



ÉTICA NA DEGRADAÇÃO¹

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso*

Resumo: Considerando a sociedade contemporânea como deficitária no que concerne à liberdade de seus membros, apresentaremos uma visão crítica da mesma, perspectivada pela ética de Benedictus de Spinoza, visando demonstrar que a atual situação de anomia social não é extrínseca, mas sim intrínseca ao modelo econômico adotado. De início, iremos analisar a sociedade a partir do termo “degradação”, entendido como termo-chave para a contemporaneidade, em dois dos seus muitos possíveis sentidos: o primeiro, enquanto *aviltamento, corrupção* de um estado anterior; o segundo, enquanto *processo natural de desgaste ou decomposição própria do estado*. A seguir, analisando as condições que sociedade atual pode propiciar quanto à liberdade dos seus membros, demonstraremos que esta, entendida no sentido spinozista de ação autônoma do sujeito, encontra-se ausente. Em seu lugar encontramos a liberdade intrínseca ao sistema capitalista-competitivo hodierno: a aparente liberdade de escolha, o livre-arbítrio em sua face mais perversa, como justificativa do poder de uns poucos sobre todo o resto. É a anomia, enquanto processo de decomposição intrínseco a sua natureza. Nesse cenário, os indivíduos começam a se questionar acerca de suas causas, concluindo equivocadamente que assim é devido aos fatores extrínsecos ao modelo econômico, como por exemplo, a falta de preparo, ou de ética, dos governantes eleitos ou dos próprios eleitores. Por fim, compreendendo a ética de Spinoza como potência da liberdade, entendida no sentido de resistência às formas de controle do pensamento ou do agir, recolocaremos a questão da liberdade do homem no atual contexto à luz desta ética, evidenciando seu caráter não-normativo, intrínseco à natureza humana e não ao sistema econômico.

Palavras-Chave: Benedictus de Spinoza. Ética. Liberdade. Anomia. Degradação.

Abstract: Regarding contemporary society as defective in relation to his member's freedom, we'll show a critical view of him, in the Benedictus Spinoza's ethical perspective. In beginning we'll analyze society, starting from the term “degradation”. Following analyzing the conditions that present-day society can

¹ Este artigo é uma versão modificada do texto apresentado no **IV Simpósio de Filosofia – Ética na Contemporaneidade**, realizado pelo **Instituto Teológico-Pastoral – ITEP-CE**, no período de 13 a 16 de maio de 2008.

offer in relation to his members freedom. Last, understanding Spinoza's ethics as freedom's power.

Keywords: Benedictus de Spinoza. Ethics. Freedom. Anomy. Degradation.

Introdução

Nossa intenção com esse trabalho é apresentar uma análise da sociedade contemporânea, e em especial da sociedade brasileira, no que tange à liberdade de seus membros, em perspectiva com a concepção spinozista de liberdade humana, considerada a partir da noção do *Conatus*, ou do agir autônomo fundamentado em idéias adequadas, de onde necessariamente decorrem afetos ativos explicados pela própria essência do homem e não por outra coisa². Tentaremos mostrar que em nossa sociedade não há propriamente essa autonomia e vivemos atualmente uma situação que podemos denominar de “anomia social”, entendida como uma desorganização pessoal que resulta numa individualidade desorientada desvinculada do padrão do grupo social, que não é em absoluto extrínseca e sim intrínseca ao modelo econômico adotado.

Ressaltamos todavia, que nossa análise não apresenta nenhum viés propedêutico, ou seja, não visamos apresentar o que seria uma solução ou mesmo um paliativo para a ausência da liberdade. Pretendemos tão somente apresentar um quadro descritivo – possivelmente elucidativo da anomia –, considerado à luz dos conceitos de Benedictus de Spinoza.

