

## A crítica da causa final em Espinosa<sup>1</sup>

*Spinoza's critique of final causes*

Luís César Guimarães Oliva  
lcoliva@uol.com.br  
USP

**Resumo:** A reformulação espinosana da doutrina aristotélica da causalidade proclama o predomínio da causa eficiente e exige o abandono da doutrina de causa final. Considerada a fonte de todos os preconceitos, esta doutrina é objeto de uma crítica feroz no apêndice da primeira parte da *Ética* de Espinosa. Este artigo pretende expor esta crítica e mostrar como a retomada da questão no prefácio da parte IV do mesmo livro não implica nenhuma revisão da posição anterior.

**Palavras-chave:** Espinosa; causa final; causa eficiente; teleologia; superstição.

**Abstract:** The spinosan reformulation of the Aristotelian doctrine of causality proclaims the predominance of the efficient cause and demands the abandonment of the doctrine of final cause. Considered the source of all prejudices, this doctrine is the object of fierce criticism in the appendix of the first part of Spinoza's *Ethics*. This article intends to expose this criticism and show how the resumption of this issue in the preface of part IV of the same work does not imply any revision of the previous position.

**Keywords:** Spinoza; final cause; efficient cause; teleology; superstition.

---

<sup>1</sup> Este trabalho teve apoio financeiro da FAPESP (processo 2018/19880-4).



## 1. Introdução

Em um trabalho relativamente recente<sup>2</sup> buscamos reconstruir a cadeia demonstrativa do livro I da *Ética* de Espinosa do ponto de vista de sua concepção de causalidade. Presente desde a primeira definição da obra (a *causa sui*), a noção de causa vai determinar toda a ontologia de Espinosa, levando à negação completa da contingência e, conseqüentemente, à afirmação da realidade como absolutamente necessária. Tal concepção de causalidade envolve, como mostramos ali, o predomínio da causa eficiente, que absorve a causa formal e renega a noção de causa final. No referido artigo, nos concentramos sobre o aspecto construtivo desta concepção, passando apenas rapidamente pela parte crítica. Agora nos propomos a abordar com mais vagar esta crítica da causa final, o que implicará uma análise detalhada do famoso apêndice da parte I da *Ética*.

A causalidade é em Espinosa o elemento fundamental para a compreensão do real em todas as suas manifestações. Adepto do adágio aristotélico “conhecer é conhecer pela causa”, o filósofo, contudo, faz uma considerável reforma na noção aristotélica de causalidade, na qual se destaca, antes de tudo, a crítica da causa final. Como mencionamos no referido artigo, Aristóteles, ao elaborar a teoria das quatro causas (formal, eficiente, material e final), propunha a finalidade como elemento preponderante da causalidade na medida em que, a partir do fim, compreendia-se todo o processo causal. De certo ponto de vista, a causa final aristotélica se confunde com a formal, pois o fim nada mais é que a plena atualização da forma ou essência que define a natureza da coisa<sup>3</sup>. É como finalidade que a forma será aplicada à matéria, apropriando-se desta conforme o ideal visado<sup>4</sup>, e é também através do fim que os instrumentos adequados são determinados<sup>5</sup>, de modo que o agente só é causa eficiente na medida em que possui a forma ou modelo como fim. Tal imbricação dos tipos de causa sob o comando da causa final fará com que uma crítica radical da finalidade implique uma revisão da concepção de causa em geral.

Já antes de Espinosa, no entanto, os modernos começaram a contestar este quadro. Bacon valorizava sobretudo a causa formal: as causas material e eficiente eram apenas veículos para as formas. Já a causa final não tinha lugar no seu projeto de ciência. Ela poderia estar na religião ou na ética, mas na ciência era perversa, visto que ocultava as verdadeiras causas físicas. Dizer que existem folhas nas árvores “para proteger os frutos”, ou nuvens “para regar a terra” nada dizia sobre o verdadeiro processo causal almejado pela ciência baconiana. Também Descartes, embora houvesse defendido que a ciência se mantivesse no registro da causa eficiente, não deixa de mencionar “os fins impenetráveis de Deus”, portanto não os nega<sup>6</sup>. O finalismo, porém, ainda não tinha encontrado seu mais cruel adversário: Espinosa.

---

<sup>2</sup> Oliva, 2015.

<sup>3</sup> Vejam-se, por exemplo, os traços finalistas da seguinte apresentação da forma: “Pois o naturado, enquanto está sendo naturado, vai de um termo a outro. Em direção a qual? Não é para o ponto de partida; é em direção àquilo a que ele tende, isto é, a forma; portanto é a forma que é natureza” (ARISTÓTELES, 1961, 193b, p. 62. A tradução para o português é nossa.). E mesmo uma identificação mais explícita: “Ademais, a natureza sendo dupla, matéria de um lado, forma do outro, e esta sendo fim e as outras em vista desse fim, esta será uma causa, a causa final” (Ibid., 199a, p. 78).

<sup>4</sup> “Por que a serra é assim? Para isto e em vista disso; ora, este fim não pode produzir-se se a serra não é de ferro, portanto necessariamente ela é de ferro se se quer que haja uma serra e sua operação” (Ibid., 200a, p. 79).

<sup>5</sup> “Bem entendido, pertence também a essa mesma causalidade [final] tudo o que, movido por outra coisa diferente de si, é intermediário entre esse motor e o fim, por exemplo, para a saúde, o emagrecimento, a purgação, os remédios, os instrumentos; pois todas estas coisas são em vista do fim, e só diferem entre elas como ações e instrumentos” (Ibid., 194b, p. 65).

