadeia de causalidades que encontra unidade em Deus, o ser humano é necessariamente efeito, mas também pode ser causa de seus próprios afetos. Em outras palavras, o ser humano não é causa livre de si, mas é causa determinada. Essa determinação pode encontrar sua causa na natureza interna, enquanto ações, ou na natureza externa, enquanto paixões.

A liberdade humana, nesse sentido, consiste na “*força interna para ser plenamente uma potência de agir que encontra em si mesma a causa total de suas ações*” (CHAUÍ, 2009, p. 63).

Nesse sentido, Marilena Chauí argumenta que, em Espinosa, a liberdade não está numa ausência em mim que, utilizando a razão e a vontade, pretenderia preencher com uma finalidade e um objeto que me são externos, como queriam os tradicionais. Pelo contrário, em Espinosa, a liberdade “*é a proximidade máxima de mim comigo mesma, a identidade do que sou e do que posso*” (CHAUÍ, 2009, p. 63).

Com efeito, o livre-arbítrio parte do pressuposto de que há uma abertura ontológica entre possibilidades que precisa ser preenchida por meio da razão (a qual me mostra o verdadeiro e o falso), e por meio da vontade que me direciona a uma finalidade externa a mim, geralmente considerada como um bem que busco em objetos externos. Tal inclinação aparece como ausência, na medida em que me inclino a algo que não possuo e que considero um bem, motivo pelo qual coloco em marcha as operações da razão para obter o fim almejado, com isso, completando-me. Em Espinosa, o desejo, essência do ser humano, não representa uma ausência, mas sim uma força afetiva positiva de movimento em relação ao mundo. A completude, em Espinosa, não consiste em buscar bem externos, mas em verificar a disposição do próprio corpo e da própria mente como causas naturais dos próprios afetos. O ser humano, modo finito, não é objeto apartado que procura se conectar ao todo pelo bom uso de sua vontade livre, mas é, ele próprio conexão direta com a substância que o produz e que o faz desejar naturalmente sua autoconservação e realização.

Assim, podemos finalmente estabelecer a diferença entre paixão e ação em Espinosa. Se, de maneira geral, a tradição, partindo de uma dicotomia inicial, identifica a paixão, enquanto desejo, ao corpo e a ação, enquanto vontade livre, à mente, em Espinosa a oposição não se apresenta dessa forma. Na verdade, o holandês estabelece uma diferença crucial entre paixão e ação, embora considere que ambas estão referidas simultaneamente à mente e ao corpo.

Para a tradição, paixão e ação eram termos reversíveis: a paixão era o lugar de recepção de uma ação, seu *terminus ad quem*; a ação, lugar de onde partia uma operação, seu *terminus a quo*, posições que podiam inverter-se,

de sorte que, por exemplo, uma paixão da alma seria uma ação do corpo e uma ação da alma, paixão do corpo. Com Spinoza, paixão e ação deixam de ser termos reversíveis para se tornar intrinsecamente distintas, de tal maneira que a uma mente passiva não corresponde um corpo ativo, nem a um corpo passivo corresponde uma mente ativa, pois corpo e mente são passivos ou ativos juntos e simultaneamente (CHAUI, 2009, p. 70-71).

Na tradição, é na distância entre essência e potência que se permite haver a ação voluntária e liberdade. Em Espinosa, por não haver essa distância, “*será preciso encontrar na própria operação da potentia a determinação da potestas*” (CHAUI, 2009, p. 68). Assim, é na operação da potência que se deve buscar a diferença entre ação e paixão.

Para Espinosa, o **desejo é a própria essência do ser humano** (E, III, def. ger. 1), diante do que seria impossível que a razão tivesse sobre ele qualquer poder. Evidentemente, tal essência está referida tanto ao corpo quanto à mente. Em sua explicação, o filósofo afirma

Compreendo [...] pelo nome desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir (E, III, def. af. 1, expl.; Tradução Tomaz Tadeu).

