



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - PGF

KLEISSON BORGES GARVES

**LIBERDADE EM BARUCH SPINOZA:
DA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO, SUA AÇÃO ÉTICA E SUA EXPRESSÃO
POLÍTICA**

MARINGÁ - PR

2021

KLEISSON BORGES GARVES

**LIBERDADE EM BARUCH SPINOZA:
DA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO, SUA AÇÃO ÉTICA E SUA EXPRESSÃO
POLÍTICA**

Dissertação de Mestrado apresenta ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof. Dr.^a Patrícia Coradim Sita.

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

MARINGÁ - PR

2021

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

G244L

Garves, Kleisson Borges

Liberdade em Baruch Spinoza : da construção do sujeito, sua ação ética e sua expressão política / Kleisson Borges Garves. -- Maringá, PR, 2021.
112 f.

Orientadora: Profa. Dra. Patrícia Coradim Sita.

Coorientador: Prof. Dr. Max Rogério Vicentini.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2021.

1. Conatus - Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 2. Autoengano. 3. Autoconhecimento. 4. República democrática. 5. Religião Universal. I. Sita, Patrícia Coradim, orient. II. Vicentini, Max Rogério, coorient. III. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. IV. Título.

CDD 23.ed. 199.492

KLEISSON BORGES GARVES

**LIBERDADE EM BARUCH SPINOZA:
DA CONSTRUÇÃO DO SUJEITO, SUA AÇÃO ÉTICA E SUA EXPRESSÃO
POLÍTICA**

Dissertação de Mestrado apresenta ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação da Prof. Dr.^a Patrícia Coradim Sita.

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

Aprovado em:

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Patrícia Coradim Sita – Orientadora
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Prof. Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky

AGRADECIMENTOS

Agradeço, especialmente, à Prof.^a Dr.^a Patrícia Coradim Sita, por ter me orientado nesta jornada, por ter a paciência e a dedicação ao corrigir minhas falhas e me aconselhar acerca do mundo acadêmico.

Agradeço aos professores, que ministraram as disciplinas do mestrado e me fizeram evoluir muito na minha formação.

Agradeço aos membros da banca, que aceitaram fazer parte da qualificação e defesa:

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia, que há anos em uma palestra, incentivou-me a fazer o mestrado e contribuiu para este trabalho com apontamentos salutares especialmente acerca da sua estrutura;

Prof. Dr. Pedro Falcão Prikladnitzky que, disponibilizou vários textos utilizados aqui neste trabalho e, no grupo de estudos ao qual fiz parte, instigou-me a pensar e analisar criticamente o autor estudado neste trabalho e fez parte fundamental do meu progresso.

Agradeço, imensamente, à Ana Carla Nogarotto, pelo esforço em revisar a gramática e ortografia deste trabalho, agradeço também por ter me dado apoio emocional neste momento importante da minha vida.

Agradeço aos meus pais: Cecília Borges Garves e Milton Garves que me incentivaram nos momentos difíceis e compreenderam a minha ausência enquanto eu me dedicava à realização deste trabalho.

Por fim, agradeço à Universidade Estadual de Maringá, que me orgulha e me fez voltar a sentir a sensação de que faço parte de uma comunidade científica.

RESUMO

Por muito tempo, o conceito de liberdade esteve atrelado ao de livre-arbítrio, constantemente reforçado pela religião. A contrapelo desse conceito crescia, especialmente no século XVI, a ideia de um determinismo. Trata-se de dois extremos inconciliáveis porque um anula o outro. Spinoza altera os paradigmas acerca da liberdade, pois entende que as decisões não são livres, mas sim determinadas pelas experiências, pela educação, pela sociedade em que vive e, em primeira instância, pela natureza em si (determinação externa). Porém, o sujeito é determinado também de maneira interna pelo *conatus* e aí reside o fundamento para a liberdade do indivíduo. Embora essa liberdade não seja semelhante ao livre-arbítrio, que é mais amplo, é uma liberdade condizente com a realidade determinista. Este trabalho tem por objetivo fazer uma análise transversal da obra de Baruch Spinoza em busca do entendimento do conceito de liberdade. Não só apresentamos o conceito de liberdade proposto por Spinoza, mas também averiguamos suas dificuldades. O próprio Spinoza identificou essas dificuldades ao trabalhar a ideia de autoengano, que geralmente deriva de uma má interpretação de si mesmo. Desse modo, o indivíduo não entende que a chave da liberdade está em si e, fundamentado nessa falta de entendimento, age erroneamente. Este trabalho demonstra como o sujeito, por meio da autorreflexão, compreende adequadamente a si mesmo e só assim se liberta dos seus vícios. Libertando-se, altera sua visão de mundo, passa de ser passivo a ser ativo, pois entende que faz parte constitutiva de um Deus que o determina internamente, dando-lhe força e impelindo-o à atividade. Essa atividade se desdobrará na atividade política e o indivíduo, como sujeito livre, defenderá sua liberdade. Trata-se, portanto, de uma configuração de Estado em que prevalece a autonomia dos indivíduos. Nesse sentido, investigamos as diretrizes fundamentais para a formatação de um Estado que preserva a liberdade individual, religiosa e política. Spinoza busca tais diretrizes no conceito de uma república democrática e laica, em que o Estado serve de árbitro entre as divergências sociais. Como consequência, indicamos que mesmo adequando as ideias ao mundo real e a si mesmo, o sujeito não consegue alterar a realidade eficientemente se não houver um ambiente que proporcione isso. Logo, a ideia de uma república democrática, tal como parece ter sido a solução que Spinoza encontrou em sua época, no entanto, poderia ser repensada e aprimorada, a fim de empoderar cada vez mais os indivíduos para vida pública.

Palavras-chave: *conatus*, autoengano, autoconhecimento, República democrática, Religião Universal.

ABSTRACT

For a long time, the concept of freedom was linked to that of free will, constantly reinforced by religion. Against this concept, the idea of determinism grew, especially in the 16th century. These are two irreconcilable extremes because one cancels out the other. Spinoza changes the paradigms about freedom, as he understands that decisions are not free but determined by experiences, education, the society in which he lives, and, in the first instance, by nature itself (external determination). However, the subject is also determined internally by the *conatus*, and therein lies the foundation for the individual's freedom. While this freedom is not similar to free will, which is broader, freedom befitting deterministic reality. This work aims to make a cross-sectional analysis of the work of Baruch Spinoza in search of understanding the concept of freedom. We not only present the concept of freedom proposed by Spinoza, but we also investigate its difficulties. Spinoza himself identified these difficulties when working with the idea of self-deception, which usually derives from a misinterpretation of oneself. Thus, the individual does not understand that the key to freedom is in him, grounded in this lack of this understanding, age wrongly. This work demonstrates how the subject, through self-reflection, understands himself e then has the knowledge that frees himself from his vices. Freeing himself, he alters his view of the world, from being passive to being active, as he understands that he is a constitutive part of a God who determines him internally, giving him strength and impelling him to activity. This activity will unfold into political activity, and the individual will defend his freedom as a free subject. It is, therefore, a state configuration in which the autonomy of the owners prevails. In this sense, we investigate the fundamental guidelines for shaping a State that preserves individual, religious and political freedom. Spinoza seeks such guidelines in the concept of a democratic and secular republic, in which the State serves as an arbiter between social differences. As a result, we indicate that even adapting the ideas to the real world and himself, the subject cannot change reality efficiently if there is no environment that provides this. Therefore, the idea of a democratic republic, as it seems to have been the solution Spinoza found in his time, could be rethought and improved to empower the people for public life increasingly.

Keywords: *conatus*, self-deception, self-knowledge, Democratic Republic, Universal Religion.

LISTA DE ABREVIACÕES:

E = *Ethica ordine geométrico demonstrata* (Ética). Achamos melhor não abreviar o nome desta obra em particular no corpo do texto. Numeração romana das partes e numeração árabe das proposições. Siglas:

Apêndice	=	apênd.
Axioma	=	ax.
Capítulo	=	cap.
Corolário	=	cor.
Definição	=	D.
Demonstração	=	dem.
Explicação	=	expl.
Lema	=	lem.
Proposição	=	P.
Postulado	=	post.
Prefácio	=	pref.
Escólio	=	esc.

*Exemplos de citações: EIP14; EIIP13LemII; EIP14esc; EIP14dem, etc.

TIE = *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado da Emenda do Intelecto). Ex. de citação: TIE, §5.

TTP = *Tractatus Theologico-Politicus* (Tratado Teológico-Político). Numeração romana dos capítulos. Ex. de citação: TTPXIII.

TP = *Tractatus Politicus* (Tratado Político). Numeração romana dos capítulos e árabe dos parágrafos. Ex. de citação: TP II §17. Obs: as paginações da introdução do TP feita por Diogo Pires Aurélio serão usadas numeração romana como usada no livro. Exemplo: p. XLIII.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PARTE I.....	17
1 LIBERDADE, RAZÃO, AUTOCONHECIMENTO E AUTOENGANO	18
1.1.1 A dinâmica entre a <i>razão</i> e os <i>afetos</i> : desejo, vontade, apetite e emoção.....	27
1.1.2 Os três meios do autoengano: troca dos efeitos pelas causas, ilusão de ser causa da sua própria vontade e ilusão teológica	30
1.1.3 Autoconhecimento e readequação mental: importância da aquisição de ideias adequadas acerca da natureza do sujeito como fundamento para liberdade	42
2 A PROBLEMÁTICA DO MAL, DO DEUS IMANENTE E DO DEUS LEGISLADOR... 54	
2.1 As críticas de Jonathan Bennett e Lewis Feuer ao Amor a Deus da <i>Parte V</i> da <i>Ética</i>	54
2.1.1 Crítica de Jonathan Bennett ao conceito de amor a Deus.....	54
2.1.2 Crítica de Lewis Feuer e More ao problema do mal e Deus imanente.....	57
PARTE II.....	65
3 RELIGIÃO INSTITUCIONALIZADA, RELIGIÃO UNIVERSAL E TOLERÂNCIA.....	70
3.1 Acerca do papel de Cristo na filosofia de Spinoza e as bases da Religião Universal	70
3.1.1 Motivos para Spinoza não pregar ateísmo e como a Religião universal configura o único caminho para liberdade.....	73
3.2 Tolerância religiosa e política na filosofia de Baruch Spinoza	74
3.2.1 Interpretação da realidade por meio da imaginação: enviesamento da visão de mundo .	79
3.2.2 Como se precaver acerca da influência e dominação religiosa	83
4 O ESTADO, O CONTRATO SOCIAL E O MELHOR REGIME PARA ASSEGURAR A LIBERDADE	85
4.1 Moisés e o Estado hebreu: democracia direta	88
4.1.1 Democracia como “Melhor Regime” para liberdade	89
4.2 Análise do Liberalismo Clássico e as limitações do liberalismo de Spinoza.....	91
4.2.2 O homem livre e o Estado Republicano: sistema de autoaprimoramento.....	95

CONCLUSÃO.....	102
REFERÊNCIAS:	108

INTRODUÇÃO

Baruch Spinoza foi um filósofo que escreveu acerca de muitas coisas, desde a metafísica, a teoria do conhecimento, a ética até a política. Apesar da abrangência de suas obras o filósofo conseguiu preservar a coerência do seu discurso, que se apresenta de forma transversal nas suas obras. Essa coerência deriva da clareza dos objetivos que almejava em cada um de seus textos e até capítulos. Para entender seus objetivos é necessário compreender o que o levou a tais pensamentos: Spinoza é fruto do seu tempo e do seu contexto histórico e, como tal, estava envolto nas tensões políticas e filosóficas de sua época. A Holanda por volta do séc. XVI e XVII servia de local em que havia maior grau de liberdade de expressão e foi neste local que Spinoza pôde exprimir a sua filosofia sem os entraves da Igreja Apostólica Romana, que dificultava algumas importantes discussões científicas de sua época. Embora ainda assim os cristãos renovados também se apresentaram como ameaça a sua liberdade de livre pensamento e expressão, a sua obra *Tratado Teológico-político* é exemplo de como eles tentaram censurar o autor, apenas não conseguindo em grande medida pela burocracia que um país descentralizado como era a República Holandesa poderia proporcionar. Em contraste, é possível dizer que a obra não teria o mesmo impacto se fosse publicada num país monárquico, pois seria rapidamente censurada. Dessa maneira, foi nesse ambiente que Spinoza encontrou base para elaborar a sua filosofia em resposta ao debate aguçado entre duas tradições filosóficas: a corrente do racionalismo e o empirismo que incluso nesse debate encontra-se a problemática da liberdade, tema desse trabalho.

Reconhece-se como um tema de muita importância para filosofia e para a população em geral, haja vista que possui implicações tanto filosóficas, quanto psicológicas e políticas. O racionalismo fundamenta a liberdade irrestrita da mente. Nessa perspectiva, a mente é autônoma e não estaria suscetível às determinações da mesma forma que o corpo, porque por meio da razão o indivíduo possui a capacidade de refrear os afetos e dominá-los, haja vista que a mente detém o controle. De forma diversa, a corrente filosófica empirista possui uma compreensão materialista acerca do comportamento dos corpos, funda-se na ideia de que tudo é regido por leis inflexíveis da natureza. Hobbes (1999), por exemplo, dentro dessa visão determinista, passa a entender os corpos como máquinas mais elaboradas (complexas) e interpreta as ações dos seres como estritamente mecânicas e previsíveis. É esse modo de pensar que proporciona sustentação à compreensão de mundo mais rígida, sem espaço para o acaso, para sorte ou a liberdade de escolha. Os autores empiristas acreditam na passividade dos homens em relação a

exterioridade, por consequência, implicaria segundo essa visão de mundo, a impossibilidade de nos desvencilhar das coisas que nos afetam.

Essa polarização entre a absoluta mecanização dos seres e a possibilidade de haver algo além, uma alma livre (autônoma) que pudesse existir sem o corpo, incita Spinoza a refletir acerca da seguinte questão: diante das evidentes determinações as quais o indivíduo é submetido, pode ser ele realmente livre como prevê o racionalismo ou deve-se reduzir a compreensão de dilemas éticos e morais exclusivamente ao prisma matemático? Se nos limitarmos ao prisma mecanicista, as responsabilidades sobre os atos não podem, então, ser atribuídas ao indivíduo, mas sim às suas causas (determinações externas), isentando-o de culpabilidade já que ele não é senhor das causas que o impeliram a ação (em outras palavras, o sujeito é apenas conduzido à ação). Por outro lado, se encararmos que há um ente incorpóreo, racional e livre, que comanda o corpo sem considerar os afetos, isso incorreria na completa responsabilização do dolo ao ente por suas ações. No entanto, não entrando no mérito da alma ou mente serem livres de fato, mas refletindo acerca da situação dessa alma atrelada ao corpo, poderíamos dizer que ela não seria influenciada pela exterioridade?

Apesar de na *Parte I e II da Ética* Spinoza sustentar um mundo completamente mecânico, ele procura encontrar um ponto de equilíbrio que possa dar vazão a uma nova concepção de liberdade em que não mais seja fundada numa liberdade irrestrita, mas sim numa liberdade condicionada. A liberdade, portanto, não consistiria mais na recusa da determinação, mas estaria atrelada a compreensão da mecânica e com isso poderíamos nos tornar mais ativos como indivíduos. A atividade é a expressão de uma potência elevada que reflete a determinação interna ao sujeito perpetrada por Deus denominada pelo autor de *conatus*. Em outras palavras, a determinação interna choca com a externa e o que cabe ao sujeito é conhecer as coisas externas (via racionalidade), as capacidades internas (via reflexão) e as chocarem de forma que a atividade seja maior que a passividade. Caso Spinoza esteja certo desencadeará outro questionamento: o homem, por estar submetido às leis naturais necessárias, pode ser responsabilizado pelas escolhas que faz? Seria essa atividade de chocar a potência interna com a externa suficiente para tornar o sujeito responsável por suas ações?

O ser humano possui a racionalidade e, por conta disso, pode transformar a realidade para adequá-la segundo a sua utilidade, isso diminui a passividade e aumenta o domínio da causalidade. Spinoza aceita a existência de determinações e que essas nos afetam de alguma maneira, porém, nega a possibilidade de prever como o indivíduo venha ser afetado, pois o processo interno que este faz torna a sua trajetória única, o que podemos conhecer é como nós somos afetados. Restá-lo-íamos aprender como nos afetamos, o autoconhecimento torna uma

parte da realidade cognoscível e faz do sujeito autônomo. Esse processo de conhecer a unicidade dos nossos afetos é tomar ciência da construção da identidade do sujeito.

Se Spinoza estiver certo acerca da determinação interna, a liberdade, de certa maneira, existe e o indivíduo pode ser responsabilizado, porque a ação perpassa por uma consideração racional, isso aumenta a importância do *Eu pensante* (subjetividade) em detrimento das determinações externas.

Spinoza se distancia da ideia racionalista de liberdade da alma, pois não aceita por completo a ideia de domínio da mente sobre o corpo (emoções e sentimentos). Decerto, ele defende a virtude daquele que, por meio de uma vida mais racional, consegue refrear os seus impulsos, pois a razão tende a levar o homem a agir com maior objetividade (com o norte moral), que é buscar o bem comum e não a vontade egoísta do sujeito. Como ressalta Smith: “A estratégia que ele persegue para ganhar controle sobre nossa vida emocional e afetiva consiste em jogar as paixões umas contra as outras.” (SMITH, 2003, p. 97).¹ Completa Smith: “Podemos chamar isso de estratégia indireta de Spinoza de usar a razão como um intermediário para controlar e compensar a paixão.” (SMITH, 2003, p.97)². Em outras palavras, a mente serve de intermediário, de juiz entre o embate entre as paixões e vai além, ela propositalmente gera conflitos entre as paixões para que a mais potente prevaleça. Por isso a ideia de que a razão não submete por completo o corpo ao seu jugo, mas consiste num embate entre os desejos, constituindo, dessa forma, uma batalha indefinida a qual dependerá exclusivamente que o sujeito racional conduza as emoções pelo melhor destino.

A proposta de Spinoza é sedimentar uma base para o diálogo entre essas duas correntes filosóficas e para isso precisa relativizar o conceito de liberdade. Para tanto, encontra esse equilíbrio no uso da razão para adquirir consciência da natureza das coisas e de si, isto é, o sujeito se liberta da ignorância, das tomadas de decisão às cegas, sem parâmetros, quando passa a agir segundo a razão.