<sup>6</sup> “Pois, sabendo já que minha natureza é extremamente fraca e limitada, e, ao contrário, que a de Deus é imensa, incompreensível e infinita, não mais tenho dificuldade em reconhecer que há uma infinidade de coisas em sua potência cujas causas ultrapassam o alcance de meu espírito. E esta única razão é suficiente para persuadir-me de que todo esse gênero de causas que se costuma tirar do fim não é de uso algum nas coisas físicas ou naturais; pois não me parece que eu possa sem temeridade procurar e tentar descobrir os fins impenetráveis de Deus” (DESCARTES, 1988, p. 49).

## 2. O apêndice

O famoso apêndice da *Ética* I, onde se faz a crítica das causas finais, encerra o *De Deo*, que, numa leitura superficial, fecharia a ontologia de Espinosa, que por sua vez seria seguida pela epistemologia na parte II e pela ética propriamente dita nas outras partes. Esta divisão é questionável, visto que o resto da *Ética* é tão ontológico quanto a parte I. Porém, pensando nesta divisão, muitos dizem que o apêndice deveria vir mais tarde, no meio da parte II, considerando que só em EIIP17 Espinosa apresenta a imaginação, terreno próprio dos preconceitos em geral e do preconceito finalista em particular. Ora, se assim fosse, o filósofo não teria podido elaborar quase nenhum dos escólios da parte I, visto que eles dialogam com a imaginação. Também é isso que Espinosa fará no apêndice: dialogar com a imaginação, mais do que apresentar a gênese da imaginação em si mesma, o que só será possível na parte II. Este diálogo levará o leitor a entender como surge o preconceito em geral a partir do preconceito finalista. Entretanto, esta não será uma gênese no sentido estrito implicado pelo conhecimento intuitivo, mas a partir das experiências do próprio leitor. Os pressupostos da demonstração não serão as definições e axiomas, mas experiências universalmente aceitas.

O início do texto retoma as conquistas realizadas demonstrativamente na parte I e que não poderemos reconstruir detalhadamente aqui:

Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único; que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita. Ademais, onde quer que houvesse ocasião, cuidei de remover preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem percebidas; mas como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los ao exame da razão. (ESPINOSA, 2015, p. 109, GII/77)

O exame da razão não invalida as refutações parciais dos preconceitos feitas nos escólios anteriores. O que se pretende é chamar ao exame os que ainda sobrevivem. Estes preconceitos resistentes às demonstrações feitas e às refutações dos escólios não são resistentes por acaso. Eles têm propriedades comuns que garantem a sua força, daí que o exame, embora parta da experiência, deva vir da razão, que, como se verá na parte II, conhece as propriedades comuns das coisas.

Tais propriedades são comuns porque decorrem de uma base comum a todos, um primeiro preconceito, que será objeto da continuação do apêndice:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. Esse único preconceito, portanto, considerarei antes de tudo, buscando primeiro a causa por que a maioria lhe dá aquiescência e por que todos são por natureza tão propensos a abraçá-lo. Em seguida, mostrarei sua falsidade e, enfim, como dele se originam os preconceitos sobre bem e mal, mérito e pecado, louvor e vitupério, ordem e confusão, beleza e feiura, e outros desse gênero. (IDEM, p. 111, GII/78)

Está dado o plano geral do apêndice: o objeto é a crença de que todas as coisas (e não só os homens, mas também as coisas naturais e o próprio Deus) conduzem-se visando fins. O fim de Deus seria o bem do homem, e o fim do homem seria o culto de Deus. Toda a natureza está articulada, por assim dizer, de trás para frente, dos fins para os meios, destes, como fins, para outros meios etc. A primeira etapa será investigar por que todos aceitam tal preconceito. A segunda será mostrar que tal preconceito é falso. A terceira será verificar suas derivações (bem, mal, mérito, pecado, etc.).



Começemos pela primeira etapa, a causa deste preconceito:

A bem da verdade, não é este o lugar para deduzir isso da natureza da mente humana. Aqui, bastará que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cômicos disto (IDEM, GII/78).

A dedução rigorosa do preconceito finalista só poderia dar-se a partir da essência da mente humana, o que será objeto da parte II, mas, como já disse, basta para o intuito do apêndice deduzir tal preconceito a partir de experiências comuns a todos, a saber: A) os homens nascem ignorantes das causas das coisas. Mesmo aqueles que pensam saber as causas das coisas têm de reconhecer que em algum momento, ou pelo menos na infância, as ignoravam. B) todos têm o apetite de buscar o útil e sabem disso. Trata-se de um sentimento universal, compartilhado mesmo por aqueles que condenam este apetite, considerando o útil como um bem privado, impróprio para fundar uma ética, e por isso tentam reprimir esse apetite. Condenável ou não, realizado ou não, todos reconhecem, porém, que este apetite existe.

Desta ignorância originária, somada ao saber do apetite, Espinosa deduz:

Daí segue, primeiro, que os homens opinam serem livres porquanto são cômicos de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue, segundo, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar, já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente (IDEM, GII/78).