Na parte III, da *Ética*, Espinosa estabelece a definição de *conatus* como a potência que, no ser humano, o corpo e a mente, enquanto simultâneos e referentes ao mesmo indivíduo, têm para se autopreservar e perseverar no seu ser. Em outras palavras, *conatus* “*é a força do corpo e da mente para afirmar-se como causa adequada de suas ações (ou causa eficiente interna total de seus próprios efeitos) [...]*” (CHAUI, 2009, p. 63). Tal **potência** é a **essência atual** do modo singular, a qual, no caso do ser humano, está contida na identidade entre ideia e afeto, ou na simultaneidade entre mente e corpo, a qual se expressa como **desejo** (CHAUI, 2009, p. 67). Ou seja, no ser humano, a sua potência é seu próprio desejo de autoconservação e realização, que é também sua essência atual. Por isso, não há que se falar na diferença entre potência e ato, como queria a tradição.

Assim, Espinosa deixa claro que nossos desejos seguem-se da necessidade de nossa natureza de duas formas (E, IV, apêndice, c. 1 e 2):

(a) são ações quando nossa natureza é causa próxima desses desejos, os quais podem ser compreendidos exclusivamente por meio dela. Esses desejos estão relacionados à mente na medida em que ela concebe ideias adequadas. São chamadas ações porque indicam sempre a nossa potência. Neste caso, somos ativos e causa adequada de nossos afetos; e

(b) são paixões, enquanto somos apenas uma parte da natureza, diante do que não se pode compreender tais desejos sem considerar a causa de outros indivíduos. As paixões estão relacionadas à mente na medida em que ela concebe ideias inadequadas ou parciais. Nesse caso, a força e a expansão desses tipos de desejos são definidos pela potência das coisas que estão fora de nós, e não pela nossa própria. Por isso, tais desejos indicam a nossa impotência. Neste caso, somos passivos em relação às coisas exteriores.

Ou seja, o desejo é a causa única tanto da paixão como da ação (E, IV, P4), tanto da servidão, como da liberdade.

Na parte IV, da *Ética*, Espinosa considera que essa potência de agir não se diferencia da virtude. Vejamos:

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem [sic], é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza (E, IV, def. 8; Tradução de Tomaz Tadeu).

Dessa forma, no ser humano, a virtude, ou potência, é sua essência na medida em que pode realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza. Em outras palavras, a liberdade humana é a realização de atos pela necessidade exclusiva de sua própria natureza. Mais uma vez vemos como liberdade e necessidade se articulam em Espinosa.

De outro lado, a servidão é a ausência de liberdade enquanto impotência humana para regular e refrear os afetos da paixão. Cumpre alertar que o poder da mente não consiste em, por sua livre vontade, regular as paixões (como queria a tradição), mas sim em compreender adequadamente e, com isso, evitar a impotência causada pela inadequação da ideia.

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

A ausência de liberdade, ou servidão, consiste na impotência enquanto estamos externamente determinados a realizar algo a partir de uma causa externa. Nesse caso, a potência interna (ou poder próprio) é coagida e impedida de exercer-se plenamente. Em termos técnicos, segundo Marilena Chauí, Espinosa afirma “*que na causa inadequada o efeito se explica apenas parcialmente pelas leis de nossa natureza*” (2009, p. 68).

Ou seja, ao sermos determinados por uma causa inadequada não somos livres, porque nossa natureza, neste caso, não é a determinação exclusiva do afeto, mas apenas sua causa parcial. Justamente quando somos apenas causa parcial - e não total - de nossos afetos que nos sentimos submetidos à fortuna e ao acaso. Por isso, Espinosa relaciona servidão a estar submetido ao acaso. Frise-se, neste ponto, que a consideração que Espinosa faz sobre o acaso não o faz existente ontologicamente, mas somente na medida em que, ao haver uma causa parcial, que me determina por coisas externas, não compreendo a causalidade total do afeto que em mim é gerado, dando-me a impressão (imaginação) de submissão à fortuna.

A teoria da servidão, em Espinosa, está na parte IV, da *Ética*. O único axioma dessa parte, por meio qual o filósofo enuncia sua doutrina da servidão, assim dispõe:

Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída (E, IV, ax.; Tradução Tomaz Tadeu).

Ou seja, “*a força pela qual o homem [sic] persevera no existir é limitada e superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores*” (E, IV, P3; Tradução Tomaz Tadeu). Disso se segue que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta (E, IV, P4, cor.)

No caso da virtude, ou liberdade, o poder de agir é *“inteiramente explicado pelas leis de nossa natureza, ou seja, inteiramente explicado pela potência da mente internamente disposta [...]”* (CHAUÍ, 2009, p. 68).