A razão é a faculdade que torna o sujeito consciente, traz luz à forma com que somos afetados pela exterioridade; sem a razão os nossos sentimentos e emoções são difíceis de controlar, pois não sabemos a sua causa. Dessa maneira, a investigação racional da causa é essencial para amenizar a intensidade das emoções para que não sejamos dominados por elas. Desse modo, a tomada de consciência de si e não das coisas configura a fonte de liberdade a

¹ “The strategy he pursues for gaining control over our emotional and affective life consists in playing the passions off against one another.”

² “We can call this Spinoza’s indirect strategy of using reason as an intermediary to control and offset the passion.”

qual Spinoza se agarra para fundamentar que o mundo não é essencialmente objetivo, mas subjetivo. Isto é, a ética proposta por Spinoza indica que a percepção do mundo é mais importante para estudar a ação humana, pois a forma que o sujeito concebe o mundo, como foi dito anteriormente, é única e singular e fundamenta a identidade do sujeito, essa construção não é passiva, mas ativa. Os afetos são naturalmente diferentes em cada ser vivo, seja em intensidade ou até de valor, principalmente quando levado em consideração o contexto da ação. O valoramento e, conseqüentemente, o afeto da ação, vai ser interpretado de forma diversa, dependendo da posição do sujeito no cenário. Por exemplo, se ele for o agredido, a interpretação e o afeto serão obviamente negativos, porém, se a sua posição for a do agressor, a interpretação e os afetos serão outros, portanto, mesmo dentro da causalidade há uma interpretação divergente do mesmo fato, isso levando em consideração os agentes da ação, a interpretação dos coadjuvantes pode variar ainda mais. Essa problemática será aprofundada no *Capítulo 1* da *Parte I*.

Isso, embora não de forma absoluta, pode fundamentar uma possível fonte de liberdade? A resposta aparentemente poderia ser sim, porém, se detivéssemos um pouco mais o olhar sobre essa dinâmica, concluiríamos que o afeto ainda teve uma causa, portanto, mesmo possibilitando uma unicidade ou singularidade, ainda assim não é o fundamento sólido que possibilita afirmar a liberdade dos homens. Porém, o que dizer da ação da racionalidade sobre os afetos, seríamos capazes de alterá-los internamente? A própria atividade da razão gera afetos em nós mesmos, a razão poderia criar afetos tão intensos quanto a experiência? Poderia a razão subjugar-la? Seria isso, em certa medida, a chave para a conservação da liberdade? Outra vez a resposta é negativa. No entanto, onde calcar a liberdade? Qual o fundamento sólido que Spinoza pode nos direcionar para aferir a liberdade? Qual a resignificação necessária para o conceito de liberdade?

Na *Parte I* objetivamos investigar a compreensão inovadora de Spinoza acerca do problema que um mundo mecânico representava para a concepção de livre-arbítrio, eliminando por completo tal conceito. Spinoza (2013, p. 13) não almejou preservar o conceito de livre-arbítrio aos seres humanos, resguardou-lhe a Deus, único ser que pode ser completamente livre e escolher sem haver algo mais potente que ele, pois ele é toda a potência. Isso é de extrema importância para discussão da liberdade porque Spinoza, ao recusar a atribuição do livre-arbítrio aos humanos, obrigatoriamente teve de resignificar o termo liberdade como investigamos no *Capítulo 1*. Ali, pudemos investigar como que a potência dos seres vivos aumenta e diminui segundo a interação com o mundo, desse modo, os sentimentos são formas sensíveis que tornam possível identificar as causas do que nos afetam positivamente ou negativamente. Essas são as determinações externas que por si só já são limitadoras da

liberdade, no entanto, é a partir do momento que o sujeito entende os seus afetos (emoções decorrentes da interação entre sujeito-mundo) que desvela a fonte mais perigosa de servidão que, como iremos investigar no *item 1.1.2*, advém do próprio sujeito: o autoengano. Essa é a forma mais perigosa de fonte da servidão porque é a mais traiçoeira, mais difícil de se identificar, pois quando é associada ao medo e a esperança, geralmente é adornada por uma áurea religiosa que potencializa a submissão do sujeito.

O segundo capítulo como um todo serve de alerta para evitarmos as principais fontes de autoengano. Para tanto, longe dos universais extraídos da obra de Spinoza: *Tratado da Emenda do Intelecto*, como por exemplo, a riqueza, a honra e concupiscência, podemos identificar novos e únicos meios de autoengano ao nos conhecermos melhor. No Capítulo 2, ao analisarmos as críticas feitas por Bennett e More, pudemos investigar como a compreensão errônea da Natureza e do problema do mal podem desencadear uma visão torpe de Deus e da ordem natural. Ao descobrir que é na determinação interna (*conatus*) que o sujeito encontra a verdade, incorrerá na aceitação da Natureza como ela é e não como gostaríamos que fosse, fator essencial para que vivamos de forma não amargurada e possamos apreciar a Natureza de forma desviesada, como deve ser. É na *Parte I* que abordamos os sintomas desse enviesamento e conseguimos delinear os meios para fazer uma remediação da mente.

Há uma mudança de foco ou grau de importância na mente, haja vista que se conhecer é mais importante que conhecer o mundo. Essa alteração de paradigma é mais bem trabalhada no *item 1.1.3*, onde abordaremos a importância do *Eu pensante* e como essa ideia pode figurar na ilusão da liberdade, mas também na chave para ressignificar o conceito de liberdade. A razão pode ser fundamento da liberdade porque ela não essencialmente cria, elimina ou controla, mas sim intermedia e contrasta os sentimentos.

Esse trabalho tem como objetivo, em primeiro momento, compreender como o autor concebe a liberdade, diferenciando conceitualmente as concepções de liberdade que lhe precederam, identificando quais suas limitações. Ademais, objetiva-se também, nesse primeiro momento, analisar como Spinoza incorpora o mecanicismo, preservando a liberdade ao encontrar no *conatus* a variação de interpretações da realidade, demonstrando que a singularidade da construção do *Eu pensante*, deriva tanto das influências externas quanto da determinação interna, denominada de necessidade. Essa primeira parte é importante para entendermos que a liberdade de expressão, envolve muito mais do que apenas a liberdade de pensamento e de fala, pois fundamenta a liberdade de filosofar e de aderir a uma vertente religiosa, de modo que tal assunto será trabalhado mais detidamente na *Parte II* desse trabalho. A religião é uma das formas das quais os seres humanos se expressam no mundo e se levarmos

em conta que para Spinoza, Deus é a totalidade e a infinitude das expressões, a religião tem de ter lugar nessa dinâmica. Nesse sentido, num segundo momento, especialmente no quarto capítulo, investigaremos como a metafísica de Spinoza é compatível com o núcleo da maioria das religiões e que isso sustentaria a ideia de uma religião universal, em que a liberdade religiosa seria o fundamento da coexistência entre as tribos.

Quando é compreendido como somos dominados por medo e esperança conseguimos nos remediar da ação dos políticos e religiosos que as usam como ferramentas de dominação. A religião não é algo para o que Spinoza deseje o fim, pois ele encontrou na figura de Cristo o representante de virtudes as quais ele julga essenciais para viver uma boa vida. A Religião Universal que Spinoza defende leva em consideração o que Jesus representa e identifica que a religião, como estruturada na época, não praticava o amor, a benevolência e a caridade como Jesus havia pregado. Portanto, a estrutura institucional da igreja não era necessária em primeiro momento, mas tornou-se mais importante na filosofia de Spinoza, pois ele almejou converter alguns dos líderes religiosos para a Religião Universal e convencê-los a usar a estrutura das religiões já consolidadas para espalhar com mais agilidade os ideais propostos por ele.

Por fim, especialmente no *Capítulo 5*, pretendemos fazer uma análise da tentativa de Spinoza em fundamentar um Estado que resguarde e respeite a liberdade individual e religiosa. No mencionado capítulo foram feitas algumas escolhas que visam tornar a explicação mais dinâmica e conduzir a análise teórica de forma orgânica. Num primeiro momento, especialmente no *subcapítulo 4.1*, objetivamos entender o valoramento de Spinoza à teocracia democrática dos hebreus e como ela é diferente da democracia ateniense, que pode figurar num norteador para as futuras democracias. Tal estrutura de Estado leva em consideração também a participação popular, de forma que possuía algo diferente dos gregos, possuíam a ideia recente de um estado de escravidão que deveria ser evitado a qualquer custo. A solidez a qual a democracia necessita para que perdure sem corromper-se em uma oclocracia, é justamente na educação dos cidadãos acerca dos meios para se evitar a dominação, a servidão e os meios para preservar a liberdade individual e social. Dessa maneira, figura Spinoza como um defensor não só da democracia como tal, mas também como defensor de uma república, ou seja, uma forma de governo democrático que visa o aprimoramento intelectual dos seus partícipes para fim de fazer a manutenção da harmonia social e a preservação da individualidade.

Ademais, essas ideias impelem naturalmente à discussão acerca da possibilidade de classificar Spinoza como um liberal ou não. Assim, no *subcapítulo 4.2* oferecemos um tratamento mais comedido quando investigamos a compreensão política do autor e apresentamos as qualidades de um Spinoza que seria configurado como liberal político clássico,

bem como as problemáticas que podem minar tal ideia. Primeiramente, abordamos as definições de *liberalismo clássico* e suas classificações: *liberalismo político* e *liberalismo econômico* e se Spinoza coincide ou não com tais definições. É possível associá-lo em maior medida ao *liberalismo político* e em menor medida ao *liberalismo econômico*. A análise, portanto, não foi de fato tendenciosa, mas atenta aos fatos e contexto histórico acerca do conceito de liberalismo político clássico que ainda se manifestava em sua forma embrionária. Dentre os elementos centrais que fundamentam tais afirmações estão: (i) a defesa da república em detrimento da monarquia; (ii) a defesa da liberdade de expressão; (iii) a liberdade religiosa e a mais importante para o autor (iv) a liberdade de filosofar. Essas defesas de direitos fundamentais são suficientes para sustentar que esse autor é um dos grandes pensadores que alteraram os paradigmas sociais e acadêmicos da humanidade e configuraria num liberal político. Acerca do liberalismo econômico, é possível apenas fazer inferências levando em consideração suas associações políticas com os menonitas, portanto, não possibilitando afirmar que o autor comungava em absoluto com tais ideais. Ao contrastar a ideia que a sustenta e as motivações que levam a duvidar da alcunha de liberal, podemos notar que tais elementos, que poderiam minar essa ideia, demonstram-se inconsistentes, haja vista que, se investigarmos os autores modernos posteriormente classificados como liberais, também é possível notar divergências fundamentais acerca do papel do Estado. O que une a todos, podemos assim dizer, é a propensão à defesa do republicanismo em detrimento da monarquia, coisa que Spinoza é notoriamente precursor nessa temática no contexto moderno. Desse modo, Spinoza estaria dentro desse espectro político, seria ele um dos agentes que influenciaram e impulsionaram esse ideal que culminou em diversas revoluções que ocorreram nos séculos seguintes.

Esse eixo central une o trabalho de uma forma que julgamos coesa, em que abordamos a liberdade de forma transversal perpassando desde o âmbito individual e metafísico na *Parte I* à liberdade religiosa e política na *Parte II*. Tivemos que traçar um caminho único de investigação, demonstrando como temas como a concepção de Cristo, dos valores da religião universal, possuem grande relevância para assegurar a terapia do intelecto e libertá-lo das rédeas da ilusão. Só assim possibilitando que o sujeito seja ativo tanto em suas vidas pessoais, quanto na política.

PARTE I

Nesse primeiro momento será feita uma análise das problemáticas acerca do conceito da liberdade, as quais, aos olhos de Spinoza, os dois principais interlocutores (Hobbes e Descartes) foram incapazes de resolver. Nessa tentativa de dar respostas a ambos os filósofos, Spinoza torna-se um intermediário entre os extremos. Ele não identifica que o mundo determinado de Hobbes signifique a inexistência da liberdade. Contudo, apesar de Spinoza aceitar esse mundo mecânico hobbesiano, identifica que ele não condiz com a ideia de liberdade de René Descartes (fundamentada na vontade livre),³ pois traz uma relação causal e necessária que não deixa escapar de seu domínio nem mesmo a vontade (origem da liberdade segundo Descartes). Após Spinoza aceitar a ideia hobbesiana de mundo e demonstrar a incompatibilidade da existência da vontade livre, alude que a liberdade precisa ter outro sentido. A liberdade deixa de ser absoluta, e passa a ser uma liberdade limitada pela natureza externa e interna do indivíduo. Spinoza acredita que a liberdade é alcançada por meio do conhecimento das causas: as externas inteligíveis pela epistemologia e as internas por meio do autoconhecimento (reflexão).

O conceito de liberdade na filosofia de Spinoza inicia-se de dentro do sujeito como um conceito, mas um conceito que pode se tornar real ou não, dependendo se o sujeito se predispõe a pôr ou não em prática. Por isso, mesmo que a princípio figura-se no âmbito conceitual, de fato não o é. É necessária uma partida do sujeito para alcançar a liberdade.

³ Para melhor entendimento acerca da concepção de liberdade de René Descartes é indicado a leitura da dissertação de Suellen Caroline Teixeira (2014): *A ideia de liberdade em Descartes*.

1 LIBERDADE, RAZÃO, AUTOCONHECIMENTO E AUTOENGANO

A concepção de liberdade mais comum até Spinoza era a de livre arbítrio ou vontade livre. Essa ideia perpassa vários filósofos desde a Grécia antiga, mas encontra seus principais defensores em Santo Agostinho na baixa idade média e em Descartes (2000), contemporâneo de Spinoza. Com o tempo, esse conceito é absorvido pelos católicos e posteriormente pelos protestantes, embora atinja proporções ainda maiores quando é incorporado pelo imaginário do vulgo. Por conta dessa vasta disseminação tornou-se difícil a oposição a esse conceito. Mesmo com a objeção feita por Spinoza há quatro séculos, ainda hoje a ideia de que o homem é livre para escolher continua comum e inculcada na maior parte dos povos herdeiros da tradição judaico-cristã.

O conceito de livre-arbítrio aqui exposto é oriundo de uma discussão feita entre Santo Agostinho e Evódio em *De libero arbítrio* (1995). Nesse livro afirma que a liberdade como atributo dos homens é oriunda da alma, quanto mais pura, mais próxima está de Deus e conseqüentemente é livre, pois escolheu a “vontade boa”. O mal, portanto, “consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para converter-se aos bens transitórios” (AGOSTINHO, 1995, p. 141-142).⁴ O sujeito, dessa maneira é livre para escolher aproximar-se de Deus ou afastar-se. A vontade livre, como conclui Bignotto (1992) em seu artigo *O conflito das liberdades: Santo Agostinho*, não é a fonte do mal, mas a liberdade a qual Deus deu ao homem de aceitá-lo ou rejeitá-lo.

Tanto Santo Agostinho (1995) quanto Descartes (2000) encontram na alma o ente que estaria isento da causalidade material, justamente porque não é de sua constituição a materialidade. No caso de Santo Agostinho, a alma aliada a graça forneceria a possibilidade de atribuir a liberdade ao homem, já no caso de Descartes, a vontade estaria na origem da indeterminação. A causalidade afeta o corpo que é material e não a alma que é imaterial. A dinâmica entre corpo e alma como substâncias distintas investigadas por Descartes aparenta ser uma visão menos religiosa do que a feita por Agostinho, pois não vincula um julgamento de valor do corpo como o santo fizera. Resta investigar se o mundo favorece a razão em detrimento do corpo, sem envolver parâmetros religiosos como trabalha Agostinho.

⁴ A verdadeira reviravolta a que a problemática da graça opera no texto agostiniano está em que ele afirma que a graça é a verdadeira liberdade. “Não existe liberdade autêntica senão para os homens felizes que se unem à lei eterna, e não para os que se acreditam livres apenas por não possuir um senhor humano”. Agindo sobre a vontade, a graça confere liberdade ao livre-arbítrio, realizando-o plenamente. (BIGNOTTO, apud Agostinho, 1992, p. 346).

A ideia de livre-arbítrio exige, dessa maneira, mesmo num mundo mecânico, um ente que é indeterminado, isto é, aquele que não é passivo de maneira alguma e mantém-se, de forma quase que miraculosa, intocável e inabalável. Spinoza identifica que essas características podem ser unicamente atribuídas a um ser tão poderoso que estaria além das determinações. Como afirma Spinoza em *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*: “Pela causalidade, Deus é anterior à essência e à existência das coisas” (ESPINOSA, 2015, p. 208). Deus é o único que não sofre coerção e, sendo assim, detém a liberdade absoluta. Nas palavras do autor: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém” (SPINOZA, 2013, EIP17, p. 27). Nesse sentido, atribuir ao homem tais qualidades tornar-se-ia um engano.

Spinoza começa sua mais importante obra, a *Ética*, se posicionando de forma diversa das concepções precedentes, atribuindo unicamente a Deus a liberdade absoluta: “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” (SPINOZA, 2013, EID7, p. 13).⁵ Logo, os homens não fazem parte dessa definição de liberdade imputada pelos defensores do livre-arbítrio, os homens estão, para Spinoza, completamente determinados, envoltos numa trama causal impossível de se desvencilhar. O fato de o autor holandês começar sua obra mais importante delimitando que a sua filosofia é diferente das anteriores mostra que a dissonância com a filosofia de Descartes passou de críticas superficiais e foi direto para a essência do argumento. Mesmo Spinoza sendo um dos grandes intérpretes de Descartes, o autor holandês se distancia do francês na parte que lhe é mais cara, a discussão da liberdade, por isso é necessário distinguir o Spinoza leitor de Descartes do Spinoza escritor.

Spinoza tem preocupação ao assumir que a mente é a fonte de liberdade, pois se a decisão é livre e as influências externas não determinam a mente, a educação passa a ter valor algum, vez que para decisão ser livre não se poderia levar em consideração acontecimentos passados, de forma que toda decisão deveria ser súbita, imediata. A memória é composta por experiências, vivências passadas, e compreender um ente isento de determinações, seria conceber uma mente que não leva em consideração a trajetória do sujeito. Se a mente fosse livre e não determinada pela exterioridade ou o corpo, não seria necessário refletir sobre quais ações tomar, pois refletir significa descobrir relações causais que necessariamente vão servir de fonte para contrastar a experiência passada com a circunstância atual. Portanto, o aprendizado é uma

⁵ Para melhor entendimento acerca da concepção de liberdade divina é indicado a leitura do texto de William Rowe (ROWE, 2016): *Divine Freedom*.

história de afetações e conceber que o intelecto não leva em consideração as experiências é contraintuitivo, vai contra a memória.