Conscientes do apetite, mas ignorantes das causas que os determinaram, os homens se julgam livres. Tomam-se por livres no sentido de indeterminados, já que as causas de determinação se ocultam. Na parte II, depois de deduzida a natureza da mente humana, o escólio de EIIP35 usará o mesmo fenômeno como exemplo da privação de conhecimento implicada na falsidade: “os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações.” (IDEM, p. 191, GII/117). No apêndice, porém, já tínhamos a vinculação da imagem da liberdade à ignorância das causas. Ignorância que leva à ilusão de autonomia dos homens conscientes daquele apetite. Tosel mensura bem a profundidade deste equívoco:

Esta consciência se vê logo de início com evidência imediata como autossuficiente: e ela se atribui ela mesma um poder que vem de sua ignorância. Ela se apreende como livre face às circunstâncias que a provocam: a consciência se destaca da cadeia causal que a produz, ela se abstrai de tal cadeia; ela é um efeito que espontaneamente se anula ou se nega como efeito. Ela se percebe sem causa (TOSEL, 1984, p. 32)<sup>7</sup>

Mas a ilusão de liberdade não vem sozinha. Como desenvolve Tosel:

A gênese do sujeito e do objeto imaginários é simultânea: nesta situação primária de afirmação impotente, a consciência, princípio imaginário, é induzida a construir um objeto imaginário. Os objetos que são úteis não são conhecidos em si mesmos, na sua estrutura interna e lei de produção; eles são determinados unicamente como tendo por natureza ser-nos úteis. A relação dos objetos a nosso desejo se repete e se redobra: se tudo tem relação com nosso uso, as coisas nelas mesmas só podem ser compreendidas por seu uso (IDEM, p. 32-33).

Em outras palavras, por ignorarem as causas do apetite, os homens tomam o útil que apetecem como fim e fazem dele o modelo explicativo de todas as coisas. Por isso apenas a causa final satisfaz a curiosidade humana. Sabemos que Espinosa é defensor da causa eficiente, mas saciar a curiosidade por esse caminho pressuporia a supressão da ignorância daquelas causas de determinação. Na impossibilidade de fazê-lo, o fim se apresenta como a verdadeira causalidade, pelo menos enquanto outras experiências não o renegam.

<sup>7</sup> A tradução e os grifos são nossos.

Se a causa final se torna o modelo de causalidade e a única capaz de acalmar a curiosidade humana, o que ocorre quando a sequência de fins não se apresenta à experiência? “Porém, se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio” (ESPINOSA, 2015, p. 111, GII/110). É notável como o movimento de antropomorfização vai se ampliando a cada passo. A finalidade, desde sempre, é uma antropomorfização. É por ver em si o desejo de algo útil, sem conhecer suas causas, que o homem aplica o modelo para toda a natureza, como se o funcionamento dela tivesse que regular-se pelo seu. Porém a antropomorfização encontra obstáculos quando a finalidade não se revela de imediato. Segundo o *Tratado da Emenda do Intelecto*<sup>8</sup>, o modo mais precário de conhecer (embora tão necessário quanto a inteligência plena) é o ouvir dizer. Por ele conheço o dia do meu aniversário, quem são meus pais, etc. E nunca duvidei disso, o que é muito bom, pois não seria possível investigar as causas de tudo. Dentro do reino das causas finais, o ouvir dizer bastaria para acalmar nossa busca por causas, mas por vezes, como diz o apêndice, “não se consegue ouvi-las de outrem”. O que fazem então os homens? Voltam-se mais para si e verificam quais são os fins que imaginam para si mesmos em casos semelhantes, ou seja, julgam pelo seu o engenho alheio, aplicam aos outros homens os fins que desejam para si. Assim, não só generalizam a causalidade final, mas o conteúdo dos seus fins particulares.

Todavia o movimento não se limita aos seres humanos ou racionais. A projeção de minhas ilusões internas para a exterioridade vai mais longe:

Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. E como sabem que esses meios foram achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso (ESPINOSA, 2015, p. 111-113, GII/78-79).

Não só em si mesmos encontraram meios para os fins apetecidos (olhos para ver, dentes para mastigar), mas também viram na natureza externa tais meios, não só articulados com o desejo humano, mas também articulados entre si: o mar existe como meio para o fim de nutrir os peixes, e estes como meio para o fim de alimentar o homem. Ora, não fomos nós homens que fizemos o mar nutriente, nem os peixes que nos alimentam. Então terá sido algum outro ser superior que colocou estes meios à nossa disposição. Como explica Tosel: “Não conhecendo das coisas senão sua relação a nossas necessidades imediatas, os homens só podem interpretar a irredutibilidade destas coisas (na medida em que não são produzidas, mas achadas) como devida a uma outra consciência, um alter ego, um super-eu que criou os objetos como meios para o uso dos homens.” (TOSEL, 1984, p. 34). Este ser, seguindo a lógica antropomorfizante, terá uma natureza análoga à nossa, embora transcendente, logo terá de ter a liberdade que atribuímos a nós mesmos em função da ignorância das causas.

Mas por que, ou melhor, para que, tais deuses livres fizeram tudo para nosso benefício? Novamente o ouvir dizer nos falha e nos leva a nova projeção antropomórfica dos nossos apetites: nós homens temos desejo de honra, então os Deuses também devem tê-lo. A causa final de terem criado as coisas para serem

---

<sup>8</sup> Como serão importantes à frente, cumpre citar a apresentação dos modos de perceber no TIE: “I. Há uma Percepção que temos a partir do ouvir ou a partir de algum signo, como se diz, arbitrário. II. Há uma percepção que obtemos da experiência vagante, isto é, da experiência que não é determinada pelo intelecto, mas que é chamada dessa maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponha, de modo que ela permanece como inconcussa junto a nós. III. Há uma percepção em que a essência da coisa é concluída a partir de outra coisa, mas não adequadamente; o que se faz quando coligimos a causa a partir de algum efeito, ou quando se conclui a partir de algum universal que sempre é acompanhado de alguma propriedade. IV. Por fim, há uma Percepção em que a coisa é percebida através de sua essência tão somente, ou através do conhecimento de sua causa próxima” (ESPINOSA, 2015b, p. 37, GII/10).