1. A “degradação”

Com ênfase na relação estado-indivíduo, sem no entanto abandonar inteiramente a relação indivíduo-indivíduo no interior do *corpus* social, iniciaremos nossa análise a partir do termo “degradação”, entendido como termo-chave para a contemporaneidade em dois dos seus possíveis sentidos³. Tal escolha justifica-se à medida que esta impressão encontra-se rotineiramente presente em qualquer análise da sociedade, seja nos meios acadêmicos, seja nos meios sociais. Num primeiro sentido, o termo “degradação” pode ser entendido enquanto aviltamento, ou corrupção de um estado anterior, podendo ser tomado como algo bom que ficou ruim, degradou-se ou aviltou-se. Num segundo sentido, enquanto processo natural de desgaste ou decomposição própria do estado, que anteriormente não era nem bom nem ruim, que se

² Utilizamos a explicação de Gilles Deleuze para a noção de *Conatus* (2002, p. 90).

³ Cf. Houaiss, 2001, Verbetes “Degradação”.

corrompeu naturalmente pela passagem do tempo. Neste último sentido, não há necessariamente uma conotação negativa, de algo que era bom e ficou ruim, ou se estragou.

Como uma referência ao primeiro sentido acima citado, consideraremos inicialmente a teoria política de Platão. Para Ernest Barker, as questões postas por Platão na *República*, seriam respondidas pela Filosofia Moral: “[...] que é um homem ‘bom’, e como chega a ser o que é?”⁴; pela ciência política: “[...] o que é um bom estado e porque é bom?”⁵; pela Metafísica: “[...] qual o conhecimento último que o homem bom deve ter, para ser bom?”⁶; e por último, a pergunta “[...] por que meios o bom estado pode levar os cidadãos a adquirir este conhecimento último, que é condição de sua virtude?”⁷, seria respondida por uma teoria da educação. A Filosofia Moral, a ciência política, a Metafísica e a teoria da educação, fundamentam-se no conceito de Bem, de verdade eterna e imutável e na teoria da reminiscência. E nesta última, “[...] o corpo, correspondentemente à matéria em geral, desempenha um papel negativo. O contato da alma com o corpo, por assim dizer sua contaminação pela matéria, conduz ao olvido do saber original.”⁸. É justamente esta acepção negativa da matéria, que ocasiona o combate platônico ao empirismo sofista, “[...] porque este, na sua opinião, conduzia ao relativismo, também criticava a equiparação sofista entre ‘bom’, ‘prazeroso’ ou ‘útil’.”⁹; ou seja, o Bem como um paradigma da vida prática, não pode ser empírico, deve estar situado em um plano para além da realidade experimentável.

Sócrates, no livro I da *República* de Platão, ao refutar a teoria da justiça de Trasímaco, considerado por muitos como o porta-voz dos sofistas radicais, está também refutando o relativismo sofista em geral, e em particular, o Bem empírico como paradigma da vida prática na *polis*, ao mesmo tempo em que reafirma a necessidade deste estar acima da realidade experimentável.

Trasímaco, em sua definição de justiça, identifica o *jus* com a *potentia*, afirmando que “[...] o Estado apenas estabelece como lei o que é do seu interesse, e em virtude do seu poder declara ser justo o que exige

⁴ Cf. Barker, 1978, p. 148.

⁵ *Ibid.*, loc. cit.

⁶ *Ibid.*, loc. cit.

⁷ *Ibid.*, loc. cit.

⁸ Röd, 2004, p. 152.

⁹ Röd, *op. cit.*, p. 180.

pela força.”¹⁰. Neste contexto, o paradigma da vida prática não é a idéia do Bem acima da realidade experimentável. O paradigma ou o padrão de conduta para o membro da comunidade é agora a vontade do governante, que busca o seu próprio bem, ou aquilo que lhe é prazeroso ou útil. Aqui, o Bem é empírico e relativo aos interesses do governante que detém o poder; ou seja, o Bem se encontra na própria realidade experimentável.

Obviamente a perspectiva de Sócrates não leva em consideração o fato de que tal modelo político nunca foi levado a efeito e nem as condições de possibilidade para tal estão postas, ao contrário do modelo de Trasímaco, muito mais próximo do que realmente ocorre. Segundo Barker, é justamente o que ocorre na sociedade: “Cada um age para si, e procura conseguir tudo o que pode; e o mais forte obtém o que almeja; e como dentro do Estado o governo é o que há de mais forte – ou não seria o governo –, procura conseguir, e conseguirá, o que é melhor para si.”¹¹.