Por isso, é na diferença entre a causa adequada (na mente internamente disposta) e a causa inadequada (na mente determinada pelo exterior) que se encontra a diferença entre a servidão e a liberdade em Espinosa.

Segundo Espinosa, há uma diferença entre quando a mente percebe segundo a ordem comum da Natureza (caso em que é determinada pelo exterior) e quando a mente compreende de forma clara e distinta (enquanto está internamente disposta). Segundo a ordem comum da Natureza, a mente considera as coisas conforme as encontra fortuitamente, tendo delas, por isso, somente conhecimento confuso e parcial. No segundo caso, a mente é capaz de considerar simultaneamente várias coisas, diante do que concebe as suas semelhanças, diferenças e oposições (E, II, P29, cor., esc.).

A tarefa de Espinosa não é só explicar a causa da potência e da impotência humana, mas também encontrar uma forma de garantir a passagem necessária e inteligível da paixão à ação, ou seja, da servidão à liberdade. Enquanto os filósofos tradicionais encontravam esse *“ponto de apoio”* na articulação entre a vontade e a razão (que chamavam livre-arbítrio), a doutrina de Espinosa se fixa no desejo e na necessidade na natureza (CHAUÍ, 2009, p. 71).

Sabe-se que, em Espinosa, somente por meio da capacidade compreensiva da mente que se pode encontrar esse caminho. Inclusive, na parte 5, da *Ética*, Espinosa mostra que na mente humana não há outra potência se não a da inteligência, a única capaz de garantir que sejamos livres. Entretanto, a razão, por si só, não tem qualquer força contra um afeto (como queriam os filósofos tradicionais). Na verdade, Espinosa afirma que *“O conhecimento verdadeiro [...], enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”* (E, IV, P14).

Assim, para ser possível a passagem da servidão à liberdade, deve-se transformar a razão em desejo, ou privilegiar a natureza afetiva da razão. Por isso, não basta que a razão demonstre à mente uma necessidade universal, pois nada acontecerá no âmbito afetivo se a imaginação estimular que a mente fique

diferentemente disposta na particularidade. Assim diz o filósofo: “*Um afeto não pode ser refreado nem anulado se não por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado*” (E, IV, P7).

A razão é a essência da mente enquanto ela percebe clara e distintamente. Desse modo, para que seja também desejo, é preciso que a razão seja concebida como a potência (ou virtude) da mente, como seu *conatus*, ou seja, como desejo ou esforço próprio que realiza para perseverar na existência e encontrar o que lhe é útil.

Assim afirma o filósofo, relacionando a razão ao desejo:

Como a **razão** não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que **deseje** tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem [sic] a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se **esforce** por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. [...] (E, IV, P18, esc.; Tradução Tomaz Tadeu).

Transformar a razão em desejo passa por considerá-la enquanto esforço natural da mente que deseja tudo o que conduz o ser humano à sua maior potência. O fundamento da virtude da mente é justamente esse esforço de autoconservação e realização, o qual deve ser desejado por ele mesmo, uma vez que a felicidade humana consiste propriamente em se poder conservar o próprio ser.

Além disso, uma vez que a virtude (pela def. 8) não consiste senão em agir pelas leis da própria natureza, e que ninguém se esforça por conservar o seu ser (pela prop. 7 da P. 3) senão pelas leis da natureza, segue-se: 1. Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem [sic] poder conservá-lo. 2. Que a virtude deve ser apetecida por si mesma, não existindo nenhuma outra coisa que lhe seja preferível ou que nos seja mais útil e por cuja causa ela deveria ser apetecida (E, IV, P18, esc.; Tradução Tomaz Tadeu).

Aliás, vimos acima que, para Espinosa, somente somos ativos e agimos efetivamente quando o afeto que nos move (desejo) tem origem na internalidade de nossa própria natureza. Sendo assim, para Espinosa somos livres quando a razão nos oferece o que desejar. A isso Espinosa chama “*ser conduzido pela razão*” (CHAUÍ, 2009, p. 73).