úteis aos homens foi que estes homens iriam honrá-los. E como seria essa honra e esse culto? Nova projeção: cada um, conforme suas preferências individuais, inventou uma maneira de cultuar a Deus, de modo que seria estimado acima dos outros, tendo, dentre os homens, uma posição privilegiada. A natureza inteira seria, então, submetida à sua idiossincrasia, fechando-se o ciclo. Mais do que antropomorfação, temos um movimento múltiplo de idiossincratizações do universo, cada uma fazendo de si própria a lei universal. De comum entre elas, a estrutura finalística do seu pensamento. Os fins não são atomizados e independentes uns dos outros, mas constituem, isto sim, sistemas altamente sofisticados, articulando-se uns aos outros, regidos pela mais individual das medidas, que no entanto se põe como universal: “o que é útil para mim”. Esta estrutura, mais do que preconceito, virou superstição e se enraizou de tal maneira nas mentes que toda investigação causal passou a ser uma busca pelos fins das coisas.

O resultado disso é o delírio universal:

Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas! Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc., e sustentaram então que estas sobrevieram porque os Deuses ficaram irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto. E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos que o cômodo e o incômodo sobrevivem igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova. Donde terem dado por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas”.(ESPINOSA, 2015, p. 113, GII/79).

No *TIE*, depois do ouvir dizer, o próximo modo de percepção que se apresenta é a experiência vaga, ou seja, aquela que se estabelece até que uma nova experiência a contradiga. Igualmente ignora as causas e igualmente é duvidosa, embora necessária para a vida. Por exemplo, pela experiência vaga sei que o óleo alimenta a chama e a água a extingue. Ora, a estrutura finalística do universo, originalmente conhecida por ouvir dizer, se estabelece por experiência vaga. Até aqui temos preconceitos, mas ainda não estamos no delírio, isto é, não estamos no reino da superstição. Estes se estabelecem quando o preconceito finalístico ultrapassa o funcionamento próprio da experiência vaga e resiste a ser abolido mesmo quando as novas experiências o contradizem. A superstição é o enraizamento do preconceito quando este se torna um sistema de crenças que não pode mais ser derrubado pela própria experiência vaga que o estabeleceu<sup>9</sup>. Por isso a experiência dos males do mundo não dissolve a crença de que o mundo está aí para nos servir, mesmo que o serviço nos seja doloroso. O sistema de crenças, mais uma vez por meio do ouvir dizer, nos ensina que os males vieram para punir os pecados cometidos no culto a Deus. Como explica Tosel, Espinosa assim reconstrói todos os conceitos-chave da teologia judaico-cristã:

Quando os homens se defrontam com as circunstâncias desfavoráveis da natureza, eles então se constituem como culpados ou pecadores diante de Deus. Se as coisas não se passam como desejamos, é porque cometemos faltas diante de Deus, as quais os deuses punem pelo fracasso. (...) A transformação do eu supersticioso em eu culpado

<sup>9</sup> Homero Santiago é hábil em mostrar como as frustrações da experiência podem levar também à busca do “novo modo de vida”, tal como descrito no próêmio do *TIE*. No entanto não é o que ocorre no apêndice: “A decepção, contudo, também pode nos levar noutra direção: a desconfiança relativamente ao código, aos valores que nos haviam sido dados; no limite, pode conduzir à destruição desse modo de vida finalista e – por que não? – à tentativa de forjar um novo modo de vida, indagando inclusive por um bem verdadeiro diferente daquele que se mostrou um engodo. Essa via não é trilhada no apêndice, mas ela surge inquestionavelmente como uma possibilidade” (SANTIAGO, 2007, p. 138). Essa alternativa mais “otimista” ao quadro pintado no apêndice, porém, depende da situação radicalmente melancólica mostrada no Tratado, a qual, sob o risco da perda da vida, leva a um salto igualmente radical para o filosofar. Não é a experiência universal retratada no apêndice.

●  
●

se recíproca com a transformação do Deus criador em Deus redentor ou em Deus juiz. Deus é aquele que dá uma existência injustificável para perdoar [à criatura] por existir (TOSEL, 1984, p. 40).

Mas a dinâmica da experiência vaga não se cansa e volta a desafiar a superstição. Afinal, por que as desgraças também afetam os piedosos? As razões para isso escapam à finitude humana. Mas elas devem existir, por isso a manutenção deste foco de ignorância (os “fins impenetráveis de Deus”, como diria Descartes) é tolerada. Ela é necessária para manter todo o sistema de crenças finalísticas. Não fosse pela Matemática, que não lida com fins, nos ter despertado deste “sono dogmático” (para roubar a expressão de Kant), estaríamos presos nisso para sempre, visto que a força do enraizamento mental da superstição supera nossa capacidade meramente imaginativa de revisar as experiências parciais por meio de novas experiências. Isto termina a primeira tarefa do apêndice (mostrar a causa do preconceito finalista).