Com Platão e Sócrates, estamos no campo do dever-ser e não no campo do real. O texto de Platão exemplifica adequadamente nosso ponto: a idéia de Bem em Platão, situado acima da realidade, representa um modelo ideal de paradigma da conduta social que, a rigor, nunca foi atingido, e o Bem empírico dos sofistas representa uma forma possível, ou realizável do Bem como fundamento da vida prática. Neste sentido, o Bem no modelo sofista adquire um caráter “degradado”, podendo ser considerado como a forma aviltada do Bem platônico.

O segundo sentido do termo degradação pode ser exemplificado através de uma análise da concepção do tempo e suas implicações sociais e epistemológicas na Antiguidade e na Modernidade¹². Para os gregos antigos, que consideravam o passado miceniano uma “idade do ouro” de deuses e heróis, os gregos posteriores tendiam a conceber a história como um declínio ou uma degradação deste estado ideal e não como uma ordem básica da realidade¹³; isto é, um processo natural do desenrolar dos fatos humanos no tempo. Por conseguinte, o tempo para estes não era um deus, até o período helenístico, com “Aion”, o tempo sagrado e “Cronos”, o tempo comum. Estas visões díspares podem ser encontradas em Homero e Hesíodo. Segundo J. G. Gunnell, na *Ilíada* de Homero, “[...] a teologia olímpica e a moralidade são dominadas por conceitos de

¹⁰ Ibid., p. 155.

¹¹ Barker, op. cit., p. 155.

¹² Whitrow, 1993, *passim*.

¹³ J. G. Gunnell, 1968, p. 15 apud Whitrow, op. cit., p. 52.

caráter mais espacial do que temporal, o pecado cardeal sendo a *hubris*, isto é, a ultrapassagem dos limites da própria província.”¹⁴ G. J. Whitrow acrescenta que “[...] Homero fizera uma história “aristocrática”, que não envolvia qualquer cronologia, qualquer continuidade temporal com épocas posteriores, nem qualquer sentido da passagem do tempo.”¹⁵ Ao contrário, para Hesíodo, em sua obra *Os trabalhos e os dias*, há um “[...] relato do declínio do homem de uma Idade do Ouro primeva. Seu poema baseava-se implicitamente no conceito de tempo, embora a palavra “tempo” de fato nunca apareça nele; [...] Em suma, o tempo era visto por Hesíodo como um aspecto da ordenação moral do universo.”¹⁶ Por fim, conclui Whitrow que não é surpresa que na Antiguidade “[...] as principais escolas filosóficas tendessem a rejeitar a idéia de progresso e a sustentar concepções cíclicas da natureza e do tempo.”¹⁷

É somente na Modernidade que a idéia de progresso será associada ao tempo, na qual as mudanças não implicariam numa degradação de uma origem ou de algo anterior perfeito que se avilta ou degrada. Neste período, as mudanças com caráter positivo, ou evolução, bem como as de caráter negativo, ou involução, serão entendidas no contexto da história ou de fatos que ocorreram e ocorrem no tempo. O tempo agora não é mais concebido como cíclico, mas sim como linear. Inicialmente esta concepção linear do tempo foi creditada à idéia teleológica da história, oriunda do “[...] cristianismo primitivo, a qual, por sua vez, teria raízes em Israel e no judaísmo antigos.”¹⁸ Atualmente, só com algumas reservas¹⁹ é que aceita-se integralmente esta tese. De nossa parte, considerando a influência de Santo Agostinho na formação do mundo cristão, do qual somos parte, parece-nos mais crível sustentar que a concepção de tempo linear consolida-se no mundo cristão com o Bispo de Hipona. Em suas duas obras mais conhecidas, *Confissões* e *A cidade de Deus*, encontramos-lo “[...] rejeitando com vigor teorias cíclicas da história.”²⁰

A consciência da passagem do tempo e sua medição mais precisa na Modernidade, podem ser explicadas pela busca de autonomia do homem neste período e pelo posterior desenvolvimento tecnológico da

¹⁴ Whitrow, op. cit., p. 52.