Ocorre que a razão só pode nos oferecer o que desejar se estiver vinculada à sua própria potência ou virtude. Por isso, a razão deve, como condição para se tornar afeto, conhecer sobre os afetos do corpo e da mente, saber suas origens, verificar quais deles aumentam e quais diminuem a potência de agir do corpo e de pensar da mente, quais são convenientes ou contrários ao ser humano, como fortalecer os bons e afastar os ruins etc. Somente em benefício da autoconservação da mente e da felicidade do ser humano que a razão tem poder sobre os afetos, pois pode, ela própria, ser transformada em afeto. Ademais, se somos livres somente na medida em que somos causa adequada de nossos afetos, a mente é sempre causa adequada de sua compreensão, enquanto concebe de maneira clara e distinta.

Uma vez que o ser humano é modo limitado da substância, é impossível que não viva em relação com outros modos, limitando e sendo limitado, contrariando e sendo contrariado. De outro lado, por natureza, nós precisamos das coisas exteriores para conservar o nosso próprio ser, combinando-nos e potencializando-nos. Assim complementa Espinosa: *“se, além disso, levamos em consideração a nossa mente, certamente nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente estivesse sozinha e não compreendesse nada além dela própria.”* (E, IV, P18, esc.; Tradução Tomaz Tadeu).

Nesse ponto, o filósofo nos conclama a compreender que sua doutrina da liberdade, embora identifique potência e virtude ao esforço necessário de conservar o próprio ser, não significa que seja uma apologia ao egoísmo. Muito pelo contrário, quem se conduz pela razão entende que, para o ser humano, o maior empecilho à utilidade própria é o egoísmo. Nas palavras do filósofo:

Existem, pois, muitas coisas fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem [sic] do que o próprio homem [sic]. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar a nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de

utilidade para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais (E, IV, P18, esc.; Tradução Tomaz Tadeu).

Diante disso, muito bem sintetiza Marilena Chauí, mostrando que a liberdade humana enquanto potência, consiste, de fato, em ter uma mente e um corpo dispostos à pluralidade de afecções e ideias simultâneas, quando essas se explicam pelas leis necessárias de nossa natureza. Ou seja, é na relação múltipla com outros corpos e mentes que o ser humano é mais capaz de encontrar sua potência, caso consiga, na efervescência dos encontros, ser a causa adequada de seus afetos.

[...] sendo a mente ideia do corpo, aquele que tem um corpo apto à pluralidade de afecções simultâneas tem uma mente apta à pluralidade de ideias simultâneas, de maneira que a liberdade humana, deixando de identificar-se com o exercício do livre-arbítrio como escolha voluntária entre possíveis, é potência para o múltiplo simultâneo quando este se explica apenas pelas leis necessárias de nossa natureza (CHAUÍ, 2009, p. 62 e 69).

Apresentada a doutrina da liberdade em Espinosa, cumpre agora mostrar que sua teoria não só não se identifica com o livre-arbítrio, mas precisa negá-lo para ser efetiva.

Já no Livro I, da *Ética*, Espinosa enumera os preconceitos da imaginação que impedem os leitores de entenderem sua doutrina, dentro os quais inclui a crença no livre-arbítrio. Diz-se que o livre-arbítrio é imaginação, uma vez que é efetivamente uma percepção, pois os seres humanos estão “*conscientes de suas volições e apetites*” e, por isso, se julgam livres. Todavia, tal ideia é inadequada porque a crença nesse tipo de liberdade acontece, de maneira geral, uma vez que os seres humanos ignoram as causas necessárias que os dispõem a terem tais volições e apetites. O preconceito consiste no fato de que, além de ser uma percepção imediata que causa uma ideia inadequada, a crença no livre-arbítrio é tomada como verdadeira pela tradição, fato que dificulta a compreensão das demonstrações do filósofo (E, I, pref.).

Ademais, Espinosa demonstra que, quando imaginamos uma coisa singular como livre, isso ocorre porque não conhecemos suas causas. Por isso, tal

afeto é maior que o afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária. Uma coisa imaginada sem causa (ou seja, pensada como livre) surge na mente como parcial e confusa, razão pela qual é sempre uma paixão (*E, V, P5*).

De fato, quando consideramos que algo é livre para agir ou não agir de tal ou qual forma, padecemos ao pensar que determinada tristeza poderia ser evitada, ou nos revoltamos pelo mal que sofremos e consideramos injusto. Assim, essa inadequação gera um afeto muito forte que dificilmente pode ser combatido por outro afeto. Em outras palavras, a crença no livre-arbítrio, ideia inadequada, aumenta a tristeza provocada por quem acreditamos que podia agir diferente.