Passemos agora à segunda tarefa: mostrar a falsidade deste preconceito. Que os fins naturais são ficções é algo manifesto pela própria apresentação da gênese imaginativa deste preconceito no início do apêndice. Além disso, Espinosa recorda a proposição 16, que mostra que *da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos*. Isto significa – como aliás é explicitado pelo corolário desta mesma proposição – que Deus é causa eficiente de tudo. Se é assim, as coisas naturais não podem ser efeitos de uma fictícia finalidade natural pensada em termos aristotélicos. Elas são, outrossim, efeitos de suas causas eficientes, sobretudo de sua causa eficiente primeira, a necessidade da natureza divina. Esta necessidade, por sua vez, deve ser entendida rigorosamente, e não como um outro nome para a liberdade divina de criar, que é uma projeção fictícia a partir do também fictício livre-arbítrio humano. Daí a menção de Espinosa aos corolários da proposição 32, que dizem que Deus não opera por liberdade da vontade. Esse percurso demonstrativo que vai da proposição 16 à 32 desantropomorfiza Deus e a natureza à luz da ideia de causa eficiente, processo que agora se torna explícito. Mas isso Espinosa já fez no decorrer do livro I. A demonstração do apêndice será de outro tipo, apontando como a doutrina da finalidade inverte a natureza.

Mas qual é a inversão? Diz Espinosa:

O que é de veras causa, considera como efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo. Pois (omitidos os dois primeiros pontos, porque são manifestos por si), como está estabelecido pelas Proposições 21, 22 e 23, é perfeitíssimo aquele efeito que é produzido imediatamente por Deus, e quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito. Ora, se as coisas imediatamente produzidas por Deus tivessem sido feitas para que Deus perseguisse seu fim, então necessariamente as últimas, para as quais as primeiras teriam sido feitas, seriam as mais excelentes de todas. (ESPINOSA, 2015, p. 115, GII/80)

Considerando que a inversão causa-efeito é óbvia quando se propõe a causa final, Espinosa vai concentrar-se na inversão entre perfeito e imperfeito. As mencionadas proposições 21 a 23 haviam trazido a dedução dos modos infinitos imediato e mediato. Estes são mais perfeitos do que os outros modos, que são finitos, de modo que a diminuição de perfeição é proporcional ao grau de mediação entre a coisa e sua causa em Deus. Ora, se os modos infinitos tivessem sido feitos para que Deus perseguisse seu fim, a saber, beneficiar os homens para que estes o cultuassem, estes últimos teriam de ser mais excelentes do que os modos imediatos, ou seja, o finito e remoto seria mais perfeito do que o infinito e imediato, o que é absurdo. Mas não é só isso:

Ademais, tal doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece. E ainda que Teólogos e Metafísicos distingam entre fim de indigência e fim de assimilação, não obstante admitem que Deus fez tudo em vista de si e não em vista das coisas a criar, porque, antes da criação, nada podem assinalar, afora Deus, em vista do que Deus agisse; por conseguinte, são necessariamente coagidos a admitir que Deus carecia daquelas [coisas] em vista das quais quis prover os meios, e as desejava, como é claro por si. (IDEM, GII/80)



Mais do que a inversão da ordem de perfeição das criaturas, o que o finalismo traz é a própria supressão da perfeição absoluta de Deus, argumento este que terá particular efeito sobre o leitor visado pelo apêndice, leitor cujos preconceitos resistem às demonstrações, mas não resistirão à evidência de que seu preconceito tem uma consequência herética. Se Deus visa a um fim, falta-lhe algo que ele apetece. Ora, se lhe falta algo, Deus não é absolutamente perfeito. Logo Deus não pode agir em vista de fins. Antes de mais nada, Espinosa nega que este problema se resolva com a distinção escolástica entre fim de indignância e fim de assimilação<sup>10</sup>. Esta solução preservaria a ideia de que Deus se guia por fins, visto que estes não seriam o Seu próprio bem, mas o bem das coisas criadas. O fim de Deus, portanto, seria o bem do homem. Para Espinosa, esta distinção é inútil pois, pelo menos antes da criação, os próprios teólogos reconhecem não poder dizer que Deus buscava o bem das coisas exteriores a Ele. É em vista de si (até porque não havia nada fora) que ele decide criar tudo. Deus desejava estas coisas, logo tinha carência delas, o que é incompatível com sua absoluta perfeição. O finalismo, como estrutura explicativa do universo, é portanto uma ameaça à própria natureza divina.

Poder-se-ia dizer, porém, como Descartes, que os fins de Deus são insondáveis. Nós os ignoramos, mas eles estão operando. Mais uma vez temos o apelo à ignorância para sustentar uma hipótese que rui pelas negações da razão e da própria experiência vaga. Agora, porém, este apelo à ignorância ganha a aparência de método:

Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, a fim de prová-la também tenham introduzido um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? Por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? Por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância. Assim também, ficam estupefatos quando veem a estrutura do corpo humano e, por ignorarem as causas de tamanha arte, concluem não ser ela fabricada por arte mecânica, mas divina ou sobrenatural, e constituída de tal maneira que uma parte não lese outra. E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. Pois sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade (IDEM, p. 115-117, GII/80-81).