Spinoza se posiciona contrário a Descartes, porém, o que lhe resta, um mundo completamente determinado? Como fazer uma filosofia da liberdade se o seu sistema filosófico compreende a ausência de escolha? O sujeito assim como qualquer outro ser singular está submetido às leis naturais, isto é, ao que Spinoza chama de necessidade. Nas palavras de Spinoza: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.” (SPINOZA, 2013, EIP29, p. 35).⁶ Esse conceito envolve o entendimento de que as coisas são como são porque devem ser dessa maneira. Os seres são determinados pela sua essência, pelo seu gênero, pela sua espécie etc. No entanto, apesar de os seres terem papéis muito bem definidos, isso não quer dizer que as coisas sejam completamente previsíveis. A limitação do intelecto torna as coisas, a seu ver, muitas vezes aleatórias, pois não consegue abarcar o todo. Há uma variabilidade dentro dessas limitações e, apesar de os seres possuírem propósitos únicos, só podem saber e transformar esse propósito em realidade unicamente por meio de um contato mais profundo com a origem da determinação, da necessidade. Essa origem é Deus, ou como muitas vezes Spinoza prefere chamar de Natureza ou Substância.

Steven Nadler define o Deus de Spinoza da seguinte forma:

Espinosa inicia a *Ética* argumentando que no nível ontológico mais elementar o Universo é uma substância única, singular, infinita, eterna, necessariamente existente. Isso é o que é mais real, e ele o chama de "Deus ou Natureza" (Deus sive Natura). O Deus de Espinosa não é um ser transcendente, supranatural. Não é dotado dos aspectos psicológicos ou morais atribuídos a Deus por muitas religiões ocidentais. O Deus de Espinosa não manda, não julga nem faz alianças. Entendimento, vontade, bondade, sabedoria e justiça não fazem parte da essência de Deus. Em outras palavras, na filosofia de Espinosa, Deus não é providencial, eterna, infinita substância da realidade e a causa primeira de todas as coisas. Tudo o mais que existe faz parte (ou é um "modo") da Natureza. (NADLER, 2013, p. 31).

Para findar a possibilidade de ambiguidades, Spinoza usa o termo determinação para as influências ou coerções externas e necessidade para a determinação interna. Isto é, todos os seres são determinados duplamente pela interioridade e exterioridade. O termo *determinismo* refere-se a um mundo onde as relações causais são inexoráveis.⁷ Nicola Abbagnano define *determinismo* primeiramente como: “ação condicionante ou necessitante de uma causa ou de

⁶ “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).” (SPINOZA, 2013, E1P16, p. 26).

⁷ Para melhor entendimento acerca do conceito de determinismo leia o artigo de John M. Russell (2015): *Freedom and Determinism in Spinoza*.

um grupo de causas” e secundamente como: “a doutrina que reconhece a universalidade do princípio causal e portanto admite também a determinação necessária das ações humanas a partir de seus motivos.” Completa ele que o *determinismo* “é a crença na extensão universal do mecanismo, ou seja, na extensão do mecanismo ao homem” (ABBAGNANO, 2007, p. 245). O termo guarda correspondência com a teoria de Spinoza, mas pode ser considerado um anacronismo atribuir ao autor o seu uso, pois o termo foi utilizado pela primeira vez por Immanuel Kant, somente após a morte de Spinoza. No entanto, Spinoza usa constantemente os termos *determinado* e *determinação*, na maioria das vezes referente a uma coerção externa, mas algumas vezes usa determinação interna ao referir-se ao *conatus*.⁸

[...] tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso [...]. (SPINOZA, 2013, E3P2Dem, p. 100).

Spinoza nunca usou o termo *determinismo* referindo-se a uma ideia de sistema, assim como ele usa com termo *necessitarismo*. Dessa forma, o termo correto a se usar é *necessitarismo*. Esse é um conceito mais antigo que Spinoza e teve seu significado transformado no decorrer da história, perpassando pelo fatalismo (associado ao estoicismo e aristotelismo), pela causalidade (associado ao sistema aristotélico, tomista, leibniziano e kantiano) e, finalmente, pelo Deus imanente de Spinoza.

O dicionário de filosofia de Abbagnano aborda a necessidade, nesse sentido espinosano, da seguinte maneira. Necessidade consiste na:

doutrina segundo a qual a necessidade constitui o significado primário e fundamental do ser, utilizando-o como critério para a avaliação e a análise de todas as coisas existentes. [...] Para essa doutrina, o necessário é a categoria fundamental, o horizonte geral que abrange todos os instrumentos de investigação e explicação que é possível utilizar. (ABBAGNANO, 2007, p. 709)

É o nome que pode se dar a ordem inevitável de todas as coisas existentes, derivadas das relações causais, seja das mais ponderáveis às imponderáveis. Dentro dessa inexorável determinação, somada à incapacidade de compreendermos todas as relações causais e como elas irão nos afetar, é evidente que muito do que fazemos ou acontece conosco está no âmbito da ignorância, passando a sensação de aleatoriedade e de liberdade.

⁸ Para melhor entendimento acerca do conceito de *conatus* é indicado a leitura do texto de Rafael Rodrigues Pereira: *O Conatus de Spinoza: auto-conservação ou liberdade?*

Evidentemente, isso quer dizer que a liberdade não pode ser associada ao conceito de vontade livre porque o homem está intimamente atrelado a mecânica do universo. O conhecimento da necessidade seria suficiente para libertar o homem? Libertar do quê? Responderia Spinoza: libertar da ignorância, a escravizadora de homens, a fonte de toda ação mal pensada, da intransigência moral sem fundamento ontológico válido, como era o caso dos religiosos de sua época.

Por esse motivo, Spinoza lutava contra o que ele acreditava ser a má interpretação do real. Para ele, encontrar a espinha dorsal da realidade faria do sujeito um ser mais potente, visto que o sujeito que acredita ser a única causa de suas ações se ilude ao ignorar as coisas que conduzem o seu querer e termina, desse modo, por sujeitar-se à servidão. Como indica Deleuze: “A sua natureza [da consciência] é tal que ela recolhe efeitos, mas ignora as causas” (DELEUZE, 2002, p. 25). Isso quer dizer que quem nega que a causalidade tem efeito sobre a vontade é ignorante e a única via decorrente do não conhecimento desse fato é julgar-se livre num estado de aprisionamento perpetrado pela mentira, muitas vezes sedutora. Tomar os efeitos pelas causas é um equívoco atribuído a uma inadequação da ideia de verdade, tendo em vista que se encontra à mercê da aparência e não da essência. É trocar a verdade que precisa ser investigada pela ilusão advinda da impressão imediata. Em outras palavras, o falso juízo ou ideia inadequada acerca da natureza humana condiciona os indivíduos a uma ideia equivocada de liberdade.

Para evitar esse fim, os homens devem assumir sua própria ignorância e só assim poderão, ao clarear a mente da nébula da mentira, compreender que nem mesmo a vontade escapa da determinação divina. É necessária uma atitude do sujeito para a saída do estado de ignorância. É um caminho penoso que ninguém pode fazer por ele, mas o prêmio serve de motivação para concluí-lo: possibilita ao sujeito desvelar a ligação íntima entre si (por meio de sua essência) e a Natureza.⁹

Spinoza atem-se a uma breve análise da filosofia de Descartes no prefácio da *Parte V* da *Ética*. Começa o autor alertando que não vai entrar no mérito da discussão de aperfeiçoamento do intelecto, pois figuraria numa discussão da lógica e nem do cuidado do corpo porque figuraria na medicina. Trata, portanto, “da potência da mente, ou da razão” e

⁹ O uso da palavra Natureza com a letra inicial maiúscula refere que nesse momento estamos falando de Deus como Natureza, pois na filosofia de Spinoza Deus e Natureza são a mesma coisa. Portanto, toda vez que usarmos a palavra natureza com inicial minúscula será em referência a ordem natural ou a alguma coisa específica como a “natureza humana”.

mostra também “qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para refrear e regular os afetos.” (SPINOZA, 2013, E5pref., p. 213).

Segundo Spinoza, Descartes acredita que a vontade (relacionada por Descartes com a glândula pineal) é determinada por duas vias, pelos espíritos animais (corpo) e pela razão (mente ou *Eu pensante*) (SPINOZA, 2013, E5pref., p. 213-4). Descartes (1999) em *Paixões da Alma* identifica que no ser humano a determinação da razão sobrepõe à determinação dos espíritos animais (afetos do corpo) sobre a vontade, ele usa o exemplo de domínios refinados como o controle do diafragma da pupila a se adaptar e possibilitar a visão mais distante. Dessa maneira, identifica Descartes que esse controle da mente sobre o corpo por meio da vontade pode ser aprimorado e chegar ao controle absoluto.

Spinoza questiona tal compreensão, pois acredita que não há como comprovar o que Descartes afirma:

Tratando-se de um filósofo que havia firmemente se proposto nada deduzir que não fosse de princípios evidentes por si mesmos; e nada afirmar senão aquilo que percebesse clara e distintamente; e que tantas vezes censurara os escolásticos por terem querido explicar coisas obscuras por meio de qualidades ocultas; não posso, certamente, surpreender-me o bastante de que um tal filósofo admita uma hipótese mais oculta que todas as qualidades ocultas. (SPINOZA, 2013, E5pref., p. 2015).

Dessa maneira, segundo esse excerto de Spinoza, o próprio método cartesiano torna inviável a acreditar no que Descartes afirmava. Assim, Spinoza, apesar de motivado pela inconsistência das explicações anteriores, decide investigar e encontrar uma resposta própria para o problema mente e corpo: “A questão que separa Spinoza de ambos, Descartes e os estoicos, diz respeito ao poder da mente sobre as paixões, que Spinoza parece acreditar ser muito mais limitado.” (SMITH, 2003, p. 97).¹⁰ Para tanto, para entender esse problema é necessário ter uma ideia clara e distinta do funcionamento da mente, aqui a investigação será direcionada a consciência e o papel que ela tem para entender a si mesmo e como ela serve de base para conceitualizar a liberdade humana tendo uma ideia clara de que as paixões não são controladas, mas condicionadas.

Lia Levy (1998, p. 50) interpreta a consciência na filosofia de Spinoza advertindo que, para tal existir, necessariamente deve-se pressupor uma mente mutável, pois a mente, como

¹⁰ “Descartes is said to share the same fallacy as the ancient Stoics, who likewise believed that the passions depend on the will and that we command them absolutely [...]. The issue separating Spinoza from both Descartes and the Stoics concerns the mind’s power over the passions, which Spinoza seems to believe is far more limited.” (SMITH, 2003, p. 97).

avalia a autora, se dá como *pronome possessivo* e *pronome reflexivo*. Isso quer dizer que o sujeito é aquele que possui a si mesmo e também reflete sobre si mesmo, ou seja, é capaz de alterar-se.

Nesse sentido, mesmo o *Eu pensante* sendo aquele que detém ideias, não são as ideias que alteram sua mente, são as interpretações das relações entre os seres, as quais Spinoza denomina de afecções. A visão de mundo do sujeito, isto é, o entendimento das relações entre os seres forma um todo que é constantemente alterado de acordo com o encontro de si com os outros seres. Tais alterações constroem a personalidade do indivíduo.¹¹ Desse modo, as ideias só afetam o sujeito quando ele as manipula, as valora, as torna parte constitutiva do seu ser.

Há uma questão de utilidade nas relações entre os seres. Ao passo que o sujeito interpreta as relações ele valora os resultados, caso a ação ou relação seja positiva torna a se repetir, caso contrário, sempre que possível ela é evitada. As positivas aumentam a potência de agir do sujeito e as negativas a diminuem. Essa relação de utilidade se traduz na teoria dos afetos proposta por Spinoza (2013) na *Parte III* e *IV* da *Ética*. Os afetos são importantes porque indicam ao sujeito as coisas ou relações que agregam ao seu ser, tornando sua composição mais potente, mais forte. Indica também as coisas ou relações que vão desestruturá-lo, torná-lo menos potente; a depender do afeto pode levar o sujeito a um caso extremo, como à morte ou ao suicídio.

Embora a dinâmica de aumento e diminuição de potência de agir seja semelhante em todos os seres, ela tem suas peculiaridades em cada espécie. Mesmo dentro de um grupo as individualidades distinguem os seres, o que alegra A não alegra B, o que entristece A não entristece B, e vice-versa. Esse senso de singularidade de cada ser passa o sentimento de que o *Eu pensante* é uma individualidade, detentor de uma personalidade única.¹² De fato é, mas, ao passo que o indivíduo acredita ser único, pensa que essa unicidade é fruto de seu autogoverno, a construção exclusiva de si por si mesmo, contribuindo para a crença de que a tomada de decisão é livre.

Os seres, como evidencia Deleuze (2002) em *Filosofia Prática*, são composições. O ato violento visa a decomposição de outrem, carrega um ódio para com a composição do oponente. Essa composição é única e singular. A singularidade referente ao indivíduo é comparável a música. A música possui oito notas mestras nas quais a harmonia, o compasso, a melodia e o

¹¹ Na obra *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*, Damásio (2004) traz uma linguagem mais próxima da ciência atual em que chama de mapa mental.

¹² Para melhor entendimento acerca do conceito de singularidade leia o artigo de Mariana Cecilia de Gainza (2008): *O pensamento do singular em Espinosa e Leibniz: entre a determinação e a expressão*.

ritmo operam, a forma que essas oito notas vão ser organizadas dita a unicidade ou singularidade daquela música. No entanto, os seres humanos são muito mais complexos que outros seres, o homem está para uma orquestra enquanto o restante está para apenas um instrumento. Portanto, mesmo o homem sendo limitado, dentro do seu gênero consegue encontrar caminho para se tornar cada vez mais singular e importante, em outras palavras, quanto mais trabalha na sua construção como indivíduo maior será sua singularidade. Para isso, precisa entender seu *conatus* e a dinâmica dos afetos (será analisado nos próximos subcapítulos).

Um indivíduo é, pois, sempre composto de uma infinidade de partes extensivas enquanto estas pertencem a uma essência singular de modo, numa relação característica (II, depois de 13). Essas partes (*corpora simplicissima*) não são indivíduos; não há essência de cada uma, elas definem-se unicamente pelo seu determinismo exterior, e são sempre numerosíssimas; mas constituem um indivíduo existente na medida em que uma infinidade delas entra nesta ou naquela relação que caracteriza esta ou aquela essência de modo; elas constituem a matéria modal infinitamente variada da existência. (DELEUZE, 2002, p. 86).

Isso quer dizer que cada ser é singular em seu gênero, mas alguns são mais que os outros porque se relacionam ou compõem com uma quantidade muito maior de seres. O homem, por exemplo, se compõe tanto com sua espécie quanto com outras. Domina os objetos inanimados, molda-os para fins próprios.

Como processo modal, a individuação é, segundo Espinosa, sempre quantitativa. Mas há duas individuações muito diferentes: a da essência, definida pela singularidade de cada grau de potência como parte intensiva simples, indivisível e eterna; a da existência, definida pelo conjunto divisível de partes extensivas que efetuam temporariamente a relação eterna de movimento e de repouso, na qual a essência de modo exprime-se. (DELEUZE, 2002, p. 87).

Ou seja, há uma potência interna aos seres que se relacionam com as determinações externas e conseqüentemente sua composição é alterada de forma única e singular. Tanto as coisas externas são distintas quanto a interpretação do sujeito sobre o objeto, dessa forma, essa simbiose torna o sujeito diferente de todos os outros.

Quando Spinoza insere o termo consciência na *Ética*, objetiva demonstrar que essa era uma das fontes de ideias inadequadas, isto é, a ideia de sermos conscientes acarreta as ideias de autogoverno, de singularidade e de identidade, fundamenta a crença ilusória na liberdade absoluta (livre-arbítrio). Nessa linha, alerta Levy que essa ilusão é “fundamental, por ser a origem de uma série de preconceitos e superstições, e necessária, uma vez que pode ser deduzida da própria natureza da alma” (LEVY, 1998, p. 103).

Com efeito, o que está em questão no Apêndice, e sempre que se tratar de denunciar a ilusão do livre-arbítrio, é justamente o conceito de causa e a impossibilidade, na doutrina espinosista, de se atribuir legitimamente uma função causal qualquer à vontade, seja ela divina ou humana, enquanto ela for compreendida como indiferente, ou seja, como uma faculdade absolutamente indeterminada. É fundamental precisar que não se trata, nesse caso, de abandonar a noção de vontade, mas apenas uma determinada compreensão dessa noção, a saber, aquela que a define como um poder infinito (ou indefinido) absolutamente indeterminado de afirmar ou de negar, de fazer ou de não fazer. (LEVY, 1998, p. 104).

A liberdade absoluta de “fazer ou não fazer, afirmar ou negar”, como exposto por Levy, decorre da afirmação de “que a vontade é causa absolutamente indeterminada”. Esclarece a autora que atribuir uma vontade livre aos homens é uma tentativa de equivaler conceitualmente o homem com o divino, haja vista que a indeterminação absoluta só poderia ser característica de um ser que não possui algo maior em magnitude, nem externalidades, nem seres mais potentes que ele. Ora, não é sem motivo que Levy denuncia o absurdo de tentar empregar conceitos divinos aos homens, pois “não há correspondência a nenhuma ideia”. Nas palavras da autora: “A crença no livre-arbítrio é reduzida a uma proposição absurda, sem significado.” (LEVY, 1998, p. 104). Nessa mesma linha, complementa ela que a “noção de livre-arbítrio poderia, assim, ser considerada uma ficção e figurar na lista dos entes de imaginação, visto que ela toma por algo de positivo, o que é somente uma negação: a ignorância das causas de nossas ações”. (LEVY, apud Spinoza, 1998, p. 109).

Foi investigado o conceito de consciência na compreensão de Spinoza, mas ainda deve ser investigado a resposta para seguinte questão: mesmo ao aceitar que a mente seja livre e separável do corpo, como poderia a mente, enquanto atrelada ao corpo, ainda permanecer livre?