¹⁵ Ibid., p. 60.

¹⁶ Ibid., p. 53.

¹⁷ Ibid., p. 62.

¹⁸ Ibid., p. 66.

¹⁹ Pode-se encontrar a descrição completa destas em: Whitrow, op. cit., p. 66-72.

²⁰ Whitrow, op. cit., p. 79.

marcação do tempo, com a introdução de instrumentos mecânicos para o registro do tempo, como por exemplo, o escape tipo “haste e folha”. O tempo agora é concebido em função do homem e é medido em função dos instrumentos construídos pelo homem. Nessa perspectiva, os fatos acontecem no tempo e em função da ação do próprio homem, e não mais em função de um determinismo externo ao homem ou ao próprio tempo. Assim como aos fatos, às coisas também devem um desgaste natural, há um “acontecer” e um “degradar” no tempo, cuja determinação é agora interna ao próprio tempo, enquanto medido pelo homem e não mais externa, enquanto submetendo o homem; ou seja, os fatos e as coisas devem em função de si mesmas ou do homem, e não mais em função de um determinismo superior transcendente que a tudo determina. É o segundo sentido do termo degradação, é o desgaste natural e interno à própria coisa que se degrada.

Neste sentido, podemos associar a orientação temporal moderna, isto é, a concepção linear de tempo, à noção de degradação enquanto processo natural de desgaste ou decomposição própria do estado da coisa, que anteriormente não era necessariamente boa ou ruim, que se corrompeu naturalmente pela passagem do tempo. Ao contrário da concepção do tempo como cíclica dos antigos, ou eternamente recorrente dos antigos, ao qual podemos associar a noção de degradação ou aviltamento de algo bom em seu estado original, transformando a história num mero percurso necessário e inexorável de retorno a este algo bom primordial.

2. A Liberdade segundo Spinoza

A principal conceituação da liberdade na *Ética* de Spinoza encontra-se na definição²¹ 7 da Parte 1. Mas não só, pois ao longo desta obra, nesta mesma parte e nas partes subseqüentes, bem como em outras obras – como, por exemplo, nas Cartas – encontramos outras referências ou explicitações do conceito de liberdade, ainda que a maioria esteja fundamentada ou se refira explicitamente a essa definição. Como por exemplo, na Carta 58, a explicação dada por Spinoza a G. H. Schuller, acerca do correto sentido desta definição. Assim também encontramos ainda na Parte 1, uma explicação acerca da livre causalidade de Deus nos corolários da proposição 17 ou acerca da necessidade de uma causa que

²¹ Utilizaremos as seguintes siglas para as citações internas da *Ética*: indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (Def), axiomas (Ax), proposições (P), prefácios (Pref), corolários (C), escólios (S) e Apêndice (Ap), com seus respectivos números.

determine a vontade, o que faz com que ela não seja “livre”, no enunciado da proposição 32; e também na refutação do entendimento criador, no escólio 2 da proposição 33. Encontramos na Parte 2 explicações sobre a liberdade da imaginação, no escólio da proposição 17. E, por fim, encontramos na Parte 3, na proposição 49, um desenvolvimento sobre a maior ou menor imputação de alegria ou de tristeza, envolvidos no amor e no ódio, respectivamente, à coisa livre ou necessária.

Na definição 7 da Parte 1 da *Ética*, Spinoza escreve: “Diz-se coisa livre o que existe unicamente pela necessidade de sua natureza e por si só é determinada a agir: também necessária, ou antes, constrangida, a que é determinada por outro a existir e a operar de certa e determinada maneira. (E1Def7, grifo nosso)”. O termo “livre” nesta definição comporta dois sentidos: o primeiro é o da coisa ser causa de si mesma ou autocausada, ou, ainda, aquilo que não é causado por algo além de si mesmo; o segundo sentido, ou o contrário do anterior, é a coisa que é causada por outra coisa além de si mesma. Neste sentido, esta definição refere-se às duas categorias ontológicas do sistema spinozista: o que existe em si e é por si concebido (substância) e o que existe noutra coisa pela qual é também concebido (modos), isto é, ao real, visto o real em Spinoza ser constituído justamente destas duas categorias, segundo o axioma 1 da Parte 1 da *Ética* – “Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa.” (E1Ax1).