O modo de argumentar dos defensores do finalismo é levar à exaustão a busca pelas causas eficientes, até que o ouvinte, incapaz de prosseguir, apele à vontade de Deus, o asilo da ignorância. A vontade de Deus, nesse caso, equivale ao “porque sim” que qualquer pai cansado dá ao filho que não cessa de perguntar. A diferença é que apelar à vontade de Deus é já ceder ao finalismo, pois esta vontade que não requer outras causas eficientes supostamente se guia por fins, ainda que desconhecidos. Dizer que algo ocorreu “porque Deus quis” interrompe a sequência infinita de causas eficientes finitas (tal como descrita em EIP28) que não pode ser percorrida integralmente. Em vez de reconhecer a ignorância, porém, prefere-se remeter a causalidade para um fim externo à série de causas eficientes, fim que Deus teria visado ao produzir toda a série. Daí que a própria investigação da série se torne desnecessária, porque nos foi apresentada a razão (no sentido matemático de razão de uma progressão) que deu origem a toda a série. Só que não sabemos

<sup>10</sup> Sobre isso reproduzo a nota de Joaquim de Carvalho: “Distinção em uso na Escolástica contemporânea de Espinosa. Dos textos coligidos por Freudenthal (cit. Sp.u.d.Scholastik, p.133), é particularmente elucidativo o seguinte passo da Meletemata. Philos., de Heereboord: ‘Deus fez todas as coisas por causa de um fim, não de indignância (falta) mas de assimilação, fim que é aquilo pelo qual alguém age, não para procurar o seu bem, mas para fazer bem às outras coisas que estão fora de si’ (ESPINOSA, 1973, nota 189, p. 125).





o que ela é. Se soubéssemos, poderíamos voltar a perguntar por que Deus quis tal fim. No caso descrito, entretanto, a ignorância apresenta-se como saber. A bem da verdade, um saber do não saber, mas que implica um conformismo diante da própria ignorância. Mantendo-se estupefato diante de uma complexidade que o supera, o homem não questiona a explicação finalista e atribui tudo que ele não entende à arte divina, que não pode mesmo ser entendida. Por isso sair do estupor, retomando o exame das causas eficientes, é uma ameaça, não só à doutrina finalista enquanto tal, mas também à estrutura de poder que se cria em torno dela. Para os “gestores” do asilo da ignorância, é útil que o homem continue estupefato diante de supostos milagres.

Com isto podemos passar à terceira e última etapa do apêndice: examinar os preconceitos derivados daquele preconceito de origem. Com efeito, depois que os homens passaram a ver-se como o fim da Natureza, e a julgar as coisas pelo que elas têm de útil para cada um, daí surgiram as noções de bem, mal, ordem, confusão, quente, frio, beleza e feiura: “De fato, chamaram Bem a tudo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e Mal, por outro lado, ao que é contrário a isso” (IDEM, 2015, p. 117, GII/81). A saúde é vista como fim da natureza e o culto a Deus é visto como o fim da saúde, por isso tudo aquilo que beneficia a um ou outro fim é chamado bem. Na parte IV, o termo *Bem* será recuperado como aquilo que sabemos com certeza nos ser útil. Aqui, porém, basta que imaginemos que algo nos é útil para o chamarmos *Bem*. É claro que isto implica uma relatividade dos bens: o que é bem para um pode não o ser para outro.

E quanto à ordem?

E como esses que não entendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam e tomam a imaginação pelo intelecto, por isso creem firmemente, ignorantes que são da natureza das coisas e da sua própria, haver ordem nas coisas. Pois quando elas são de tal maneira dispostas que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseguinte, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação; e dizem que Deus criou tudo com ordem e, desta maneira, sem saber, atribuem imaginação a Deus (IDEM, p. 117-119, GII/81-82).

A renúncia à inteligência da natureza, típica dos que se refugiam no asilo da ignorância, implica tomar a imaginação pelo intelecto, ainda dentro daquele modelo de projeção antropomórfica do que se passa em mim. Com efeito, a imaginação é o puramente individual e idiossincrático, embora a projeção busque universalizá-los. Aqueles que se entregam à imaginação creem haver ordem nas coisas. Não se trata aqui da ordem como série causal, base do conhecimento verdadeiro e que será abordada a partir da parte II, e sim da ordem como base imaginativa da apreciação valorativa das coisas. Não tomadas individualmente (pois para isso bastaria a noção de bem), mas na totalidade articulada das coisas, o universo. Afinal, o que nos faz dizer que as coisas são bem ordenadas? O fato de que é fácil imaginá-las, de que se adequam ao que esperamos e estamos habituados a ver, integrando-se perfeitamente ao nosso sistema de crenças. O que não é fácil de imaginar, este é dito confuso e desordenado. Dado que esta facilidade de imaginar é sentida como agradável, os homens preferem a ordem à confusão e atribuem-na às próprias coisas, esquecendo-se que tal agradabilidade é dependente da relação delas com nossa imaginação. A ordem, assim como o bem, deixa de ser vista como maneira de ser da realidade para agora constituir a própria realidade. E o delírio, dentro da mesma lógica de projeção antropomórfica do que se passa em nós, leva a atribuir a ordem ao ato criador, o que implica que o próprio Deus se guiou pela imaginação, melhor dizendo, a nossa imaginação. E quanto às coisas que não são imagináveis ou que fogem do conforto imaginativo? Como vimos antes, não há problema: basta apelar para a ideia de punição ou, diretamente, para o asilo da ignorância (a vontade divina cujos fins são insondáveis).

Como o bem e a ordem, também a beleza e a feiura são modos de imaginar. A beleza é tributária do bem, ou seja, daquilo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, isto é, a mim e à projeção antropomórfica de



mim mesmo, cujo exemplo mais extremo é a ideia de harmonia. Puramente ligada ao que deleita os meus sentidos, ela foi atribuída aos próprios corpos celestes, e mesmo aos fins de Deus, como se Deus, além de imaginação (o que já seria grave...), pudesse também ter sentidos que percebessem uma harmonia. Finalmente, como a imaginação compõe doutrinas a partir das noções de bem, ordem e beleza, é compreensível que isso tenha redundado em controvérsias, ou mesmo em ceticismo. Afinal, se a partir do discrepante entre os homens, aquilo que é agradável ou desagradável à imaginação e aos sentidos de cada um, tenta-se fazer doutrinas universais e mesmo teologias, é claro que não haverá acordo. Como diz Espinosa:

embora os corpos humanos convenham em muitas coisas, discrepam contudo em várias, e por isso o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro, confuso; o que a um é agradável, a outro, desagradável; e assim do restante, de que aqui me abstenho, tanto porque não é este o lugar de tratá-lo minuciosamente quanto porque todos já o experimentaram (IDEM, p. 121, GII/83).