Todavia, à medida que compreendemos as coisas como necessárias, a mente tem um poder maior sobre seus afetos e deles padece menos (*E, III, P48-49*). Pois, quanto maior a consciência da necessidade da conduta alheia, menos a tristeza por tal ação nos afeta (*E, V, P6*).

Com efeito, conforme muito bem ressalta Scribano :

De fato, quanto mais se tem conhecimento adequado do mundo externo, tanto mais a tristeza – e, assim, a percepção de alguma coisa como um mal – diminui, como demonstra **o caso exemplar da crença no livre arbítrio**, que acentua a tristeza provocada em nós pelas ações daqueles que acreditamos serem dele dotados, ao passo que a tristeza diminui em proporção à consciência de que o agente que a causou não podia querer diversamente [...] (2017, p. 64) [grifo nosso].

Vimos como Espinosa nega a oposição entre necessidade e liberdade, estabelecendo uma ontologia do necessário (CHAUÍ, 2009). Dessa forma, o holandês mostra como pode ser compatibilizada a noção de um necessitarismo radical com a liberdade humana. Pois, é só na necessidade da própria natureza, ou, como diz Marilena Chauí “*na máxima identidade entre mim e mim mesma, identidade do que sou e do que posso*” (2009, p. 63) que pode se encontrar a liberdade.

Portanto, sendo o livre-arbítrio a concepção da máxima distância entre mim e mim (CHAUÍ, 2009, p. 63), somente pela sua negação teremos condições para a liberdade humana no sentido formulado por Espinosa.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partimos do objetivo de apresentar a crítica que Espinosa realiza à doutrina do livre-arbítrio. Para contextualizar seu argumento, trouxemos Tomás de Aquino e Descartes, tendo em vista serem ambos antecedentes fundamentais quanto à crítica que o holandês formula.

Vimos que a noção do livre-arbítrio surge da percepção de que temos possibilidades alternativas em aberto para decisão e ação. A consciência percebe um momento em que é possível ponderar razões a respeito de uma decisão e depois decidir agir de acordo com essa ponderação. Se, no caso do mundo físico, as razões dos acontecimentos possuem claramente cadeias causais desencadeadas pela necessidade das leis da natureza, de maneira oposta, temos a impressão que nosso pensamento pode decidir e agir para além delas.

Essa percepção indica que o humano teria a possibilidade realizar uma ação sem estar determinado por causas externas (leis da física), mas também não vinculada aos desígnios dos sentimentos ou emoções (causas internas).

Desse modo, tradicionalmente se pensa que o livre-arbítrio capacita a razão para conter ou regular os afetos, estimulando uma ação para além da influência das emoções. Assim, funda-se a concepção de que as emoções humanas, referidas ao corpo, são causa de nossa fraqueza e vício, as quais poderiam ser contidas por nossa livre escolha.

De acordo com isso, a filosofia tradicional - antiga e moderna-, fundamenta, a partir dessa noção de livre arbítrio, sua metafísica e ética. Em relação à metafísica, vimos que tradicionalmente se estabelece uma oposição entre liberdade humana e necessidade da natureza. De um lado, as leis da natureza destinam-se ao estudo da física, de outro a liberdade humana e suas possibilidades de escolha representam o campo da ética.

Em relação a Descartes e Tomás de Aquino, vimos que há diferença entre suas doutrinas epistemológicas e físicas. Todavia, no aspecto ético, reservadas algumas diferenças, estão muito próximos entre si, uma vez que mantêm a crença numa vontade livre para além das determinações da natureza. Disso decorre, que o

corpo, submetido às determinações físicas, pode encontrar na mente e em sua vontade indeterminada ordenada pela razão, a possibilidade de controlar os afetos.

Se a concepção tradicional funda-se na pressuposição dessa capacidade, Espinosa mostra como é possível pensar uma liberdade sem pressupor o livre-arbítrio. Mas não só isso. O holandês nos mostra que a crença na liberdade de arbítrio é um empecilho a sua compreensão e ao gozo da verdadeira liberdade humana, baseada na própria potência de sua natureza.

Para Espinosa, a percepção que temos sobre nossa capacidade de ponderar, escolher e agir livremente é fruto da imaginação, uma ilusão que expressa nosso desconhecimento das causas internas de nossa conduta. Dentro dessa perspectiva, nota-se o aspecto da natureza humana que para Espinosa é essencial, a incapacidade de, por livre escolha, ignorar os afetos.