Nesse ponto Spinoza reavalia o poder da mente e a função da razão sobre o corpo. A liberdade defendida por Spinoza não consiste numa esquiva dos problemas, mas no autocontrole em situações adversas. Em vista disso, a razão não domina as emoções, ela as freia para um escrutínio a fim de efetuar uma adequação das ideias: a razão esclarece as ideias mal concebidas, conseqüentemente, permite ao sujeito sentir as emoções corretas dentro daquela situação. Esse processo originário na razão proporciona ao indivíduo tornar-se ativo sobre a realidade, evitando a passividade perante ela. No entanto, a passividade deve ser esclarecida, pois ela não se coloca como efeito da determinação, mas se dá como falta de preparo emocional para lidar com as intempéries, uma vez que a determinação continuará sendo uma constante universal. O controle proporcionado pela razão não é das situações em que o sujeito se encontra, mas no controle de suas ações perante tais situações. Uma decisão intempestiva tomada em determinada situação pode agravar o problema e uma decisão calculada pode amenizar as

externalidades negativas, mesmo que a inevitabilidade seja o caso. Por exemplo: numa situação extrema como um assalto, a passividade se dá quando o sujeito sucumbe ao desespero, a atividade se dá quando o sujeito se controla e avalia as ações corretas, as quais devem ser adequadas àquela situação.

Como se dá esse controle? É possível nos controlar sempre que quisermos? Quais são os fatores que proporcionam ao sujeito escolher sua própria trajetória? Controle não é o domínio ou extermínio das paixões, mas sim o seu condicionamento. Ao esclarecer o funcionamento dos afetos é possível extrair as causas das afecções e, ao tornar evidente a fonte, possibilita também racionalizá-lo, fazendo com que a emoção sentida possa ser amenizada ou potencializada, no entanto, nunca suprimida por completo. O ânimo ou, como Spinoza chamava, potência de agir, é o conceito decorrente dessa volatilidade do sujeito que, ora está alegre e intensamente potente, ora está triste e intensamente diminuído, rebaixado, cabisbaixo. Nas palavras do autor: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções.” (SPINOZA, 2013, E3Def3, p. 98).

Na teoria dos afetos de Spinoza, trabalhada na *Parte III da Ética*, a razão tem papel fundamental. Afirma o autor que o amor é a alegria somada à consciência do objeto exterior que a causou. Nas palavras do autor:

Os modos do pensar tais como o amor, o desejo, ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto do ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a idéia da coisa amada, desejada, etc. Uma idéia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar. (SPINOZA, 2013, EIIAx.3, p. 52).

Isso quer dizer que alegria sem consciência é apenas um sentimento momentâneo, já a tomada de consciência daquela alegria vem com a recorrência, a qual fornece clareza da causa do afeto positivo, somado ao sentimento de alegria que o sujeito deseja que não se acabe.

1.1.1 A dinâmica entre a *razão* e os *afetos*: desejo, vontade, apetite e emoção.

Spinoza dialoga com uma tradição filosófica que vê no controle das emoções o caminho para Deus, como é o caso de Santo Agostinho, ou para autonomia do sujeito, como é o caso em Descartes. O primeiro, Agostinho (1995), baseia sua filosofia na premissa de que o controle das emoções está sob a égide da graça divina, única fonte de forças capaz da supressão do corpo a fim de preservar a alma do pecado originário do corpo. O segundo, Descartes (1999), atribui à

mente (razão) o poder de controle das emoções, compreendendo o corpo como ente passivo e a mente ente ativo. Spinoza vai a contrapelo dessa tentativa de submissão do corpo ao conceber o homem como um ser emotivo. Isso quer dizer que ele não pode deixar de sentir emoções e, por isso, é incapaz de suprimi-las, mas é capaz de substituir uma emoção danosa por uma benéfica via um processo racional.

O que significa uma ética fundada nas emoções? Significa dizer que Spinoza é prático. O autor evita dizer algo que é contraintuitivo, que de alguma maneira o homem deixaria de ser constantemente afetado. Essa constância de afecção evidencia a importância da razão nesse processo. Sem a razão não haveria esclarecimento, logo, o indivíduo estaria sujeito, na maioria das vezes, às emoções negativas, pois não haveria conhecimento das causas que o afetam. Isso é importante para a ética porque a soma da ideia inadequada com as emoções negativas inevitavelmente levará o sujeito às ações erradas, intempestivas. Já as emoções corretas levam o sujeito às ações acertadas, ponderadas. Por isso, o título da obra de Deleuze *Espinoza: Filosofia prática* tem fundamento, pois ao afirmar que a razão pondera as emoções, faz da ação prática o fundamento para o bem viver, isso salienta que a ética de Spinoza está longe de ser uma idealização que serviria de norte moral para quem lê. Ela seria mais um guia de como opera a natureza humana e forneceria instrumentos para compreender e classificar as emoções e suas causas dentro da singularidade.

Spinoza distingue três efeitos (afetos) das afecções: a *vontade*, o *desejo* e o *apetite*. (SPINOZA, 2013, EIIIP9esc., p. 106). O sujeito, para Spinoza, se esforça dessas três maneiras: a vontade significa esforço exclusivo da mente, o apetite um esforço do corpo e da mente em simultaneidade, por outro lado, o desejo é quando o sujeito possui consciência desse esforço duplo da mente e corpo chamado apetite. Acerca disso, Spinoza diz que entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. (SPINOZA, 2013, EIIIP9, p. 106). Além da consciência do apetite, como se dá com o desejo, há uma relação entre razão e desejo. A razão funciona em Spinoza como uma intermediária, que fará esclarecimentos e condicionará os afetos no caminho da verdade: o único caminho da felicidade.

Nesse sentido, é importante ter uma visão adequada do papel da razão para com as emoções. Na filosofia de Spinoza há uma linha causal. Um sujeito que tem ideias claras e distintas, quer dizer, que tem ideias adequadas das causas que lhe determinam, terá emoções positivas que o tornará ativo sobre os problemas e, conseqüentemente, terá forças para alterar

a realidade e agir de forma virtuosa.¹³ Nas palavras de Spinoza: “quem se esforça por conduzir os outros de acordo com a razão não age por impulso, mas humana e benignamente, e é inteiramente coerente consigo mesmo.” (SPINOZA, 2013, EIVP37esc., p. 180). Assim, sujeitos éticos são aqueles que conduzem suas emoções para a virtude, determinados pela verdade (necessidade) que é encontrada na essência do sujeito.

Quando um efeito físico é descrito como uma ação, queremos dizer que a sua causa física é o correlato de uma ideia mais ou menos adequada. E quanto mais adequada é a ideia, mais a causa é interna ao agente - tanto mais ela pertence ao conatus que o define. Num sentido muito real, portanto, a adequação de ideias significa potência. A pessoa racional é aquela que sempre se esforça para aumentar essa potência, para mudar a paixão em ação e para assegurar a si mesma a alegria, a independência e a serenidade, que são as verdadeiras marcas da liberdade. Para alcançar tal condição, no entanto, é preciso aperfeiçoar as nossas emoções, ter domínio sobre aquilo em nossa natureza, que, caso contrário, isso nos dominará. (SCRUTON, 2000, p. 35).

A ideia adequada aqui é mais relacionada a interpretação das relações do mundo do que com as essências dos objetos, por isso, nesse momento, é mais importante para a ética do que para a epistemologia. Embora as duas áreas sejam difíceis de serem discernidas na filosofia do autor. Acerca da importância do conhecer para a agir corretamente, Spinoza afirma que:

À medida que é determinado a agir porque tem idéias inadequadas, o homem padece [...] isto é [...] faz algo que não pode ser percebido exclusivamente por meio de sua essência, isto é [...] que não se segue de sua própria virtude. Mas à medida que é determinado a fazer algo porque compreende, então, dessa maneira [...], ele age, isto é [...] faz algo que é percebido exclusivamente por meio de sua essência, ou seja [...] que se segue adequadamente de sua própria virtude. (SPINOZA, 2013, EIVP23dem., p. 171).

A adequação findará numa ação correta e por isso o sujeito estará potente, altivo. Por conseguinte, se a interpretação do sujeito se sobrepõe às experiências, se o sujeito pauta suas ações no real ou no ideal, determinará se a ação vai ser condizente com o que de fato é ou se será um autoengano. Portanto, o autoengano se dá quando o sujeito toma o desejo de como as coisas deveriam funcionar em lugar de como elas realmente operam, isto é, imprimem a imaginação que é indubitavelmente subjetiva sobre a experiência que é indubitavelmente objetiva.

¹³ “Proposição 23. Não se pode absolutamente dizer que o homem, à medida que é determinado a fazer algo porque tem idéias inadequadas, age por virtude, o que só ocorre à medida que ele é determinado a fazer algo porque compreende.” (SPINOZA, 2013, EIVP23, p. 171).

1.1.2 Os três meios do autoengano: troca dos efeitos pelas causas, ilusão de ser causa da sua própria vontade e ilusão teológica

A principal acusação de Spinoza ao conceito de vontade livre funda-se no julgamento de que a ideia de liberdade absoluta é uma ilusão. Para entender essa crítica seguiremos uma linha mestra perpetrada por Deleuze. Ele a divide em três vias: (i) a troca dos efeitos pelas causas; (ii) a ilusão de que o sujeito é causa absoluta de sua vontade; e (iii) a ilusão teológica (DELEUZE, 2002, p. 26).

A primeira considera que:

a consciência recolhe apenas efeitos, ela vai suprir a sua ignorância invertendo a ordem das coisas, tomando os efeitos pelas causas (ilusão das causas finais): o efeito de um corpo sobre o nosso, ela vai convertê-la em causa final da ação do corpo exterior; e fará da ideia desse efeito a causa final de suas próprias ações. (DELEUZE, 2002, p. 26).

Os indivíduos, quando não remediados, trocam os efeitos pelas causas, porque o efeito é aparente e a causa é geralmente oculta. A boa consciência se dá quando a mente opera livre da cilada da aparência e, mesmo que exija um esforço, a mente investiga a causa que é oculta; caso contrário, o homem sujeito a ignorância está num estado de servidão, pois suas ações não fazem parte de uma síntese da exterioridade com a interioridade, mas é apenas a exterioridade impelindo-lhe a agir. Logo, a liberdade não significa controle do corpo, nem o sujeito não sofrer influência ou coerção das coisas externas, mas significa consciência das reais causas que lhe determinam para poder adequar as ações, objetivando uma síntese com as influências externas e não um embate infrutífero do qual resultará, da ignorância, apenas a servidão. Isso torna mais difícil para a mente não treinada, que não efetuou o processo de autoconhecimento, encontrar as determinações internas dos seres que jazem ocultas do campo de visão, que são passíveis de investigação pelo intelecto. Nesse sentido, faz-se necessário compreender não só as determinações dos seres (existência, essência, potência e ideia) como também a condensação desses conceitos no que Spinoza chama de *conatus*.

Os seres na filosofia de Spinoza diferem em graus de complexidade, mas, como ressalta Smith (2003, p. 95), isso não exclui o fato de todos estarem submetidos as mesmas determinações, haja vista que fazem parte constitutiva de uma mesma substância (Deus). Em outros termos, seja homem ou não, as determinantes são as mesmas, seja a causalidade (relação entre os seres), seja a necessidade como é o caso do *conatus*. Essa segunda parte foi conceituada na *Ética* por Spinoza da seguinte forma: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por

perseverar em seu ser” e “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.” (2013, EIIP6eP7, p. 105). Desse modo, todos os seres animados e inanimados o possuem, por isso o termo não pode ser reduzido a instinto de sobrevivência, porque este não pode ser imputado a objetos sem vida. O *conatus* está relacionado a composição das coisas, é uma resistência que objetiva não sucumbir à decomposição. Na filosofia de Spinoza até uma pedra não se desfaz por conta própria, o *conatus* a impede. Desse modo, o que pode dar fim a seu estado (constituição) é a influência exterior, ou melhor, a determinação externa pode chegar a tal nível que se sobrepõe ao *conatus*. É evidente que há um confronto entre as determinações externas e a interna dos seres, logo, o homem é duplamente determinado. O *conatus* fornece a sensação de que toda ação tem um motivo, um propósito, pois “os seres humanos procuram a sua própria vantagem e eles estão conscientes disso” (KOISTINEN, 2009, p. 175, tradução nossa). Mesmo não compreendendo ao todo a complexidade do *conatus*, os homens sabem que o que é bom para seu ser é o que lhe é vantajoso.

Os homens julgam, no entanto, que a tomada de decisão é livre, ignorando as regras as quais advém da necessidade (substância). Por ignorância eles não percebem que a ordem dos fatores está errada em sua mente, escreve Spinoza: “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (2013, EIIP9, p. 106). Isso quer dizer que os valores positivos ou negativos são subjetivos e não objetivos, em outras palavras, não há um bem maior a ser buscado ou mal a ser evitado. O valor é efeito do *conatus*, e não o *conatus* é efeito do valor: ao contrastar a ação com o *conatus*, o resultado é a valoração. Portanto, há uma ordem causal da ação que remete à natureza humana (*conatus*), que figura na passividade (*afetos*), da qual deriva um julgamento (*valores*) e culmina na ação (*condicionada*).

É a vantagem de um curso de ação que faz um ser humano buscá-lo. Por exemplo, alguém pode ter dito para se exercitar por causa da saúde. Aqui a saúde é vista como a causa final, isto é, que, por causa da qual, o exercício seria seu “efeito.” Como o agente escolhe exercitar-se sem estar ciente da determinante causa eficiente de sua escolha [conatus], ele acredita que escolhe livremente. (KOISTINEN, 2009, p. 175, tradução nossa).¹⁴

¹⁴ “It is the advantage of a course of action that makes a human being pursue for it. For example, somebody may be said to exercise because of health. Here health is seen as the final cause, that is, that for the sake of which, and exercising would be its “effect.” Because the agent chooses to exercise without being aware of the determining effective cause of her choice, she believes that she chooses it freely”. (KOISTINEN, 2009, p. 175, tradução nossa).

Em outros termos, Koistinen almeja nesse trecho dizer que o sujeito crê que a causa do exercício é a saúde, mas a ânsia de ter saúde é efeito do *conatus*. Logo, mesmo o sujeito tendo um aparente raciocínio de causa e efeito, não retrocede à causa real porque não possui o autoconhecimento e, portanto, nunca saberá que o *conatus* é efeito de algo maior: Deus. Um raciocínio básico que extrai o ódio da equação é perceber que as ações dos seres externos, as quais muitas das vezes são danosas ao indivíduo, são perpetradas em vista da sua preservação (*conatus*) e, portanto, originadas da mesma fonte, Deus, e que o ser que tiver a potência mais elevada circunstancialmente será o vencedor e poderá regozijar da vida e da alegria decorrentes do aumento da potência de agir.

Essa determinação divina resultaria apenas num confronto eterno dos seres? Não, o *conatus* dita que os indivíduos são determinados a perseverar em seu ser, não está implícita a ideia de que para isso é necessário o confronto. As organizações sociais são exemplos disso: as pessoas se organizam para benefício mútuo, a sociedade proporciona cooperação para garantir um certo grau de perseverança. Apesar dos animais andarem em bandos, os homens possuem a razão e estruturam as cidades de forma mais complexa.

A segunda via elencada por Deleuze se dá quando o homem acredita na ilusão de decretos livres. Para Deleuze essa ilusão origina-se quando o *Eu pensante* toma a si mesmo por “causa primeira e invocará o seu poder sobre o corpo (ilusão dos decretos livres).” (DELEUZE, 2002, p. 26). Em outras palavras, pelos seres nascerem “ignorantes das causas de suas ações” (KOISTINEN, 2009, p. 175, tradução nossa) enganam-se ao atribuir a si o *conatus*. Quem faz essa troca está olhando as ações com as lentes erradas, pois, ao analisar o mundo dessa maneira, necessariamente terá de afirmar que os seres naturais agem segundo um fim originado em si mesmo. No entanto, como já exposto, a determinação interna (necessidade) é originada da substância, logo, não pode culminar na ideia de posse, pois quem possui tem o poder de alterar o conceito e isso não ocorre. A perspectiva originada na causa final envolve, segundo Levy, “dois procedimentos diversos: a hipostasiação [interpretação falsa] do fim e a reificação [fixação] dos valores.” A fixação de valores absolutos permite afirmar que a ação é boa porque é boa em si mesma. Não finda aí, continua Levy: “O valor torna-se uma propriedade dos seres, e essa propriedade passa a ser considerada como o princípio ontológico que explica que as coisas possam ser causas, embora sejam efeitos do ponto de vista da causa eficiente.” Ou seja, essa compreensão ainda é considerada uma ilusão por Spinoza porque ignora a causa do *conatus* e, por consequência, pode trazer uma ideia errônea de liberdade porque pode atribuir a si uma coisa que não é sua. Completa Levy que duas consequências correlacionadas podem decorrer dessa visão: “a inversão da ordem do ser e a ‘moralização’ da natureza.” (LEVY, 1998, p. 312).

Atribuir valor intrínseco às ações traz um problema absurdo: as ações dos seres da natureza poderiam ser julgadas e condenadas, o que seria descabido.

Infelizmente, os homens continuarão ignorantes se não fizerem uma autoanálise e trocarem as lentes com as quais vêm o mundo: de uma visão finalista por uma visão eficiente. A causa eficiente: o *conatus*, impele os homens a existir, ou seja, a perseveração e a conservação no estado atual do ser são efeitos da causa eficiente (Deus), que age por meio das leis naturais. Essa sensação de que o homem possui “finalidade” é enganosa, pois não é originária de si, mas sim de Deus, logo, causa eficiente e não final. Os homens não agem segundo causas finais, mas segundo a causa eficiente: *conatus*.¹⁵

No entanto, nem mesmo a Deus se pode atribuir uma finalidade, haja vista que a existência e a ação têm o mesmo significado, acredita Spinoza:

que a natureza não age em função de um fim, pois o ente eterno e infinito que chamamos Deus ou natureza age pela mesma necessidade pela qual existe. [...] Portanto, a razão ou a causa pela qual Deus ou a natureza age e aquela pela qual existe é uma só e a mesma. Logo, assim como não existe em função de qualquer fim, ele também não age dessa maneira. Em vez disso, assim como não tem qualquer fim em função do qual existir, tampouco tem qualquer princípio ou fim em função do qual agir. (SPINOZA, 2013, EIVpref., p. 156).

Quando Spinoza deixa de atribuir a causa final a Deus e afirma que não há sentido em fazer isso, está negando a finalidade a todos os seres e demonstrando que a sensação de finalidade tida por todos decorre de uma falsa interpretação da Natureza, pois todos agem segundo o *conatus* que é resultado da causa eficiente.