A rigor, o termo “livre” no primeiro sentido dado por esta definição só é aplicável à substância absoluta ou Deus. Pois, se somente Deus é causa de si e existe pela única necessidade de sua natureza (E1P11 e E1P14C1), e se, afora Deus nada pode existir nem ser concebido (E1P14), se tudo o que existe, existe em Deus (E1P15), então, somente Deus pode agir segundo a necessidade de sua própria natureza, pois nada existe de externo a ele que possa constrangê-lo. O segundo sentido aplica-se aos modos ou modificações da substância absolutamente infinita, aos quais é reservada a condição de “constrangidos”, sendo eles determinados a qualquer ação por Deus; pois, se eles existem em Deus, se existem por causa de Deus, se são concebidos por Deus e constantemente mantidos por Deus, então segue-se necessariamente que os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Da mesma maneira, o termo “determinada” (*determinatur*) comporta dois sentidos: no primeiro ele está sendo empregado no sentido causal, no sentido daquilo que põe a coisa em ação. Como, por exemplo,

conforme o sentido dos termos latinos encontrados no corolário 1, da proposição 17 da Parte 1, quando da consideração de Deus como causa livre: incitet ad agendum (incite a agir). Por sua vez, o segundo sentido, enquanto aplicado à coisa constrangida (determinata), significa uma não determinação desta coisa, uma indeterminação, ou, como escreve Martial Gueroult, como uma condição predeterminada, “[...] isto é, que esta condição (ou lei) segundo a qual a coisa posta em ação é, por oposição a uma condição (ou lei) qualquer, indeterminável ou ‘indeterminada’, [...]”²². Entretanto, este segundo sentido, enquanto utilizado na expressão certa ac determinata ratione (certa e determinada maneira), também pode significar como “determinada de uma maneira específica”. E se considerarmos que seu uso na definição concerne à ação determinada de fora por outra coisa, que, por sua vez, também é determinada, ou seja, pela cadeia infinita das causas ou dos modos finitos, este segundo sentido pode ser interpretado como limitado, finito.

Portanto, liberdade em Spinoza significa autodeterminação, ou determinação interna, ou, ainda, a capacidade de se autodeterminar; oposta, por sua vez, não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Assim, quando aplicada especificamente a Deus, de maneira nenhuma significa absoluta indeterminação em oposição à necessidade; ou seja, Deus não é livre porque age de acordo com sua livre vontade ou com absoluta indeterminação. Pelo mesmo raciocínio aplicado ao seu contrário, os modos não são constrangidos ou coagidos apenas porque são determinados a agir. Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna, ou ser causa adequada²³; ao contrário, ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa, ou ser causa inadequada ou parcial²⁴. E, o modo finito, ou o homem, ao agir fundado na idéia adequada, aumenta sua potência de agir e de pensar, ou seja, tem alegria²⁵; por outro lado, ao agir fundado na idéia inadequada, diminui sua potência de agir e de pensar, ou seja, tem tristeza²⁶.

²² Gueroult, 1997, p. 75.

²³ Ver a definição 1 da Parte 3 da *Ética*: “Chamo causa adequada aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente percebido por ela mesma; chamo causa inadequada ou parcial aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela somente.” (E3Def1).

²⁴ Ver nota anterior.

²⁵ Spinoza define a *alegria* como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior (E3P11S).

²⁶ Spinoza define a *tristeza* como uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor (E3P11S).

Conclusão

Esta liberdade conforme concebida por Spinoza, ou a autonomia fundada num agir baseado em causas adequadas, encontra-se ausente em nossa sociedade. Em seu lugar, encontramos a liberdade de escolha, fundada num agir baseado no livre-arbítrio, concebido como livre poder de decisão, dotado de um poder quase absoluto. Tal modelo de liberdade pode ser afirmado como intrínseco ao sistema capitalista, ou ao sistema da livre iniciativa econômica, cujo pilar é a liberdade de decisão e a igualdade de oportunidades para todos os seus membros, possibilitando – ao menos em teoria –, que todos possam usufruir da liberdade, tornando-se bem sucedidos socialmente – entenda-se, com poder de compra, ou com dinheiro.