Nesse sentido, Espinosa desenvolve uma fervorosa crítica aos filósofos que partiram dessa noção. Para Espinosa, aqueles filósofos tradicionais, por acreditarem no livre arbítrio, depreciam a parte afetiva da natureza humana, que muitas vezes as nomeiam de vícios. Todavia, como a dinâmica afetiva é parte essencial da natureza humana e a razão não tem controle pleno sobre isso, Espinosa acredita que não há que se culpar o agente pelas suas emoções ou ações, tampouco que devem ser chamadas de vícios ou fraquezas.

Assim, a crítica ao livre arbítrio é parte importante às considerações que Espinosa traça sobre a natureza humana. Para ele, embora percebamos a realização de ponderação e escolhas, elas não são livres dos afetos que as motivaram. Nós, por não termos conhecimento sobre a causa do nosso desejo, dizemos que somos livres para desejar e buscar tal ou qual coisa. No entanto, a causa de tal desejo raramente nos é conhecida conscientemente.

De outro lado, se o homem é livre para não desejar o que deseja ou para não buscar o que busca, então deve ser culpado pelas “livres escolhas” que realiza. Por essa razão os filósofos tradicionais afirmam e justificam a depreciação da parte afetiva da natureza humana. Na verdade, julgam que tal parte não corresponde à natureza humana, que supostamente seria racional e capaz de livre arbítrio.

Para Espinosa, do ponto de vista ontológico, o ser humano é parte da natureza e segue necessariamente suas leis, tanto em relação ao corpo quanto à

mente, pois são simultâneos e não contrários. Por isso, não se pode falar que o ser humano seja capaz de instaurar uma nova ordem física a partir de sua livre escolha. Caso isso fosse possível, pensar-se-ia que o humano representa um “império dentro do império”, como uma outra substância própria capaz de se instituir e operar por leis diversas (*E*, IV, pref).

Por isso, enquanto que para os filósofos tradicionais a ética é concebida como uma deontologia, que precisa pressupor uma livre capacidade de arbítrio humano, para Espinosa essa disciplina deve se preocupar em compreender o funcionamento causal comum do mecanismo afetivo humano, compreendendo adequadamente as causas de sua potência e de sua impotência.

Sua proposta na ética é justamente formular uma geometria, ou mecânica, dos afetos, permitindo maior conhecimento adequado sobre suas causas naturais. Isso porque somente partir da compreensão adequada sobre os afetos opera-se uma mudança na natureza do agente, quando muda a natureza do agente mudam seus desejos e suas ações. É pelo caminho da compreensão e do desejo que Espinosa indica a possibilidade da Ética, não pelo livre-arbítrio.

Conforme exposto, mesmo que a razão seja fundamental para ética do holandês, somente quando o conhecimento se transforma em desejo que ele pode exercer força contra as paixões. Nesse sentido, desejo não é sinônimo de paixão, mas somente um de seus tipos. A ação também é um desejo, que, neste caso, encontra exclusivamente na disposição da própria mente sua causa. De outro lado, a paixão é um tipo de desejo que representa mais a potência de um objeto externo que afeta o corpo do que a potência do próprio corpo. Por isso, diz-se que este é um afeto passivo, enquanto aquele é um afeto ativo. Somente por meio dos afetos ativos aumentamos nossa potência de agir e, portanto, temos liberdade.

Em suma, estabelecido que potência e virtude são a mesma coisa, bem como que a potência é a própria essência do ser humano, a qual se identifica com seu desejo de perseverar na existência, somos livres e ativo na medida em que entramos em contato com esse desejo, o qual nada mais é que expressão da própria potência de Deus. Em outras palavras, se o que existe enquanto modo é determinado a agir e a operar por outras causas, pode haver uma ação livre, mesmo que determinada, na medida em que compreendemos a essência humana como a

força própria de perseverar na existência, força a qual está determinada pela própria potência divina.

## REFERÊNCIAS

ARIEW, Roger. **Descartes and scholasticism**: The Intellectual Background to Descartes Thought. In: COTTINGHAM, John (Ed.). *Cambridge Companion to Descartes*, pp. 58-90. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521366232.003>

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco** [trad. Antonio de Castro Caeiro]. São Paulo: Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. **Metafísica** [tradução Giovanni Reale]. 5ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

AQUINO, Tomás de. **O livre-arbítrio**: Quaestiones disputatae De Veritate, Questão 24. [Tradução e Notas Paulo Faitanin e Bernardo Veiga]. São Paulo, EDIPRO, 2015b.