Laconicamente, pode-se depreender dos precedentes autores uma linha mestra interpretativa da crítica de Spinoza delineada por Deleuze. Os homens nascem ignorantes das causas, mas cientes dos efeitos, tomam os efeitos como causas e julgam-se livres quando buscam essa “finalidade”; julgam-se livres porque acreditam ser causas da razão de suas ações, porque não sabem que o *conatus* orienta todas as ações objetivando preservar o ser ao invés de degradá-lo. Desse modo, a liberdade é uma ilusão porque os homens julgam-se, erroneamente, seres possuidores de finalidade própria, isto é, julgam que a causa final tem origem em si, concepção que o autor afirma estar longe da verdade, pois os indivíduos estão suscetíveis às determinações externas e, visando a perseverança, toda decisão atual é condicionada pelas

¹⁵ Especialmente necessária, pois os seres são agregados de matéria e um mundo onde a degradação fosse a regra e a agregação a exceção seria um completo absurdo.

experiências passadas e pela educação.¹⁶ No entanto, essas determinações só ganham sentido quando o sujeito entende que há também determinações internas, como a existência, a essência, a potência, as ideias, todas podem ser concebidas isoladamente, mas na prática são indissociáveis umas das outras, por isso é usado o termo: *conatus*. As coisas são necessariamente como são porque Deus determina, tanto por meio da exterioridade, quanto por meio da interioridade. Spinoza dá, para todo esse processo, o nome de *necessidade*. Com base nesse conceito as ações humanas são condicionadas, por isso os homens não têm finalidade própria, logo agem não segundo os fins, mas segundo os meios. Os indivíduos que olham o mundo por meio dessa lente (causa final) tentam a todo instante determinar os motivos de tais coisas serem como são. O indivíduo remediado, que pensa segundo a causa eficiente, entende que as coisas externas ao indivíduo se relacionam com a necessidade da mesma forma que ele e, dessa forma, o sujeito se liberta, cessa o estado “catatônico” que o impede de agir adequadamente por conta da ignorância.

Na terceira via elencada por Deleuze encontra-se um efeito da ignorância dos homens acerca da causa de suas ações decorrentes das duas primeiras vias.

Nos casos em que a consciência não pode mais imaginar-se causa primeira, nem organizadora dos fins, invoca um Deus dotado de entendimento e de vontade, operando por causas finais ou decretos livres, para preparar para o homem um mundo na medida de sua glória e dos seus castigos (ilusão teológica). (DELEUZE, 2002, p. 26).

Ao perceber que os homens não são causas eficientes de suas ações, e mesmo vislumbrando a Natureza como fonte dessa determinação, alguns homens pecam por transferir a Deus um sentido, finalidade ou destino de suas vidas. Julgam que a partir da oração poderiam convencer Deus de que é digno de ajuda, como se Deus não soubesse a sua história pregressa e precisasse ser persuadido por um ser inferior.

Para demonstrar como a ideia de milagre é preocupante e traz graves problemas para a concepção de substância é necessário investigar como Spinoza a define e analisar se essa ideia:

¹⁶ “Mas é preciso observar, aqui, além disso, que não é nada surpreendente que a tristeza resulte, em geral, de todos os atos que, habitualmente, são chamados de perversos e a alegria daqueles que são ditos retos. Na verdade, isso depende sobretudo da educação, como facilmente se compreende pelo que anteriormente foi dito. Com efeito, foram os pais que, ao desaprovar os primeiros e ao repreender, freqüentemente, seus filhos a respeito deles, e, contrariamente, ao exaltar os segundos e ao encorajá-los a praticá-los, acabaram por fazer com que as comoções de tristeza fossem associados a uns e as de alegria aos outros, o que é também confirmado pela própria experiência. Na verdade, o costume e a religião não são os mesmos para todos. Pelo contrário, o que para uns é sagrado, para outros é profano, e o que para uns é respeitoso, para outros é desrespeitoso. Assim, dependendo de como cada um foi educado, arrepende-se de uma ação ou gloria-se por tê-la praticado.” (SPINOZA, 2013, EIIIDef23, p. 146).

a de milagre, é compatível com seu sistema filosófico.¹⁷ Spinoza, em *Pensamentos metafísicos* (1989, p. 29-30), concebe Deus em quatro potências: (i) ordenada, “quando consideramos sua onipotência sem levar em conta seus decretos”; (ii) absoluta quando os decretos são considerados; (iii) ordinária, quando a ordem é seguida intransigentemente e (iv) extraordinária, quando assume que Deus faça intervenções na realidade. Porém, sobre esse último Spinoza faz uma menção de que não há milagre maior do que:

Deus sempre governar o mundo segundo uma só e mesma ordem certa e imutável, do que se, por causa da estultícia dos homens, anular as leis que ele próprio estabeleceu otimamente na Natureza graças apenas à sua liberdade (o que não pode ser negado por ninguém, a menos que esteja completamente cego). (ESPINOSA, 1989, p. 29-30).

Spinoza não nega a existência de milagres, não nega o poder de Deus de interferir na causalidade, apenas afirma que seria mais digno da onisciência de Deus não ter mudanças de ideias, pois seria contradizer-se. Por isso, apesar do milagre ideal (a possibilidade de Deus para tal ato) ser real, o milagre prático é inconsistente com as características divinas. Dessa maneira, o milagre evidencia-se como fruto de uma fabulação humana fundada no medo e na esperança, em vista da ausência de conhecimento das reais causas de tais fenômenos. Crê-se que sejam extraordinários os eventos que são raros e, por sua raridade, julga-se que não fazem parte das leis eternas que Deus outrora planejou, nas palavras de Spinoza, otimamente.

O medo e a esperança são efeitos da passividade, atestado claro da impotência do sujeito de atuar de forma consistente na causalidade, tornando-o apenas um ser manipulável e dominado.¹⁸ Spinoza, em muitas partes, ataca a ideia de medo e esperança. Spinoza (2013, EIII18esc., p. 112) relaciona especialmente o medo com a incerteza, que surge de uma imagem duvidosa que temos de algo presente. Já a esperança, por outro lado, refere-se a uma alegria de alguma coisa futura cuja realização não é certa, tendo em vista que há inúmeras externalidades que podem alterar o curso dos acontecimentos. Ambas derivam da passividade do sujeito, afinal ter medo significa que não há mais o que fazer para evitar um dano. O medo pode trazer a petrificação frente ao perigo, situação comum quando o sujeito não tem noção de seus limites porque, além da falta de autoconhecimento, também não estuda os limites de seu próprio corpo.

¹⁷ Para melhor entendimento acerca da crítica de Spinoza aos milagres leia o artigo de Luis Carlos Silva de Sousa (2007): *Spinoza e a questão dos milagres*.

¹⁸ “Os afetos da esperança e do medo não podem ser, por si mesmos, bons.” (SPINOZA, 2013, EIVP47, p. 188).

A potência de agir é comum a todos os seres e o estado que proporciona o maior benefício para o ser é a estabilidade, a previsibilidade de que a morte não está à espreita. A estabilidade é tão importante para a vida que Spinoza se posiciona veementemente contrário à ideia de que esperança possa ser um sentimento bom. Para ele, a esperança é a alegria de que algo bom ocorrerá no futuro e que, no entanto, tem dúvidas de que realmente ocorrerá aquilo que espera, portanto, um sentimento falso que, logo provando-se irreal, traz consigo uma tristeza ainda maior. O combate a dúvida é uma herança de René Descartes, Spinoza toma para si essa luta porque a dúvida é justamente o contrário do conhecimento, o contrário da certeza e, conseqüentemente, não é o caminho que levará a maior de perfeição, pois, ter uma ideia adequada de si leva a uma conexão íntima com Deus.

Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida. O medo, por outro lado, é uma tristeza instável, surgida igualmente da imagem de uma coisa duvidosa. Se, desses afetos, excluimos a dúvida, a esperança torna-se segurança e o medo, desespero, quer dizer, uma alegria ou uma tristeza surgida da imagem de uma coisa que tínhamos ou de uma coisa que esperávamos. (SPINOZA, 2013, EIIIP18, p. 112).

Tais afetos, como explica Spinoza, são regidos por uma valoração de utilidade, o medo torna-se temor quando o homem tem que escolher o mal menor em vez do mal maior e, mesmo assim, teme as conseqüências dessa escolha. (SPINOZA, 2013, EIIIP39, p. 124-125). No entanto, se o desejo “de evitar um mal que está por vir é refreado pelo temor de um outro mal, de maneira tal que ele não sabe qual preferir, então o medo chama-se pavor, principalmente se tanto um quanto outro dos males temidos são dos maiores”. (SPINOZA, 2013, EIIIP39, p. 125). Além disso, há o pudor quando o medo é a vergonha. São essas as variações do sentimento de medo expostos por Spinoza.

A esperança, por sua vez, também tem conseqüências prejudiciais. Para o sujeito, ser esperançoso quer dizer que ele não está, atualmente, num estado de potência elevada, que ele espera que este estado venha a ser alterado no futuro. Nesse caso, porém, ele deixa de ser ativo nessa mudança porque se a ação fosse tomada e a alteração fosse feita, então já não seria mais esperança. Esperar que venha um mundo melhor no futuro faz do homem não somente um ser passivo, mas inerte. Quem espera algo, espera pela ação de outrem, não pela sua própria e, dessa maneira, a decepção é comum nesse modo de viver. Quem é ativo tem autonomia, ele faz, não dependendo de ninguém. Isso, entretanto, está longe de significar que Spinoza é contra o

trabalho colaborativo ou a sociedade, apenas alerta para o fato de que não se deve esperar que outrem faça o que deve ser feito por você.¹⁹

Ademais, é comum o uso da esperança atrelado ao milagre na religião fomentando a passividade. Primeiramente, os religiosos (especialmente cristãos) esperam um céu, onde tudo estaria solucionado e, dessa forma, estariam em um estado de regozijo eterno. Segundamente, a esperança de que Deus interfira na ordem para suspendê-la evidencia a completa passividade do sujeito, esperando que não apenas os outros indivíduos pudessem lhe salvar, mas também a divindade.

A religião funda-se na moralidade, em preceitos aos quais devem ser seguidos e nunca questionados, criam seres passivos fáceis de se controlar. Nessas circunstâncias, o milagre representa uma dessas ferramentas de controle das mentes dos fiéis, pois quando se depara com uma situação adversa troca a ação pela súplica. Seres ativos são criaturas questionadoras, difíceis de dominar. Em situações adversas fundamentam suas ações no poder da razão de reverter tal situação desfavorável.

Spinoza reflete mais profundamente sobre a questão do milagre no *Tratado teológico-político – TTP* (2014) onde dedica o *capítulo 6* a essa tarefa. Nesse capítulo, continua a ideia de que o milagre é a ação extraordinária, a ação para qual Deus teria uma finalidade ao burlar as leis naturais, como salvar alguém, por exemplo. Pode-se sintetizar as discordâncias de Spinoza com a ideia de milagre em dois questionamentos: (i) Deus, sabedor de todas as coisas, faria leis naturais (ordem) as quais posteriormente, por sua vontade, contrariaria, a ponto de ter que intervir de forma extraordinária? (ii) Qual motivação Deus teria para intervir no mundo como resposta à súplica humana?

A pressuposição da existência de milagres exige que a divindade seja personalista, paternalista e vigilante. Para tanto, é necessário que Ele seja dotado de vontade, mas ainda mais preocupante para Spinoza é a ilusão de que a vontade de Deus é volátil, o que dá sustentação para a ideia de milagres. Dentro dessa perspectiva, a vontade de Deus estaria suscetível às influências externas, o que é, como investigado anteriormente, um absurdo, pois, como exigem as *Definições da Parte I da Ética* (2013, p. 13), Deus é o único ser completamente livre. Em outras palavras, Ele é um ser que não sofre influências porque é ativo por definição e não é passivo por contradição. Acreditar que Deus é dotado de vontade é imputar-lhe uma característica humana. Isso evidencia a ignorância acerca da hierarquia natural, haja vista que os homens estão inseridos na dinâmica universal e Deus é a própria dinâmica universal, ele é o

¹⁹ Esse conceito de colaboração será reintroduzido em análise quando for abordada a democracia no *Capítulo 4*.

todo. Isso quer dizer que não há determinação para ele, porque ele é a própria determinação absoluta.

Marilena Chauí em *A nervura do real* expõe a fragilidade desse pensamento:

Ao introduzir a contingência e a fragilidade do mundo que suplica por um bom governo divino, a imaginação teológico-metafísica mergulha em duas paixões contrárias. A primeira deseja que o mal não sobrevenha e roga para que a ordem natural seja mantida; a segunda deseja que um bem desça sobre nós e reza para que a ordem natural seja suspensa pela graça misericordiosa do bom governante, pedindo-lhe um milagre. Oscilando entre o medo e a esperança, a imaginação teológico-metafísica amarra-se num mastro precário, pois está convencida de que a obra divina – a Natureza – é contingente e passiva, estéril e impotente, não podendo conceber a presença de uma força infinita de autoprodução e autoconservação do universo, oferecida ao nosso conhecimento. (CHAUÍ, 1999, p. 81).

Mesmo a ideia de milagres resulta de uma distorção do *conatus*. A preservação do ser está por trás de toda ação humana, mesmo que inconsciente. O crente, ao querer que a ordem seja mantida, quer nada mais que a estabilidade esteja assegurada, porque este estado é o mais previsível e possibilita maior facilidade para perseverar no seu ser. Quando o *conatus* é atacado pela própria relação natural dos seres, por exemplo, no caso de uma doença ou da guerra, o fim da oração é invertido: Deus deixa de ser visto como regente e passa a ser visto como um Deus interventor, assim como um rei, que ora é a base para ordem de que deriva a prosperidade, ora é o agente necessário para interferir e trazer a ordem novamente ao seu reino, por isso o uso de nomenclaturas monárquicas a Deus é comum.²⁰

A ideia de que Deus não possui vontade ganha força na perspectiva de Spinoza porque Deus não mudaria o curso natural uma vez que este foi o curso que traçou para si mesmo. Por isso, no *TTP*, a ideia de milagres perde força, haja vista que ele o entende como uma violação de suas próprias leis em detrimento da proteção ou auxílio de um de seus modos. Caso Ele seja realmente um Deus pessoal e Ele mesmo mude as regras por um desejo de um de seus modos, isso seria a prova de que estaria sendo influenciado por algo inferior, o desejo humano, e isso seria contraditório por definição.

À vista disso, a tradição filosófica que tem o milagre como verdade, isto é, de que Deus criou o mundo e nele faz interdições, é uma incoerência lógica, pois se Ele produz um mundo exterior a si, torna-se um limitador de si mesmo e, assim, deixa de ter o infinito como característica do divino. Disso decorre que se Deus for realmente a Natureza, fazer interdições

²⁰ Embora Spinoza não tenha escrito diretamente, a ideia de que há alguém salvaguardando as ações humanas insere, posteriormente, outra contradição lógica na equação: os anjos, seres que agem em nome de Deus, como se Ele não pudesse agir sozinho. Tal compreensão de um guardião particular eleva-se a tal ponto de surgir no imaginário popular a ideia de anjo da guarda.

em suas leis, ou seja, Nele mesmo, seria uma incongruência lógica, uma heresia, haja vista que a ordem já foi criada e ir contra elas seria submeter-se a um ser inferior, o homem (sinal de impotência). Logo, o milagre é inexistente no sistema filosófico de Spinoza, portanto, figura-se o milagre em algo que a ciência ainda não compreendeu.

A crítica de Spinoza aos milagres não agradou os religiosos da época de Spinoza e rendeu-lhe vários inimigos. Como afirmam Daniel Frank e Jason Waller (2016, p. 02) em *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza on Politics* a ideia de milagre fazia parte de um *modus operandi* da sociedade e da compreensão ética ao qual os autores denominaram de “*Christendom model*”. Este modelo é baseado em um arcabouço filosófico-religioso fundado em um Deus transcendente e pessoal. Por essa razão, acreditam que o milagre seria possível e real, resultando na concepção de que a liberdade seria a transgressão das leis da Natureza para evitar, mais especificamente, os desejos da carne: o pecado. Abster-se dos prazeres mundanos faz do homem um ser bom e, apesar da pureza esperada para o crente, entendem que poder escolher entre o bem (razão ou fé) e o mal (natureza animal do homem) é ter livre-arbítrio.²¹ Por isso, o fato de um filósofo no século XVII, como Spinoza, ter efetuado afirmações contundentes contra a ideia de livre arbítrio, dos milagres e da religião institucionalizada, fazia com que lhe fosse imputado o crime de ateísmo, o que é considerado uma acusação gravíssima.

Antes de Spinoza expor suas ideias de uma forma mais contundente, mesmo tendo publicado até então apenas o *Tratado da emenda do intelecto - TIE* e os *Pensamentos metafísicos*, que lhe trouxe notoriedade (embora não exponha ainda ali suas ideias mais controversas) Henrich Oldenburg incentivou Spinoza, na *Carta 31 da Correspondência* (1989), a finalizar uma interpretação da bíblia por um olhar filosófico e não teológico. Spinoza, demonstrando insegurança em publicar, recebeu o apoio de Oldenburg afirmando que os “verdadeiros filósofos” se levantariam para defendê-lo caso o vulgo não aprovasse suas ideias. Entretanto, quando Spinoza publicou, mesmo sem colocar seu nome na obra, a autoria foi rapidamente reconhecida, porém, não lhe imputada juridicamente. O conteúdo do *TTP* (2014) causou um intenso debate, atraiu vários críticos, inclusive recebeu críticas do próprio Oldenburg que, outrora há dez anos, havia incentivado Spinoza a publicar e que jurava protegê-lo.

O “*Christendom model*” não é só uma religião, é o modo de viver originado e construído especialmente pelos europeus. Toda tradição criada e sustentada pela religião estava sendo atacada por Spinoza e não foi surpresa a reação contra o autor. Nas *Correspondências 3, 42 e*

²¹ Para melhor entendimento acerca do problema do bem e do mal é indicado a leitura do texto de Carlos Wagner Gomes e Henrique Lima da Silva (2016): *O Problema do Bem e do Mal em Spinoza e Nietzsche: Para uma crítica dos valores morais*.