No sistema capitalista, podemos perceber claramente que esta liberdade que em teoria possibilitaria que todos obtivessem sucesso no sistema, é pura ilusão, mera aparência ou retórica propagandista do próprio sistema, cuja função é a de justificar o poder de uns poucos sobre todo o resto. Podemos certamente afirmar o mesmo no campo político acerca da autonomia do eleitor contemporâneo, ou seja, esta “autonomia” ou poder de decisão do eleitor, obrigado por lei a optar por um candidato, é pura ilusão, mera aparência ou retórica propagandista do próprio sistema eleitoral que a usa para legitimar “nossos” representantes, que a rigor representam a si próprios ou a uma classe específica.

Neste sentido, quando os representantes não correspondem a um ideal social, ainda que teórico, como o Bem de Platão, raras vezes – ou nenhuma vez –, realizado no campo do real, afirma-se que ocorreu uma “degradação”, uma decadência, extrínseca a tudo, inclusive ao modelo econômico, que explicaria porque nossos representantes não corresponderam ao modelo. E a solução é clara: trocamos os representantes. Mas, como falar em “degradação” de algo que nunca foi? Não estamos no campo do dever ser, estamos no mundo real. Não se trata do Bem ideal de Platão que nunca se realizou, trata-se da vida real, empírica, na qual as coisas se dão ou se realizam. É o campo do devir. Onde, as razões pelas quais nossos representantes não correspondem a um modelo social não podem ser extrínsecas. É preciso pensar na hipótese do modelo ou o sistema serem inexequíveis; ou seja, as razões de nossos representantes não nos representarem adequadamente são intrínsecas ao modelo econômico capitalista, e a “liberdade” de escolha de nossos eleitores seria a variante política da “liberdade” econômica que

fundamenta o sistema capitalista. Em suma: assim como no modelo econômico capitalista é afirmada a “liberdade” econômica, como justificativa da riqueza de uns poucos sobre todo o resto, no sistema político seria afirmada a “autonomia” do cidadão para justificar o poder político de uns poucos – ou de uma classe específica –, sobre todo o resto do povo.

Donde, torna-se sem sentido e inócua a cobrança por parte da sociedade brasileira, largamente difundida pelos meios de comunicação, de que os representantes dos poderes constituídos, o Judiciário, o Legislativo e o Executivo, tenham uma postura mais ética, mais comprometida com o espírito público, mais voltada aos interesses da comunidade e não aos próprios, como acontece freqüentemente. Esta exigência apóia-se na crença de que o sistema eleitoral vigente funciona adequadamente – elege legítimos representantes dos interesses públicos –, fundamentada por sua vez na falsa premissa de que os representantes são escolhidos por cidadãos autônomos, com efetivo poder de decisão e com critérios voltados para o bem da sociedade, que elegem os candidatos mais preparados, mais éticos e mais comprometidos com a *res publica*. Ora, na ausência da autonomia, relativiza-se o poder de decisão e subjetiviza-se os critérios adotados pelos eleitores, que se vinculam agora aos interesses destes últimos e não mais aos interesses da sociedade.

Referências Bibliográficas

- BARKER, Sir Ernest. **Teoria Política Grega**. Brasília: UNB, 1978.
- DELEUZE, Gilles. **Espinosa: Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Linas. São Paulo: Escuta, 2002.
- GUEROULT, Martial. **Spinoza**. v. 1 (Dieu). Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão 2.0a. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- RÖD, Wolfgang. **O Caminho da Filosofia**. Brasília: UNB, 2004.
- WHITROW, G. J. **O tempo na História – Concepções do tempo da pré-história aos nossos dias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

**Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso*

Doutor e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor da Universidade Estadual do Ceará - UECE e no Instituto Teológico-Pastoral - ITEP-CE