Tais noções, que Espinosa chama de entes de imaginação, por serem modos de imaginar aos quais é atribuída realidade fora da mente, estão na base dos argumentos contrários às demonstrações realizadas na *Ética I*:

Com efeito, eis como costumam argumentar: se tudo segue da necessidade da natureza perfeitíssima de Deus, de onde surgem tantas imperfeições na natureza? A saber, a corrupção das coisas até o fedor, a feiura que provoca náuseas, a confusão, o mal, o pecado, etc.? Todavia, como disse há pouco, são facilmente refutados. Pois a perfeição das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas, e por isso as coisas não são mais nem menos perfeitas em vista de deleitarem ou ofenderem o sentido dos homens, de contribuírem ou repugnarem à natureza humana (IDEM, GII/83).

Dizem os adversários que Deus, sendo perfeito, não pode produzir males a não ser por punição, mas esta só é aceitável porque as coisas não são necessárias. Se tudo decorresse da necessidade da natureza divina, como diz a proposição 16, tudo deveria ser perfeito como Deus, e não cheio de imperfeições como a experiência mostra. O que Espinosa retorque é que justamente este não é um contra-argumento experimental. A experiência não mostra feiura, mal e pecado, porque, na verdade, estas são criações da nossa imaginação, a partir de nossas impressões particulares, e não realidades fora da mente. As coisas são mais ou menos perfeitas conforme sua potência própria, não segundo nos agradem.

### 3. O prefácio da *Ética IV*

A conclusão do apêndice dedicou-se a mostrar que todos os principais elementos da ética vulgar decorrem do preconceito finalista. Sendo derivações de uma “inversão da natureza”, caberá à nova ética proposta por Espinosa subvertê-los, do contrário ela jamais terá potência afetiva para prevalecer sobre a superstição. Por isso é difícil aceitar as interpretações de que a crítica espinosana da causalidade final incidiria apenas sobre Deus (este sim imune a qualquer teleologia), mas não afetaria a presença efetiva (e não meramente imaginária) da causa final nas ações humanas. A consequência de tais interpretações seria negar que Espinosa tenha feito uma efetiva transformação na concepção tradicional de causalidade, visto que a estrutura se mantém em geral, embora não se possa aplicar a causa final a Deus. Além disso, ao manter a validade da explicação teleológica da conduta humana, tais interpretações tiram o alcance ético da crítica feita ao finalismo no apêndice, dela fazendo uma discussão exclusivamente teológica.

O mais surpreendente é que tais interpretações invocam o prefácio à *Ética IV*, onde Espinosa explicitamente reduz a finalidade à causalidade eficiente, para sustentar a manutenção da teleologia no espinosismo. Nesta linha, diz Gleizer:

Toda a análise proposta neste prefácio acerca da gênese e da natureza das noções de ‘perfeição’ e ‘imperfeição’, ‘bem’ e ‘mal’, toma por fundamento o reconhecimento de que os homens agem em vista de fins ao produzirem intencionalmente certas obras. (...) A crítica da validade objetiva dos modelos imaginativos e a exclusão da legitimidade da projeção antropomórfica de nosso comportamento teleológico sobre Deus ou a Natureza não

conduzem Espinosa a negar o caráter teleológico de nosso comportamento nem tampouco a recusar a validade de todo e qualquer modelo que permita orientar e avaliar a nossa conduta (GLEIZER, 2006, p. 167).

Como já dedicamos outro trabalho<sup>11</sup> a este prefácio, e em especial à polêmica noção de modelo da natureza humana aí levantada, não faremos aqui uma análise detalhada de todo o movimento argumentativo do texto, limitando-nos ao trecho que dialoga mais de perto com o apêndice da parte I:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não entendemos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são, como eu já disse muitas vezes, certamente cômicos de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo (ESPINOSA, 2015, p. 375, GII/207).

Sobre este trecho, Curley (em quem se apoia Gleizer) afirma não só que ele atesta a validade da causa final para o homem, visto que Espinosa explica claramente a ação humana “apelando para a antecipação mental que uma pessoa faz das consequências que ela espera da ação, o desejo destas consequências e o desejo resultante de realizar a ação” (CURLEY, 1990, p. 179), como também evita a acusação de “inversão” própria da causa final, tal como fora apresentada no apêndice: “Ou seja, a atribuição de crenças e desejos ao agente permite escapar do argumento da inversão da ordem da Natureza, pois não se trata de explicar a ação a partir de seus efeitos futuros, mas a partir de estados mentais que, precedendo a ação, se referem intencionalmente aos seus possíveis efeitos futuros. O fim, portanto, é um objeto intencional que modifica e determina internamente o desejo.” (GLEIZER, 2006, p. 179).