43 de Spinoza (1989) com Lamber van Velthuysen, Spinoza é questionado acerca do ateísmo, pois era novidade conceber um sistema filosófico que, apesar de compreender uma divindade, nega a possibilidade Dele intervir na criação (milagres). No entanto, Spinoza reverte essa perspectiva a partir de dentro da linguagem religiosa, usando a lógica para afirmar que é justamente o raciocínio dos milagres que terminaria por levar ao ateísmo.²² Essa alcinha, mesmo não sendo correta, tinha seus fundamentos, considerando-se o distanciamento do Deus judaico-cristão do Deus filosófico de Spinoza. No *TTP*, Spinoza (2014) concebe um Deus que não se importa com as instituições religiosas e na *Ética* (2013) concebe um Deus que não leva em consideração as preces individuais, um Deus preocupado unicamente com a importância da virtude interior que é a sintonia do sujeito com Ele.

Spinoza contrapõe-se ao modelo cristão porque encontra nele graves problemas lógicos na compreensão de um Deus personalista e até na própria criação do mundo. Não é sem motivo a visão antropomórfica que foi imputada ao Deus cristão; nessa vertente ele teria de criar um mundo externo, um mundo em que poderia entrar e efetuar a intervenção. Isso, de acordo com Spinoza, seria um limitador, tornaria Deus uma das partes da causalidade, não a totalidade da causalidade que, por ser assim, seria toda a *onisciência*, a *onipotência* e a *onipresença*. Na metafísica de Spinoza, vemos a solução desse impasse, pois Deus está na relação entre os modos e entre os atributos, mas também é a totalidade dele, preservando a indeterminação e, conseqüentemente, sua liberdade absoluta. Desse modo, as leis da Natureza (sua constituição interna) não podem ser burladas, não havendo espaço para milagres. Tais, se fossem possíveis, seriam uma heresia.

De outro modo, a filosofia de Spinoza concebe a ação de Deus de uma forma diferente, segundo Marilena Chauí:

A liberdade humana recebe o *fatum* como meio para se exercer, um instrumento que nada pede aos homens senão que obedeçam à sua própria razão. Isso, porém, não significa indiferença divina: Deus socorre os homens com sua Providência particular - a graça - agindo por meio das causas secundárias do universo e sobre nossa interioridade. (CHAUÍ, 1999, p.165).

As causas secundárias e interiores aos seres levam a um entendimento mais amplo de Deus que se faz preciso distinguir dois conceitos fundamentais da filosofia de Spinoza que é *exprimir* e *envolver*. Como expõe Chauí:

²² Se, pois, acontecesse algo na natureza que não fosse decorrência de suas próprias leis, isso contradiria a ordem necessária que Deus estabeleceu para a eternidade na natureza por meio de leis universais. Logo, isso seria contrário à natureza e suas leis e, conseqüentemente, a fé nos milagres nos faria duvidar de tudo e nos conduziria ao ateísmo (SPINOZA, 2014, p. 144).

[...] a essência dos atributos substâncias é idêntica à sua potência, cada atributo sendo a atividade infinita de autoprodução que é a produção de seus modos. Transmitindo aos modos infinitos e finitos sua essência e sua potência, de maneira certa e determinada, os atributos fazem com que seus modos sejam da mesma natureza que eles: os corpos são extensos e as mentes, pensantes. - é este o núcleo da teoria do modo finito como *conatus* ou potência de auto-perseveração na existência. (CHAUÍ, 1999, p. 74).

Disso se pode, primeiramente, extrair a definição de *envolver*, pois Deus, de acordo com Spinoza, não está em todas as coisas, mas todas as coisas fazem parte de Deus. O homem, então, é uma das infindáveis formas através das quais Deus se expressa livremente dentro de si — pois não existe fora (exterioridade) em Deus, visto que ele é infinito e isto seria, por si só, uma contradição. Segundamente, pode-se extrair que: “a substância envolve seus modos e estes a exprimem de maneira certa e determinada; ela os envolve porque são efeitos imanentes e é por isso que eles a exprimem” (CHAUÍ, 1999, p. 74). Logo, o homem não pode deixar de ser homem por vontade de ser um animal, o sapo não pode deixar de ser sapo por vontade de ser um cão etc. Seria uma ficção, não uma realidade.

De acordo com essa visão, os modos são efeitos de uma causa imanente, isto é, pelo fato de que criador e criatura serem os mesmos na compreensão do autor, chega-se à conclusão de que ele é imanente. Ou seja, “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”. (SPINOZA, 2013, EIP25esc., p. 33). Daí resulta que Deus determina os modos pelo simples fato dele ser o todo e nós e os objetos sermos os singulares, os seres finitos. Logo, extrai-se uma verdade: os homens são constantemente determinados em tudo o que é feito.²³ Nas palavras de Spinoza: “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.” (SPINOZA, 2013, EIP25esc., p. 33).

O sujeito expressa de forma singular a divindade e, dessa maneira, é no interior do sujeito que se encontra esse elo com o divino e que se escancara a determinação interna de Deus para a sobrevivência e valorização da sua personalidade. Por isso, o processo de autoconhecimento, apesar de uma herança na história da filosofia, vai ter papel central na filosofia de Spinoza. Assim, vamos fazer um escrutínio desse conceito.

²³ “De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.” (SPINOZA, 2013, EIAx3, p. 14).

1.1.3 Autoconhecimento e readequação mental: importância da aquisição de ideias adequadas acerca da natureza do sujeito como fundamento para liberdade

Spinoza se posiciona de forma contrária à ideia de vontade livre ou livre-arbítrio. Sua crítica se arranja essencialmente em duas vias. Na primeira, de uma forma lógico dedutiva, ele identifica na autorreflexão um caminho para entendimento da natureza humana, e isso possibilita ao sujeito identificar as reais causas (necessidade) que lhe impeliram a agir de determinada forma. Conhecê-las revela ao sujeito a impossibilidade de a liberdade estar atrelada a uma vontade livre, porque a vontade é de certa forma construída pelas interações no decorrer da vida, num mundo completamente necessário, onde nenhuma ação existe sem algo que a preceda, de forma a ser impossível uma ação não ser condicionada por uma ou diversas causas, nas palavras de Spinoza: “De uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito.” (SPINOZA, 2013, EIAx4, p. 14). Exemplificando, o sujeito pode ser uma criatura passiva e ativa, a atividade depende de uma propensão do sujeito para investigar as causas e agir levando-as em consideração. Por outro lado, o sujeito não pode deixar de ser passivo, pois todas as experiências as quais ele tem em sua vida lhe trazem informações e sentimentos que lhe afetam e transformam suas ideias e, conseqüentemente, também sua vontade. Logo a vontade não pode ser fonte da liberdade porque está dentro dessa dinâmica da causalidade, uma vez que a vontade faz parte da mente e a mente opera segundo a causalidade, haja vista que as experiências as quais a mente trabalha decorrem do corpo. Dessa forma, assim como o *Eu pensante*, a vontade é construída.

Nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito. (SPINOZA, 2013, EIP28, p. 34).

É assim que Spinoza interpreta as relações causais, tudo que acontece decorre de algo que o precede, dessa maneira, “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.” (SPINOZA, 2013, EIAx4, p. 14). Mas mais importante que conhecer a causa específica que nos determina, é importante entender a causa máxima (Deus) de todas as coisas e como Dela deriva coisas infinitas e singulares. Spinoza afirma que:

Como certas coisas devem ter sido produzidas por Deus imediatamente, a saber, aquelas que se seguem necessariamente de sua natureza absoluta e, pela mediação dessas primeiras, outras que, entretanto, não podem existir nem ser concebidas sem Deus, segue-se que: 1. Das coisas produzidas imediatamente por ele, Deus é, absolutamente, causa próxima, e não apenas em seu gênero, como dizem. Pois os efeitos de Deus não podem existir nem ser concebidos sem sua causa (pela prop. 15 e pelo corol. da prop. 24). 2. Não se pode propriamente dizer que Deus é causa remota das coisas singulares, a não ser, talvez, para as distinguir daquelas coisas que ele produziu imediatamente, ou melhor, das que se seguem de sua natureza absoluta. Pois por causa remota compreendemos aquela causa que não está, de nenhuma maneira, coligada a seu efeito. Mas tudo o que existe, existe em Deus e dele depende, de maneira tal que sem ele não pode existir nem ser concebido. (SPINOZA, 2013, EIP28esc, p. 34).

Spinoza aqui difere entre *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. Deus é causa direta dos atributos (pensamento e extensão) e desses atributos derivam os modos infinitos²⁴ e finitos (os seres singulares). Para entender essa dinâmica de infinitude e singularidade, Chauí separa conceitualmente em duas a estrutura hierárquica divina: *Natureza Naturante* e *Natureza Naturada*. A primeira refere-se a Deus, ao ser determinante (ativo) e sua estrutura de atributos e leis naturais. Afirma Spinoza que o divino é composto por infinitos atributos (em quantidade e em gênero) e se expressa por meio dos atributos de infinitas maneiras. Nesse contexto, há leis que, guardadas as suas devidas especificidades, regem os seres e suas relações. A segunda refere-se aos modos, aos seres determinados (passivos), isto é, seres finitos que fazem parte constitutiva dos atributos e são conseqüentemente determinados por suas especificidades. Dessa maneira, cada ser é uma modificação de um atributo e expressa de forma singular a divindade.

Para entender como é o efeito devemos entender a causa e só é possível entendê-la por meio da sua essência: “A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa, à medida que sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa.” (SPINOZA, 2013, EVAx2, p. 216).

Como não há nada de que não se siga algum efeito [...], e como compreendemos clara e distintamente [...] tudo o que se segue de uma idéia que é, em nós, adequada, segue-se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa. Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. Isso fará não apenas com que o amor, o ódio, etc., sejam destruídos [...], mas também com que os apetites ou os desejos que costumam provir desses afetos não possam ser excessivos [...]. Pois deve-se observar, sobretudo, que é

²⁴ Spinoza não deixa claro o que é modo infinito, pois dedicou pouco texto para abordá-lo. Cabe maior produção acadêmica acerca dessa temática. Acerca do que já foi produzido, para melhor entendimento é recomendada a leitura de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (1997): *Os modos infinitos e finitos na Ética de Benedictus Spinoza* e de César Colera Bernal: *O Conceito De Modos Em Spinoza*.

em função de um só e mesmo apetite que se diz que o homem age ou que ele padece. (SPINOZA, 2013, EVP4^{esc.}, p. 217).

Então, liberdade é efeito do processo do conhecimento, leva em consideração o conhecimento das coisas, mas ainda mais importante é o conhecimento de si, embora tal conhecimento de si pode muitas das vezes ser confundido com estarmos ou não conscientes. Spinoza (1989, p. 136), em diversas cartas, foi interpelado acerca da sua crítica do livre arbítrio e o questionavam acerca da consciência, de modo que acreditavam que essa poderia ser o fundamento para a liberdade humana, ou seja, o fato de o sujeito estar pleno de suas faculdades mentais seria o suficiente para julgá-lo agente de suas escolhas. Isso tem origem na diferenciação que a tradição teológica faz entre dois importantes conceitos: causa eficiente e final. Em *Espinosa: poder e liberdade*, Chauí (2006) define ambos os conceitos, para ela o primeiro refere-se à necessidade natural que tem origem na causa eficiente: Deus. O segundo refere-se à causa final que confere à Deus e aos homens o *status* de seres livres. Quer dizer que cada ser humano cria sua finalidade, seus objetivos. Nesse sentido, quem age consciente de sua própria vontade seria um agente livre. Completa Chauí que “ação voluntária era tida como ação inteligente e consciente, enquanto a operação natural ou necessária era tida como operação cega e bruta, um automatismo irracional.” (CHAUI, 2006, p. 113-4). Essa concepção separa os seres que têm consciência daqueles que não têm, tornando Deus e os homens semelhantes ao serem dotados de vontade livre.

No entanto, responde Spinoza especialmente a Oldenburg:

como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que sejam livres: são necessariamente o que são pela causa que as determina. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade, como vos prometi demonstrar. (ESPINOZA, 1989, p. 136).

Em contrapartida, Oldenburg questiona acerca da criação dos homens e Spinoza lhe assegura que os homens não são criados, são gerados, estão atrelados às causas externas. Oldenburg tenta interpretar a filosofia de Spinoza como interpreta a filosofia cristã, de modo que comete um erro ao pensar que a filosofia de Spinoza compreende um criador e uma criatura distintos. Na filosofia de Spinoza esses dois conceitos, mesmo que estranhamente empregados aqui, fazem parte do mesmo sistema que é Deus.

Quanto ao que objetais a minha primeira proposição, considerai, meu amigo, que os homens não são criados mas engendrados e que seus corpos existiam antes, embora numa outra forma. Na verdade, o que se conclui, e que também reconheço de bom grado, é que se uma única parte da matéria se aniquilasse, imediatamente toda a extensão desapareceria. A segunda proposição, por sua vez, não faz muitos deuses, mas apenas um constituído de infinitos atributos, etc. (ESPINOSA, 1989, p. 138).

A filosofia cristã compreende uma causa e efeito não natural, mas sobrenatural. Deus cria o humano, dá a ele uma de suas características, o *logos*, a mente, torna-o sua imagem e semelhança. Por consequência, os filósofos cristãos, ao atrelarem *logos* com o livre pensamento, imputaram aos homens o livre-arbítrio.

No entanto, na filosofia de Spinoza essa equivalência entre o homem e Deus é preocupante. Há uma hierarquia natural e os homens não podem possuir o mesmo grau de perfeição que Deus. Os graus de perfeição de cada ser vêm de quanto ele pode abarcar (compreender) a realidade, nas palavras de Spinoza (2013, EIIP1esc., p. 53): “quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, mais realidade ou perfeição concebemos que ele contém. Portanto, um ente que pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, é, em sua capacidade de pensar, necessariamente infinito.” Essa figura é chamada de Deus e naturalmente abarca o todo, haja vista que na filosofia de Spinoza Ele e a Natureza são a mesma coisa, em outras palavras, que a natureza é parte de Deus e conseqüentemente todos os seres também são. Em contrapartida, os seres singulares são limitados, sua experiência abarca apenas o que lhe foi apresentado, dentre todas as coisas do universo ele só sabe o que é experimentado e dentre as coisas que lhe são apresentadas, há uma limitação de sua compreensão acerca dessas coisas.

Dos seres singulares, isto é, dos modos finitos, fazem parte os animais, as plantas e os seres inanimados que só têm acesso ao atributo da extensão e por isso são seres mais simples. Para entendê-los basta traçar as relações causais, pois são seres que agem de forma instintiva e mecânica. Por outro lado, o homem apesar de inserido nessa dinâmica, é um ser capaz de acessar dois atributos: o da extensão e o do pensamento, por este motivo lhe é atribuído grau mais elevado de perfeição.

A essência humana não pode se alterar voluntariamente para abarcar mais atributos. Logo, o maior grau de perfeição passa a ser do ente que abarca (compreende) a realidade com maior qualidade, com maior acordo com a verdade; isto é, aquele que abarca mais a realidade (Deus) regozija, portanto é mais alegre.

Vemos, assim, que a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos da alegria e da tristeza. Assim, por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma

paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor. (SPINOZA, 2013, EIIIP11esc., p. 107).

Assim como Sócrates, Spinoza identifica que a chave para adquirir um grau mais elevado de perfeição encontra-se num processo de autoconhecimento, em vez de conhecimento das coisas externas. Porém, esse processo é difícil, pois consiste numa autoanálise e exige uma reparação da mente, como afirma Smith a *Ética* proposta por Spinoza: “É um trabalho de terapia moral que visa libertar o leitor do poder das paixões e nos dar o controle sobre nossas vidas.” (SMITH, 2003, p. 24, tradução nossa).²⁵ Completa Smith que essa obra é “como uma espécie de terapia para a alma em que a nossa vida emocional se transforma ativamente, transformado por ser compreendido” (SMITH, 2003, p. 111, tradução nossa).²⁶

A inteligência e a cognição não são exclusivas aos seres humanos, vários testes confirmam a complexidade nas ações dos animais, como um corvo ao usar galhos para conseguir alimentos ou chimpanzés que usam até cinco tipos de galhos de diferentes espessuras e formatos para conseguirem mel ou cupim.²⁷ Há atualmente testes mais elaborados que visam identificar nos animais a capacidade de reconhecer a si, como o teste feito com elefantes²⁸ em que, ao pintarem suas testas e ao expor-lhes a espelhos, provaram sua capacidade de autorreconhecimento. Isso sugere que alguns animais possuem conhecimento das coisas ao seu redor e as utilizam como ferramentas, além de possuírem ideia, mesmo que superficial, de si (sua existência). No entanto, são ações complexas segundo a realidade do animal e aprimoradas pela prática cotidiana. Os animais podem ter certa inteligência, mas estão restritos a seu habitat ou as suas vivências, pois tiveram tempo e milhares de tentativas e erros para evoluírem e chegarem a complexidade em que estão.

Apesar da complexidade das ações dos animais que, como expressa Spinoza (2013, EIIIP2esc., p. 101), muitas vezes sua destreza sobrepujam os feitos humanos, somente os humanos podem refletir sobre si e sua existência. Logo possui capacidade de aumentar ainda mais sua perfeição. No entanto, o aumento de perfeição não é universal entre os humanos porque exige uma ação do sujeito para tal fim, tarefa à qual é complexa e demanda esforço.

²⁵ “It is a work of moral therapy that seeks to liberate the reader from the power of the passions and give us control over our lives.” (SMITH, 2003, p. 24, tradução nossa).

²⁶ “His work has often been seen as a kind of therapy for the soul in which our emotional life is actively transformed, transformed by being understood” (SMITH, 2003, p. 111, tradução nossa).

²⁷ Mais informações consultar a tese de PhD de Vittoria Luisa Estienne (2017): *Tool-use technique for the extraction of underground honey by central African chimpanzees in Loango National Park, Gabon*. Outro estudo de Luncz, L. V., Falótico, T., Pascual-Garrido, A., Corat, C., Mosley, H., & Haslam, M. (2016): *Wild capuchin monkeys adjust stone tools according to changing nut properties*.

²⁸ Mais informações consultar o artigo de Joshua M. Plotnik, Frans B.M. De Waal e Diana Reiss (2006): *Self-recognition in an Asian elephant*.

Essa complexidade tornou possível aos homens realizarem feitos únicos, impossíveis aos outros seres: tornou-os capazes de fazerem perguntas acerca da realidade e da sua existência. Esse questionar-se faz mais do que tornar os indivíduos autoconscientes, torna-os autorreflexivos. O sujeito ao passar por esse processo de autorreflexão, encontra sua verdadeira natureza, identidade e felicidade. Nesse sentido, o sujeito, ao agir de forma autêntica, encontra na vida feliz não só a si mesmo, mas também o caminho de sua evolução, alcança maior grau de perfeição e acessa o estado de *Beatitude*.²⁹ É nesse estado que, de acordo com Spinoza, o sujeito encontra a verdade, é numa relação consigo mesmo que encontra o Divino.