\_\_\_\_\_. **Questões disputadas sobre a alma** [tradução Luiz Astorga]. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. [Tradução e Coordenação geral: Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira, et al]. São Paulo: Edições Loyola, 2009. V.1.

ALVES, Anderson Machado R. **O Fundamento da Liberdade Humana em Santo Tomás de Aquino**. *Synesis*, v. 3, n. 2, 2011.

BEYSSADE, M. A doutrina da liberdade de Descartes: Diferenças entre os textos francês e latino da Quarta Meditação. **Analytica** - Revista de Filosofia, v. 13, n. 2, p. 225-242, 2013. Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/567/521>. Acesso em: 17 ago. 2023.

BLIJENBERGH, W. van; FRAGOSO, E. A. da R.; FRAGOSO, F. B. da R. Carta XVIII (12 de Dezembro de 1664). **Revista Conatus** - Filosofia de Spinoza (ISSN 1981-7509), [S. l.], v. 4, n. 8, p. 99–102, 2009. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/conatus/article/view/4752>. Acesso em: 17 ago. 2023.

CARVALHO, T. F; FERREIRA, D. H. L; MORAES, P. Descartes: De sua passagem pelo Colégio Jesuíta Royal Henry-Le-Grand à criação da geometria analítica. **Revista Brasileira de História da Matemática**, Vol. 16, n. 31, pág. 113-130, mai 2016. ISSN 1519-955X

CHAUÍ, Marilena de Souza. Da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à ideia de liberdade. in MARTINS, André [org.]. **O mais potente dos afetos**: Spinoza e Nietzsche (pp. 59-79). São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Nervura do Real:** imanência e liberdade em Espinosa. vol. 1. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

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

DESCARTES, René. **As paixões da alma** [trad. Ciro Mioranza]. São Paulo: Lafonte, 2017 [AT, IX].

\_\_\_\_\_. **Discurso sobre o método** [trad. Márcio Pugliesi e Norberto de Paula Lima]. São Paulo: Hemus, 2000 [AT, VI].

\_\_\_\_\_. **Meditações sobre Filosofia Primeira** [tradução Fausto Castilho]. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2004 [AT, VII].

\_\_\_\_\_. **Correspondance, avril 1622 – février 1638.** Oeuvres de Descartes, Tome I. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris : Léopold Cerf imprimeur-éditeur, 1897. Disponível em: [https://ia600208.us.archive.org/5/items/uvresdedescartes01desc/uvresdedescartes01desc\\_bw.pdf](https://ia600208.us.archive.org/5/items/uvresdedescartes01desc/uvresdedescartes01desc_bw.pdf)

\_\_\_\_\_. **Correspondance, mars 1638 – decembre 1639.** Oeuvres de Descartes, Tome II. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: Léopold Cerf imprimeur-éditeur, 1898. Disponível em: [https://ia600205.us.archive.org/10/items/uvresdedescartes02desc/uvresdedescartes02desc\\_bw.pdf](https://ia600205.us.archive.org/10/items/uvresdedescartes02desc/uvresdedescartes02desc_bw.pdf)

\_\_\_\_\_. **Discours de la méthode.** Oeuvres de Descartes, Tome VI. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: Léopold Cerf imprimeur-éditeur, 1902. Disponível em: [https://ia800206.us.archive.org/31/items/uvresdedescartes06desc/uvresdedescartes06desc\\_bw.pdf](https://ia800206.us.archive.org/31/items/uvresdedescartes06desc/uvresdedescartes06desc_bw.pdf)

\_\_\_\_\_. **Meditationes de Prima Philosophia.** Oeuvres de Descartes, Tome VII. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: Léopold Cerf imprimeur-éditeur, 1904. Disponível em: [https://ia600209.us.archive.org/24/items/uvresdedescartes07desc/uvresdedescartes07desc\\_bw.pdf](https://ia600209.us.archive.org/24/items/uvresdedescartes07desc/uvresdedescartes07desc_bw.pdf)