A descrição da ação humana pelos dois intérpretes é correta em linhas gerais, embora o fim não seja propriamente o objeto intencional (este seria a afecção que determina o desejo; no caso, a imaginação das comodidades da vida doméstica), mas o próprio desejo, agora como causa eficiente. Escapou-lhes, porém, a subversão que tal descrição implica na concepção tradicional de causalidade, não mais permitindo falar de causa final. Mais atento à profundidade desta mudança foi Matheron, equivocadamente apontado por Gleizer como partidário de sua concepção teleológica da ação humana:

A habitação me aparece como a causa final de minha casa, enquanto que, de fato, sou eu-enquanto-desejoso-de-habitar que sou sua causa eficiente. A diferença, para dizer a verdade, pode parecer insignificante, pois é certo que construo minha casa **em vista de** habitá-la: a causa eficiente, aqui, é um agente consciente que imagina de antemão o resultado de seu empreendimento; se eu batizo de ‘fim’ a imagem antecipada deste resultado, o mal não parece muito grande, e, se não o faço, contudo não terei avançado mais no conhecimento do determinismo que me rege. E, no entanto, não se trata apenas de uma questão de palavras. Não dá no mesmo integrar o fim à causa eficiente ou separá-lo dela para fazê-lo agir sobre ela do exterior: no primeiro caso, nós reconhecemos o princípio de nosso pertencimento à necessidade universal, mesmo se esta permanece para nós lacunar; no segundo, nós quebramos a cadeia e, preenchendo ilusoriamente a lacuna, nós invertemos as coisas.” (MATHERON, 1969, p. 105, grifos nossos).

A inversão denunciada no prefácio da parte IV não é menor do que a do apêndice da parte I. Ambos os textos são complementares e se ocupam dos preconceitos do vulgar tidos por ciência. Como explica Chauí, portanto afastando-se da posição de Gleizer:

A diferença entre os dois textos decorre do lugar em que a dedução geométrica os insere. No caso do Apêndice, a crítica ao preconceito finalista se faz por referência à essência e potência de Deus, enquanto no Prefácio da parte IV ela se realiza a partir da natureza humana, cujo conhecimento foi obtido nas partes anteriores. No entanto, uma vez que o preconceito finalista equipara a imagem da ação humana à da ação natural e divina, tanto no Prefácio como no Apêndice, o centro da argumentação é dado pela proposição 16 da Parte I (Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos). (CHAUI, 2016, p. 390).

<sup>11</sup> OLIVA, 2017, pp. 39-55.



Esta proposição destacava o caráter ativo ou atuoso da essência divina, que será plenamente demonstrado em EIP34 (*A potência de Deus é sua própria essência*). Em Deus, seu ser é seu próprio agir, de modo que não faz sentido colocar na exterioridade dos fins a causa de suas ações. A questão é que, em certo sentido, também é assim para o homem. Com efeito, sabemos por EIIIP7 que *o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa*, logo também aqui temos que a essência é potência, ainda que seja um grau limitado de potência. Por isso, a transcendência da causa ao efeito, típica do finalismo tradicional, é um absurdo, o que aliás já apontava Matheron, ao dizer que não era uma banalidade integrar o fim à causa eficiente, em vez de separá-lo dela e fazê-lo agir sobre ela do exterior. Tal transcendência só não será um absurdo se a entendermos em relação ao homem como a leitura imaginativa da sua própria ignorância a respeito das causas. Em suma, da natureza, o preconceito finalista é jogado de volta para a imaginação humana. Mas nem aí os fins existem.

Como explica Chauí:

A **imagem** do apetite leva à suposição de ser ele determinado por uma causa final porque se supõe que ele seja a causa primeira de uma operação, quando, conforme demonstrado na parte III, ele (ou o desejo) é determinado a fazer algo por uma afecção que assim o determina a conceber ou a fazer alguma coisa. Em contrapartida, sua **ideia** afirma que se trata de uma causa eficiente determinada por outras causas e que tem em si mesma seu próprio fim. (IDEM, p. 391).

A causa dita final é o próprio apetite humano, que só aparece como uma causa primeira e isolada de outras determinações porque o homem frequentemente ignora as causas dos seus apetites. Não à toa o trecho antes citado do prefácio, sobre a ficção da habitação como causa final, termina citando os mesmos fundamentos do preconceito finalista apresentados no início do apêndice e universalmente experimentados (a ignorância das causas e a consciência dos apetites).

Em suma, as críticas da causa final no apêndice e no prefácio da parte IV vão na mesma direção. Não é por falar de desejos e objetos desejados que Espinosa estaria guardando na esfera humana a teleologia abolida na esfera divina. O que o filósofo recusa, em ambas as esferas, é hipostasiar um escopo imaginário cuja potência seria o verdadeiro móvel do agente, embora externo a ele. Para Deus ou para o homem, a função da crítica ao finalismo é repor as coisas nos devidos lugares: os fins só têm sentido ontológico se deixarem de ser vistos como um tipo particular de ação causal e se integrarem à cadeia causal eficiente. Sem esta mudança estrutural na concepção de causalidade, a superstição é insuperável.

## Referências

ARISTOTE, *Physique*. Trad. Henri Carteron. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

ESPINOSA, B. *Ética*. In *Os Pensadores*, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Tradução de Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Edunicamp, 2015b.

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



GLEIZER, M. A. “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, jan-jun 2006, pp. 163-198.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.

OLIVA, L.C. “Chauí e o modelo da natureza humana na *Ética* de Espinosa”. *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 36, jan-jun, 2017, pp. 39-55.

\_\_\_\_\_. “Causalidade e necessidade na ontologia de Espinosa”. *Discurso*. São Paulo, 45/2, 2015, pp. 249-272.

SANTIAGO, H. “O Filósofo espinosista precisa criar valores?” *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 30(1), 2007, p. 127-149.

TOSEL, A. *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-Politique*. Paris: Aubier, 1984.

Recebido em 15 de março de 2019. Aceito em 3 de outubro de 2019.