Estar consciente nem sempre significa que as escolhas são livres e muito menos que elas são as escolhas corretas a se fazer, haja vista que, mesmo conscientes, as pessoas cometem erros. Por isso, Spinoza encontra no problema da consciência uma via para contestar a liberdade como oriunda da consciência, uma vez que:

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 a causa de suas ações que os homens têm essa idéia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima idéia. (SPINOZA, 2013, EIIP35esc., p. 77).

O termo *consciência de si* tem papel fundamental na filosofia de Spinoza e é a partir do sujeito e de sua natureza que o autor encontra a chave para a negação da vontade livre. Esse conceito encontra-se no *Apêndice da Parte IV da Ética*, ali o autor divide em duas a ideia de consciência: *consciência das coisas* e *consciência de si*. A primeira refere-se a estar atento às coisas que estão ao seu redor, sabendo qual seu funcionamento (sua natureza) e como se relacionam e isso proporciona ao indivíduo antecipar-se a elas. A segunda, no entanto, leva o sujeito a uma autorreflexão, isto é, um processo de autoanálise que culmina numa compreensão real da natureza humana. Ao entender os conceitos de “apetite, vontade, desejo ou impulso” (SPINOZA, 2013, EIIIDef1Expl., p. 141), que são unificados no ser humano no *conatus*, e o papel da razão, o sujeito entende a sua natureza.³⁰ Apenas com esse conhecimento de si se pode

²⁹ Para melhor entendimento acerca da concepção de beatitude na filosofia de Spinoza é indicado a leitura do texto de Emanuel Angelo da Rocha (2011): *Salvação, beatitude e liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié*.

³⁰ “Mas como cada um deseja, pelas leis de sua natureza, o que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau [...]; e, como, além disso, aquilo que julgamos, segundo o ditame da razão, ser bom ou mau, é necessariamente bom ou mau [...]; então, apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é [...], aquilo que concorda com a natureza de cada homem. Por isso, igualmente, à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, entre si.” (SPINOZA, 2013, EIVP35Dem., p. 177).

obter clareza de como o *Eu* interpreta as experiências, com isso, consegue determinar se as ideias são adequadas ou não às essências dos seres e isso fornece dados para identificar se a construção do *Eu* foi pautada em ideias verdadeiras ou falsas, ou melhor dizendo, adequadas ou inadequadas.

Depreende-se disso que a compreensão da segunda é imprescindível para entendimento da primeira, pois sem uma autorreflexão não é possível identificar como tais coisas externas realmente afetam nosso *Eu*. As ideias apropriadas pelo sujeito, nesse sentido, deixam de ter apenas valor para o conhecimento, mas passam a ter valor também para ética, pois pode-se, dessa forma, averiguar como o sujeito é construído, como é transformado e também como se molda dependendo das circunstâncias. Nesse sentido, tem papel constitutivo na individualidade e é fundamental para delinear a ética que Spinoza tem em mente. Por conta da construção da persona é que Levy classifica o sujeito como possessivo e reflexivo, isto é, um sujeito que detém a si próprio e reflete acerca de si e das coisas que lhe determinam, entende que a sua persona seja a síntese, o substrato dessa relação sujeito-mundo. Para ela:

toda consciência é, de uma certa maneira, consciência de si e os complementos que ela exige, na medida em que é uma relação entre dois termos (*ter consciência de*), devem ser precedidos de um pronome reflexivo ou de um pronome possessivo [sic], compreendido, então, como uma modificação do pronome reflexivo. Se pensar é um predicado relacional reflexivo, dizer de um pensamento que ele é meu pensamento não significa outra coisa senão dizer que esse pensamento é uma expressão de mim mesmo, ou, ainda, que sou eu modificado de uma certa maneira. (LEVY, 1998, p. 50).

O trecho acima permite deduzir que toda relação (encontro) com os seres modifica a mente humana de tal forma que essas alterações da mente levam a outros parâmetros para tomada de decisão no futuro. Pode ser que vire um problema ético quando a modificação é feita com base em ideias mal concebidas acerca das coisas e suas relações, pois as ações serão pautadas em mentiras e não em verdades. Essa linha de raciocínio aparentemente decorre de uma epistemologia, mas logo revela-se elemento de transição para o que realmente interessa ao autor, os mecanismos que levam a construção do ser e como essa persona agirá no mundo. Ademais, os maiores conflitos decorrem de uma má comunicação, demonstrar os reais interesses das partes possibilita uma comunicação válida evitando desentendimentos.

Spinoza desdobra do sujeito pensante a autoanálise e finda mais especificamente no campo da ética, haja vista que autoanálise encontra a *Necessidade*, ou seja, ao analisar a si, entende que ali, no seu âmago, encontra-se a determinação de Deus ao sujeito. Em outras palavras, Spinoza encontra no sujeito a expressão do próprio Deus. Com base nisso, é possível identificar uma reviravolta na filosofia de Spinoza. Nessa nova perspectiva, o sujeito pensante

deve conter sua curiosidade do mundo exterior, caso ainda não tenha encontrado a *Necessidade*, pois só com a ideia clara da sua causa eficiente (Deus) que ele pode remediar sua visão de mundo e não incorrer em uma interpretação enviesada e limitada do real. Dessa maneira, essa introspecção é condição *sine qua non* que possibilita um entendimento correto das causas de suas afecções que são originadas da relação: conflito ou consonância entre a determinação externa e a determinação interna (*Necessidade*).

As determinações externas são auto evidentes, as coisas se compõem ou se decompõem dependendo do arranjo das relações, dependendo da compatibilidade entre os seres como exposto nos capítulos anteriores. Já as determinações internas não são auto evidentes, para compreendê-las é necessária uma autorreflexão. Compreender a necessidade significa passar por um processo de epifania segundo o qual o sujeito escapa de um estado ilusório e passa a um estado verdadeiro, em outros termos, passa de um estado de *servidão* para um estado de *liberdade*. A liberdade está intrinsecamente unida a verdade e, por isso, a liberdade remete a Deus. O homem, apesar de encontrar a via para libertar-se através de um processo epistemológico, só se liberta, de fato, quando age segundo a verdade, portanto, eticamente. Nesse sentido, a compreensão de como a natureza humana opera é fundamental, justamente para delinear um método para o sujeito perceber o mundo adequadamente. Esse método figura-se num processo subjetivo, perpetrado por cada indivíduo. No entanto, ao colocar a compreensão de si condicionada a ideia adequada da determinação interna de Deus aos seres, esse processo expurga a subjetividade, pois agora está lidando primeiramente com o *conatus* (fator central) e não com as especificidades. Nesse sentido, assim como é a interpretação da lei humana, é necessário dominar a lei geral da natureza humana e depois as situações específicas as quais a lei geral engloba, ou seja, se a lei geral não for devidamente compreendida as especificidades serão indevidamente entendidas. É somente por meio do fundamento da *Necessidade*, da causa eficiente que norteamos o que direciona as nossas especificidades e, só assim, as especificidades tornarão claro se advém da sua própria natureza ou da determinação externa.

Encontrar e compreender a origem (que está em nós mesmos) é fundamental, pois é necessário corrigir a origem para que o fim não seja distorcido. Quanto mais *conatus* o indivíduo tiver, mais original ele é, mais singular, mais dono de si. Apesar da impossibilidade de abster-se da determinação externa, o conhecimento da determinação interna faz do sujeito mais potente, liberta o sujeito da ignorância e torna-o livre, ou melhor dizendo, a liberdade é agir segundo a verdade e não segundo falsas noções (especialmente de si). Geralmente, a ordem dos fatores é invertida, a humanidade está a passos largos avançando na investigação da

natureza, mas o uso dessas tecnologias é na maior parte das vezes indevida se não houver a compreensão correta de si. A maturidade da humanidade decorre da falta de compreensão de sua própria natureza.

Ora, mais detidamente, como é a natureza humana e como Deus opera dentro dos seres? Para Spinoza, a determinação divina aos seres é dividida em quatro propriedades: o ser da *essência*, o da *existência*, o da *potência* e o da *ideia*. As quatro qualidades se dão de forma conjunta, mas são discerníveis conceitualmente em *seres*, isto é, em perspectivas da realidade. São características que são associadas a Deus de forma infinita, como também atribuídas ao homem, porém, de forma limitada e bem definida. Em Deus elas operam da seguinte maneira: (i) ele é onipresente, ou seja, é a existência em si, a totalidade do real (relaciona-se a existência e essência); (ii) é onisciente, isto é, por ser o todo não há nada que escape a seu intelecto (relaciona-se a ideia); (iii) Deus é onipotente, isto quer dizer que ele pode fazer o que bem entender (relaciona-se a potência), porém, há que acrescentar que a divindade não altera a si mesmo, não porque é incapaz, mas em razão de que Deus se expressa de infinitas formas por meio das suas leis naturais e por meio da essência dos seres, cada qual no seu gênero e espécie. Mudar a si mesmo seria uma incoerência porque ele se expressa infinitamente, logo, não há necessidade de mudança não natural.

No homem se apresentam os mesmos conceitos, porém limitados a um ser finito. No sujeito essas características se dão da seguinte forma: o indivíduo é limitado em tempo e espaço, isso quer dizer que a sua vida tem fim e não há como estar em vários lugares ao mesmo tempo. Disso decorre que ele só pode perceber um naco da realidade. O sujeito conhece o todo por conta de uma abstração da mente que, de uma forma ou de outra, nunca abarcará de forma completa a realidade. Ademais, o homem tem uma potência determinada, possui limites na sua ação. Enfim, ele toma consciência de que é determinado da forma mais íntima possível por Deus, por meio das quatro qualidades expostas acima ele adquire a completa noção da sua constituição, segundo Levy, “o pensamento infinito exprime-se necessariamente no homem como consciência de si” (LEVY, 1998, p. 31). Nesse sentido, conhecer a forma limitada dessas categorias é fundamental para abstrair a sua versão infinita, qual seja, o pensamento abstrato que leva a ideia do todo: Deus. Desse modo, o entendimento dessas características faz com que o sujeito tenha uma conexão íntima com o divino.³¹ Conhecer-se e amar-se torna-se o mesmo que conhecer e amar a Deus. Na visão de Levy:

³¹ Chauí interpreta que Spinoza entende consciência não como o conhecimento das coisas, quando a ideia condiz, de forma perfeita, ao objeto real. Conhecer o objeto real é apenas uma etapa do procedimento para ter uma ideia

a via espinosista que conduz à beatitude passa necessariamente pelo amor-próprio (*philautia*). Ora, quem pode amar a si mesmo sem apreender-se a si mesmo como sujeito? Quem é esse homem espinosista, cuja alma não possui nenhum princípio para referir-se a si mesma como um indivíduo, mas que se ama a si mesma e que, ao se amar a si mesma, ama a Deus e as coisas? [...] a alma humana tem, na doutrina espinosista, uma especificidade que é preciso compreender corretamente: embora ela seja uma coisa pensante que, como todas as outras coisas finitas, realiza seu ser independentemente de toda representação de si mesma como um fim, ela é, porém, capaz de manter uma relação afetiva consigo mesma, o que supõe que ela seja capaz de se referir a si mesma. (LEVY, 1998, p. 23-24).

O indivíduo que possui amor-próprio necessariamente passou por um autoconhecimento, um processo elucidativo que proporciona encontrar na sua existência um valor positivo. Amar a sua existência é amar a Deus, pois os seres são (modos) expressões em seu gênero e espécie da própria divindade. Amar a si mesmo é nada mais que um culto à disposição do universo que faz parte de um todo o qual Spinoza chama Deus. Contudo, não é o amor às coisas externas que levará o indivíduo à *Beatitude*, termo que Spinoza usa para denominar um estado de bem-aventurança, uma vez que chega a esse estado de espírito quem tem amor a si mesmo, a sua unidade, a sua personalidade, a sua maneira de se expressar no mundo. O homem tem papel privilegiado na disposição dos seres, pois, diferentemente dos animais, ele possui a capacidade de compreender o atributo do pensamento, fator importante que o torna capaz de estudar a si mesmo, por meio de uma reflexão ou meditação.³²

Não basta o *Eu* pensar corretamente os objetos externos, ele precisa pensar corretamente a si mesmo, ou seja, precisa encontrar a *forma veri*, o ente que detém as ideias: a alma. Nesse sentido, para que a referência a si “possa ser dada no nível da ideia, é preciso que a forma das

verdadeira. Consciência, no entanto, jaz numa autorreflexão que chega à ideia de que o Eu sabe e por saber pensa e por pensar tem algo interno a qual deve voltar-se. Spinoza vai além, esse autoconhecer leva a um conhecimento verdadeiro porque não está atrelado as ideias advindas dos objetos reais, mas está na vontade. A vontade é o objeto de investigação da mente sobre si mesma, compreender a si mesmo levará a uma reformulação da ideia de vontade, que ora era errônea vinculada a concepção de uma vontade livre (livre-arbítrio), agora vinculada a uma vontade determinada, porém, não determinada pela exterioridade, mas pela necessidade que é o meio pelo qual Deus nos determina internamente, no mais íntimo de nossa existência: na nossa essência. Spinoza é o primeiro a trazer esse processo de autoconhecimento para uma relação ética. Ao ter sucesso nesse intento, o Eu passa a ter uma relação íntima com a necessidade (Deus) e pode ao ter ideia clara e distinta de que a vontade, da qual julgara livre, na verdade é uma vontade limitada e determinada. (CHAUÍ, 1999, p. 545).

³² Wetlesen em *Body awareness as a gateway to eternity: a note on the mysticism of Spinoza and its affinity to buddhism* faz um paralelo entre a filosofia de Spinoza e o budismo, demonstrando, dessa forma, uma interpretação mística do pensamento do autor. Como ressalta Marilena Chauí (1999, p. 105) acerca desse texto de Wetlesen: “O intérprete reconhece que não existem elementos empíricos que possam comprovar que Espinosa estivesse familiarizado com o budismo; no entanto, diz ele, são surpreendentes as coincidências terminológicas entre as proposições do Livro V da *Ethica* e a linguagem da meditação budista, particularmente a palavra sânscrita *yoga* (meditação ascética para libertar-se da dispersão e do automatismo da consciência profana e chegar a um estado de integração que é a união com Deus) e o verbo latino *jungere*, empregado por Espinosa para caracterizar o amor intelectual da alma por Deus”.

ideias da alma humana tenha, como elemento constitutivo, a marca de seu pertencimento a uma só e mesma alma.” (LEVY, 1998, p. 26). Não se compreende a alma alheia, apenas é possível autoconhecer. Os seres externos são compreendidos não diretamente pela essência, mas pelas relações causais e, por esse motivo, compreender a si faz com que compreenda a determinação do seu gênero e espécie e como o *Eu* se relaciona com a exterioridade. Isso faz sentido porque a partir desse conhecimento que se pode compreender as determinantes (*Necessidade*) dos outros seres, em especial o humano, de forma mais profunda. Por isso, acrescenta Levy (1998, p. 30) que “É necessário, portanto, assegurar um estatuto específico para a alma como coisa pensante, atribuindo-lhe um princípio próprio de individuação, o que justificaria a afirmação de que a alma é um indivíduo e um sujeito de predicação”.

É possível deduzir dos excertos de Levy que o *Eu pensante* e alma são uma coisa só e servem de fundamento para definir a persona, a qual possui um caráter predicativo, pois o sujeito é um ser possuidor de características e ideias. Pode-se atestar certamente que a pergunta “*quem sou eu?*” exigirá necessariamente uma descrição das qualidades, aquilo que pode ser afirmado e negado de si. Por ser o *Eu pensante* um ser atuante, Levy assevera que é “um sujeito de predicação”, ou seja, ele incorpora e interpreta as propriedades das coisas de forma única. O sujeito, então, não é apenas um receptáculo de ideias e experiências, a cada encontro com o externo ele interpreta e valora os eventos e dá uma significação aos afetos decorrentes desses encontros, tornando-se *causa sui* das modificações de sua mente. A autoanálise é importante porque interpreta a relação sujeito-objeto ou sujeito-ação. A ética é complexa porque cada indivíduo tira uma interpretação, um julgamento desses encontros. No entanto, muitos extraem ideias inadequadas das relações sociais, isso é motivo de preocupação na ética de Spinoza porque a ideia falsa aprisiona o sujeito e torna suas ações incompatíveis com o bem viver.

Assevera Deleuze (2002, p. 19) que Spinoza “confia bastante na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo” e que todos os aspectos negativos que o autor presenciou como a “excomunhão, a guerra, a tirania” seriam consequências das ideias inadequadas, pois “os homens que lutam por sua escravidão como se fosse a sua liberdade, formam o mundo do negativo no qual Espinosa vive”. Deleuze continua afirmando que todas as coisas ruins teriam origem em uma coisa exterior – ressentimento - e uma interior - má consciência. E a má consciência só pode ser substituída por uma nova consciência “sob uma nova visão, com um novo desejo de viver.” No entanto, o que seria uma má consciência e uma boa consciênci

Possuir uma “má consciência” significa que as operações mentais estão confusas, nebulosas. Muitas das vezes o sujeito troca as causas pelos efeitos e isso torna inconsistente a via correta das ações. Por isso, adequar as ideias às suas reais causas faz o sujeito reinterpretá-

las de forma correta e corrigir-se, como é evidente o objetivo de Spinoza no *TIE*. O termo *emenda* significa remédio e há um sentido em usar esse termo justamente na primeira obra do autor, pois remediar a mente é ação basilar para que o leitor passe a ler sua principal obra, a *Ética*, com a mente já iniciada em sua reestruturação.

Scruton liga o conceito de consciência de si com o de liberdade no trecho a seguir:

Um homem é ativo com relação ao seu comportamento quanto mais sua consciência contém uma ideia adequada do comportamento e de sua causa. Ter uma ideia completamente adequada da causa é vê-la em relação com sua própria causa e assim por diante, até o ponto de compreender a total necessidade do sistema do qual uma parte é formada pelas causas. Depois, Spinoza alega que essa sempre crescente compreensão das causas de nossa ação é o único conceito legítimo de liberdade humana que podemos postular. Liberdade não é liberdade em relação à cadeia da necessidade, mas a consciência dessa própria necessidade. (SCRUTON, 1982, p. 68).