\_\_\_\_\_. **Le Monde, Descripton du Corps Humain, Passions de L'ame, Anatomica. Varia.** Oeuvres de Descartes, Tome XI. Publiée par Charles Adam et Paul Tannery (AT). Paris: Léopold Cerf imprimeur-éditeur, 1909. Disponível em: [https://ia904701.us.archive.org/28/items/uvresdedescartes11desc/uvresdedescartes11desc\\_bw.pdf](https://ia904701.us.archive.org/28/items/uvresdedescartes11desc/uvresdedescartes11desc_bw.pdf)

ESPINOSA, Bento de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.**

Tradução e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luis Cesar Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

\_\_\_\_\_; OLDENBURG, Henry. Correspondência entre Espinosa e Oldenburg. Tradução e notas FERREIRA, Samuel T. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2021.

\_\_\_\_\_. **Ética** [tradução e notas de Tomaz Tadeu]. 3ª Edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político** [tradução J. Guinsburg e Newton Cunha]. 1ª Edição. São Paulo: Perspectiva, 2014.

\_\_\_\_\_. **Tratado Político [Tradução de Diogo Pires Aurélio]**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

GALLINA, Albertinho Luiz. **Descartes e a criação das verdades eternas**. Griot : Revista de Filosofia, Amargosa, Bahia, v.16, n.2, p.303-321, dezembro/2017.

GILSON, Etienne. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Marins Fontes, 2006.

GLEIZER, Marcos André. Nota de apresentação dos textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 1 e 2, p. 203-206, 2012a. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/818>. Acesso em: 2 set. 2023.

GLEIZER, Marcos André. Textos de Descartes sobre a livre criação das verdades eternas. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 1 e 2, p. 207-219, 2012b.

GLEIZER, Marcos André. Considerações acerca da Doutrina da Livre Criação das Verdades Eternas. In MARQUES, Edgar da R; ROCHA, Ethel M; LEVY, Lia; GLEIZER, Marcos A; PINHEIRO, Ulysses. **Conhecimento, Verdade e Ação: Ensaio em homenagem a Guido Antônio de Almeida e Raul Landim Filho** (pp. 183-198). São Paulo: Loyola, 1999.

GLEIZER, Marcos André. Primeiras Considerações sobre o Problema da Explicação Teleológica da Ação Humana em Espinosa. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan.-jun. 2006.

GLEIZER, Marcos André. Considerações sobre o necessitarismo de Espinosa. **Revista Analytica**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 59-87, 2003. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/478>. Acesso em: 10 set. 2023.

GOMES, C. W. B. Spinoza e o Anticartesianismo. **Cadernos Espinosanos**, [S. l.], n. 46, p. 127-146, 2022. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2022.190918. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/190918>. Acesso em: 17 ago. 2023.

OLIVA, L. C. G. Mal e privação em Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, [S. l.], n. 46, p. 105-125, 2022. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2022.195148. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/195148>. Acesso em: 17 ago. 2023.

OLIVEIRA, C. E. A teoria cartesiana da criação. **Cadernos Espinosanos**, [S. l.], n. 18, p. 89-103, 2008. DOI: 10.11606/issn.2447-9012.espinosa.2008.89335. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/espinosanos/article/view/89335>. Acesso em: 15 ago. 2023.

SCRIBANO, Emanuela. Espinosa e o conhecimento do bem e do mal. **Revista Cadernos Espinosanos**, São Paulo, n.37, p. 33-72, jul/dez 2017 (ISSN 1413-6651)

TEIXEIRA, William de Jesus. As críticas de Descartes à filosofia escolástica. **Revista Primordium**, v. 2, n. 3, p. 33-52, jan/jun 2017 (ISSN: 2526-2106).

TEIXEIRA, L. A religião de Descartes. Notas à margem de alguns livros. **Revista de História**, [S. l.], v. 10, n. 21-22, p. 171-208, 1955. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.v10i21-22p171-208. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/36446>. Acesso em: 28 ago. 2023.

TORRELL, Jean-Pierre O. P. **Iniciação a Santo Tomás de Aquino**: Sua pessoa e obra [trad. Luiz Paulo Rouanet]. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

ZANETTE, E. V. C. Intelecto, vontade e correção dos sentidos na meditação segunda de René Descartes. Griot : **Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 1–12, 2016. DOI: 10.31977/griofi.v13i1.700. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/700>. Acesso em: 28 ago. 2023.