Scruton interpreta que a liberdade não está na escolha, está na consciência da *Necessidade*, isto é, nas causas internas de si, pelas quais são fundamentais entendê-las para que a relação sujeito-mundo não seja pautada em ideias inadequadas. Quando o *Eu* interpreta o real de forma errada é porque não compreende a natureza nem as causas das coisas e especialmente a sua. Compreender as causas na filosofia de Spinoza é compreender que Deus é a verdade (causa eficiente das coisas). Logo, a inverdade não é relacionada ao mundo, mas à compreensão errônea que fazemos dele (passividade). Não condiz com a figura de Deus querer que os homens se baseiem em mentiras, pelo contrário, prova disso é a possibilidade da autorreflexão, a chave para o entendimento da realidade. A liberdade, nesse sentido, não está na vontade livre, mas está fundada na compreensão de como a vontade age e como essa ação está de acordo com os ditames da realidade oriundas de Deus. Negar a autorreflexão significa continuar num estado de passividade e todas as ações provenientes da passividade tenderão a resultados falhos. Nesse sentido, a vida ativa é aquela em que o sujeito é protagonista de sua própria vida, haja vista que os resultados de suas ações são certos.

A “escolha” não é uma ação externa, mas uma ação interna, exclusivamente do sujeito, isto é, a escolha é fazer ou não fazer a autoanálise. É possível subentender a partir disso que o mundo, em Spinoza, não é estritamente objetivo, ele é majoritariamente subjetivo. Em graus de valor o *Eu* ou *Self*, como chama Scruton, está acima das coisas externas, por isso, Spinoza escreve uma ética e não um tratado sobre a natureza. O valor da *Ética* está em induzir o leitor a refletir, consertar suas ideias, conhecer a sua natureza, identificar que a liberdade não é absoluta e mais vale entender como as coisas se relacionam, como elas lhe afetam do que tentar fugir, em vão, das determinações externas.

2 A PROBLEMÁTICA DO MAL, DO DEUS IMANENTE E DO DEUS LEGISLADOR

A tradição religiosa interpreta a ação humana como binária, uma luta entre o bem e o mal em que os homens devem escolher a qual se aliar. No entanto, se levar em consideração o *conatus* e a valoração humana será obtido outro tipo de interpretação. O bem e o mal são relativos a cada sujeito, desse modo, existem graus de bem e de mal relativos à afetação de cada indivíduo, ou seja, o mundo levando em consideração o *conatus*, o mundo não é preto e branco é um degradê de tons de cinzas. Tão complexo de entender que é imprescindível uma *Ética* fundada na individualidade e não em universais.

Ao relacionar a problemática do mal com a ideia do Deus imanente e a interpretação religiosa do Deus legislador haverá dúvidas acerca da validade do sistema a qual Spinoza propunha. Nesse capítulo serão abordadas tais críticas perpetradas por Jonathan Bennet e Lewis Feuer.

2.1 As críticas de Jonathan Bennett e Lewis Feuer ao Amor a Deus da *Parte V* da *Ética*

2.1.1 Crítica de Jonathan Bennett ao conceito de amor a Deus

Jonathan Bennett (1984, p. 223), encontra dificuldades em aceitar a parte cinco da *Ética* em vista do peso que a palavra amor possui. Sua objeção resume-se no seguinte questionamento: como amar um Deus que é indiferente e permite que tantas coisas ruins aconteçam?

Bennett usa dos mesmos argumentos contra um deus pessoal, imputando-lhe o mal do mundo. Se Deus fizesse tudo de bom a que se refere Bennett o mundo seria um paraíso, nenhuma morte seria possível e a ordem natural não teria sentido. Isso porque tenta imputar a Deus a alcunha de bondoso, sendo que na filosofia de Spinoza não é bondade a palavra correta para caracterizar Deus, mas sim harmonia ou naturalidade. O antagonismo entre os contrários, a luta entre as potências termina fornecendo uma harmonia necessária para o bem viver. As coisas más, aponta Spinoza na *Parte II* e *III* da *Ética*, é uma coisa subjetiva, não um universal e, dessa maneira, a maldade interpretada em uma ação é apenas circunstancial. A bondade *idem*. Agora, como amar a necessidade e essa dinâmica que muitas vezes é cruel é a questão para a qual Bennett não encontrou resposta.

Bennett (1984, p. 222-3) acusa Spinoza de contradizer-se. De acordo com Bennett Spinoza passou a vida toda pregando não temer Deus e no final da *Ética* conclui que devemos amá-lo. Segundo Bennett essa inversão de direção tem origem no medo [de Spinoza por Deus] e, por isso, a segunda parte da *Ética* deveria ser ignorada por quem leva a filosofia de Spinoza a sério. Aparentemente, Bennett prega a validação da obra de Spinoza até a parte que o peso da palavra Deus pode simplesmente ser excluída ou ignorada, ficando com os termos Substância e Natureza, que passam uma maneira fria de interpretar a realidade.

Na *Proposição 15* da *Parte V* da *Ética*, Spinoza afirma que: “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos.” (SPINOZA, 2013, EVP15, p. 223). Desse modo, somente a compreensão de si que é efeito se pode remeter a causa eficiente: *Necessidade*. Na demonstração dessa mesma Proposição, Spinoza afirma que junto a ideia de Deus vem a alegria. A ideia de Deus, ideia de si e a liberdade são a tríade que fundamenta uma vida feliz.

O amor de Deus vem da compreensão de como as coisas operam, inclusive como o sujeito opera. O homem adquire uma elevada perfeição porque para de questionar a realidade e aceita as coisas com elas realmente são. É uma paz mental porque cessa o sentimento inquietante do fato de não se conformar que as coisas não são exatamente como se deseja, mas sim o resultado de inúmeras causalidades imprevisíveis e que o único jeito para viver de maneira feliz é preparar-se mentalmente para as inevitabilidades da vida. Spinoza não faz isso porque teme, como afirma Bennett, mas faz isso porque aceita a realidade como ela é, por isso imputar a Spinoza o título de fatalista tem sentido. Assim como os estoicos, ele encontra na *Necessidade* a naturalidade que deveria ser encontrada, a aceitação. Esta, porém, em Spinoza, vem de forma diferente. Para ele essa forma de se preparar, não dos acontecimentos, mas dos sentimentos decorrentes deles, vem do amor. Do amor a Deus que, invariavelmente, precisa passar pelo amor a si mesmo.

Ele acreditava que a amizade e a busca da verdade contribuem para a nossa meta mais elevada: o *amor intellectuallis Dei*, o amor intelectual de Deus. A filosofia de Espinosa foi uma tentativa de reconciliar essa perspectiva, profundamente religiosa, com a visão científica do homem. (SCRUTON, 2000, p. 06).

Na *Parte III* da *Ética* Spinoza (2013) define amor como uma força mais poderosa que o ódio, embora, também devemos estar atentos para ela, pois o sujeito pode exceder seus limites, haja vista que o amor para Spinoza está atrelado à paixão por um ente exterior que lhe traz alegria. A alegria pode maquiar problemas muito maiores aos quais não se quer encarar naquele

momento, fazendo com que esses problemas se agravem com o passar do tempo. Ressalta Scruton que “Espinosa procura justificar o seu modo de vida preferido, no qual uma espécie de tranquilidade divina supera a turbulência da paixão, conforme a razão alinha o material desordenado da emoção com suas concepções mais adequadas.” (SCRUTON, 2000, p. 38). Nesse sentido, Spinoza afirma que o amor aos seres individuais e não o amor intelectual de Deus precisa ser regulado pela razão.

Ter esse tipo de interpretação traz alguns problemas éticos. (i) Se a ética findasse no amor a si próprio, sem tratar da determinação, como exposto antes, absoluta, tanto internamente como externamente faria com que a mente humana debandasse unicamente para um raciocínio utilitarista do espectro egoísta. O que seria um problema para o autor porque o homem não aumenta sua potência nem se torna mais livre na ausência de determinação e nem na solidão. Ele é livre quando entende a essência e o porquê de as determinações existirem e só assim pode, por meio da ação, livrar-se da servidão porque é ativo e não passivo. Num estado de natureza em que impera a solidão ou egoísmo absoluto, longe da civilização ele estaria ainda mais submisso às causalidades (naturais), portanto, menos livre, haja vista que ele estaria sozinho num mundo selvagem, sujeito a incalculáveis variações que reduziriam substancialmente as chances de sobrevivência.

Uma tal sociedade, baseada nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos. Com isso, compreendemos facilmente que, no estado natural, não há nada que seja bom ou mau pelo consenso de todos, pois quem se encontra no estado natural preocupa-se apenas com o que lhe é de utilidade, considerada segundo a sua própria inclinação. E decide sobre o que é bom e o que é mau apenas por sua utilidade, não estando obrigado, por qualquer lei, a obedecer a ninguém mais senão a si próprio. Não se pode, por isso, no estado natural, conceber-se o pecado, mas pode-se, certamente, concebê-lo no estado civil, no qual O que é bom e o que é mau é decidido por consenso, e cada um está obrigado a obedecer à sociedade civil. O pecado não é, pois, senão uma desobediência, que é punida apenas por causa do direito da sociedade civil. E, inversamente, a obediência é creditada ao cidadão como mérito, pois, por causa dela, ele é julgado digno de desfrutar dos benefícios da sociedade civil. (SPINOZA, 2013, EIVP37Dem, p. 182).

Já num mundo civilizado, apesar das inconveniências, o homem termina por aliar forças e tem um substancial aumento de potência e, conseqüentemente, de liberdade. (ii) Ao desconsiderar o amor como norte moral o sujeito não consegue a virtude de ter empatia com o próximo porque vê nas determinações externas apenas fruto de degradação e não de agregação. Vê no próximo um inimigo e não um aliado. Vê no cônjuge a infidelidade potencial e não um potencial companheiro que dará suporte nas horas mais penosas. Vê no filho um estorvo e não fonte de alegria e autorrealização. O sujeito sem o norte moral do amor termina por ter uma

vida amargurada, em que lhe resta apenas o desprezo pelo mundo, diminuindo ainda mais sua potência de agir e tornando-o uma pessoa infeliz, o que é, desde os helênicos, o oposto do que uma filosofia ética almeja. A felicidade é sinal de que as coisas estão ocorrendo harmoniosamente ou de acordo com um planejamento. Na filosofia de Spinoza, assim como na estoica, a felicidade não pode ser momentânea, se é momentânea é porque é uma felicidade pautada em fundamentos sem solidez, duram pouco e terminam por trazer mais dor e sofrimento do que alegria. Já uma decisão pautada na atemporalidade, isto é, na consonância do sujeito com a necessidade da divindade termina por ser uma felicidade prolongada.

2.1.2 Crítica de Lewis Feuer e More ao problema do mal e Deus imanente

Lewis Feuer (2010, p. 215-6) encontra outro ponto passível de crítica. Apesar de não ser nova, ainda cabe apontar as semelhanças e as diferenças das críticas e das respostas. O problema que Feuer encontra é a maldade. Mesma crítica foi feita a concepção cristã da divindade, tal crítica se resume no seguinte questionamento: como pode Deus saber da maldade e nada fazer para impedir que ocorra, ou melhor, de onde vem a maldade se não da própria divindade? A resposta mais comum advinda da religião cristã maquia o problema ao atribuir à figura de um ser (diabo) a maldade para isentar Deus da “culpa”. Isso exige a seguinte pergunta: porque ele não eliminou o mal haja vista que Ele é onipresente, onisciente e onipotente? A resposta cristã também possui problemas porque entra em conflito com os atributos de Deus, desta vez com a infinitude. Essa característica fundamental para determinar a divindade exige que não exista ausência, não exista começo nem fim, por isso a teoria imanente de Spinoza ganha força, tanto para contrapor essa incongruência, quanto para dar respaldo a liberdade absoluta de Deus.

A problemática do mal no sistema imanente de Spinoza termina por ser relativizado. Spinoza não acredita em bem e mal absoluto, acredita em bem e mal relativo, individuais. Cada objeto ou ação tem dupla interpretação e apenas a circunstância do ocorrido ditará o que é certo ou errado. Por isso, a criação de um estado civil foi e é necessária, pois onde impera a lei, a relativização não pode ser absoluta, mas sim certa e determinada.³³

Sendo assim, bem e mal são relativos na natureza, mas certos e determinados num estado de civilidade. No próximo capítulo será investigado a importância da liberdade na formação de um estado civil bem-organizado, mas antes é importante determinar até que ponto o Deus

³³ Para melhor entendimento acerca do Estado Civil leia o artigo de Karine Vieira Miranda (2015): *Estado de Natureza e Estado Civil em Spinoza*.

imane de Spinoza age como um legislador e até que ponto Ele deixa espaço para liberdade dos seres se organizarem. Evidenciando a importância da racionalidade para estímulo da atividade humana que é base para aumento de potência e, conseqüentemente, liberdade.

O Deus imane de Spinoza é um Deus em que a vontade não se dá no todo de forma uniforme, somente nas suas partes de forma certa e determinada, a racionalidade, dessa maneira, é fruto da determinação interna (*Necessidade*) e externa (causalidade) simultaneamente. Os seres são a soma de determinações internas - compostas pelo *conatus* e seus quatro seres derivativos os quais foram expostos no *item 1.1.3* - e as influências externas - que moldarão os limites para a ação de cada ser, porque configurará como e até que ponto ela vai crescer. Por exemplo, uma árvore possui o *conatus*, é impelida a sobreviver, porém conflita com seu *habitat* e é limitada, isso se dá porque todo ser é limitado por seu próprio gênero como afirma Spinoza:

Diz-se finita em seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. (SPINOZA, 2013, EIDef.2, p. 13).

Esse limite pode ser físico como um ser maior sendo mais potente que um menor como acontece na natureza ou pode ser figurado como no Estado Civil, isto é, os homens terminam por relativizar esses limites de grandeza. Dentro desse contexto, num jogo de poder um humano menor pode sobrepor um maior (vide Napoleão).

A determinação oriunda do *conatus* reflete na seguinte ordem: persevere da forma mais eficiente possível. Essa lei natural conflita e é moldada pela determinação externa que consiste nas relações entre os seres e com as leis do universo. Mesmo não sendo de forma racional os seres se organizam a fim de tornar mais provável a sobrevivência. Esse processo pode não conter racionalidade, mas reflete uma ordem universal, isto é, a estrutura do universo impele cada objeto ou ser a expressar-se de forma única, mesmo que seja a mais simples forma de expressão. Torna-se mais visível essa ordem universal num exemplo complexo na natureza, como o favo de mel que possui a forma geométrica hexagonal, essa forma serve para aproveitar da melhor forma o espaço em um ambiente e também diminuir o esforço das abelhas porque usam menos cera para construção, respeitando a lei da termodinâmica da conservação de energia. Evidentemente, a lei da termodinâmica só foi desenvolvida por Rudolf Clausius e Lorde Kelvin dois séculos depois de Spinoza, no entanto, é evidente a importância da geometria para os filósofos desde Pitágoras e aparentemente é importante também para Spinoza, haja vista que atribui o título de sua principal obra: *Ética: a medida dos geômedras*. Por isso, há autores como More (CHAUI, apud More, 1999, p. 262) que julgam que, na filosofia de Spinoza, os

seres (até os inanimados) possuem racionalidade ou até alma. No entanto, não parece ser dessa forma quando se vê a coisa de forma externa. A planta não pensa no que fazer, mas age de acordo com as regras que lhe foram impostas (utilidade), simplesmente porque não tem como não seguir tais regras. A abelha não pensa na lei da termodinâmica, mas evidentemente a segue. Por isso, o Deus imanente é um Deus legislador e racional, porém não é um Deus manipulador porque não induz os seres a agirem especificamente de determinada forma, os seres podem agir contrários a utilidade, mas isso seria contrário a si, coisa que logo é corrigida porque outro ser de seu gênero faria de forma mais eficiente. Deus por conter a Natureza e a Natureza por fazer parte de Deus, torna visível a dinâmica dos seres que, ora compõe, ora decompõe a estrutura dos seres. Deus é a estrutura que mantém a realidade, mas não a exatidão da ação de cada ser dentro dessa estrutura. Essa concepção preserva a ideia de liberdade, mas não exclui a ideia de determinação. Haja vista que a própria determinação divina tornará a expressão dos seres única.

O sujeito pode escolher A, B, C ou qualquer outra ação, mas sempre com a determinação norteadora do *conatus*. Soma-se as experiências passadas que darão suporte as decisões presentes, a liberdade se mantém no conhecimento verdadeiro e no combate a ignorância. Tais escolhas serão recompensadas ou não pela exterioridade, num estado de natureza a recompensa é a sobrevivência, num estado civil a recompensa é a aceitação social, a fama, o reconhecimento, o retorno financeiro etc. A racionalidade humana permitiu os humanos organizarem-se de tal forma que a sua segurança está (relativamente) assegurada, isso torna possível elevar exponencialmente o número de formas de expressões as quais o sujeito pode se enveredar. O Estado, nesse sentido, precisa ser pensado e repensado para melhorar cada vez mais essa dinâmica social essencial para fundamentar maior grau de expressividade.

Spinoza (2013, EIP10, p. 19) assevera que: “Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser ele tiver, tanto mais atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele terá.” Apesar de limitado ao seu gênero, o homem tenta tanto quanto pode abranger o mundo, para fim de aumentar seu nível de perfeição, mesmo que a perfeição plena seja impossível, o aumento em grau de perfeição coloca o sujeito em um patamar acima dos demais e isso faz com que goze de benesses as quais os outros não tem acesso.

More questiona a filosofia imanente da seguinte forma:

Ao atribuir a extensão material a Deus e defini-Lo como causa de si, Espinosa precisa afirmar que a matéria é causa de si, embora desprovida de pensamento. O que é absurdo, pois uma causa de si não pode ser cega e irracional. Além disso, fazendo

dessa extensão um atributo da essência divina, atribui divisibilidade, mutabilidade e corruptibilidade ao ser perfeitíssimo. Não contente com tamanha blasfêmia, considera as criaturas corporais modos de Deus, "donde, se não houver substância não material onde Deus esteja [o espaço imaterial infinito], isto é, onde esteja um ser inteira e absolutamente perfeito, então, o Deus espinosista aqui habita como um ganso entre gansos, um asno entre asnos, um sapo entre sapos, um piolho entre piolhos, uma tartaruga entre tartarugas, um homem entre homens, um tolo entre tolos, um maníaco entre maníacos, um Espinosa em Espinosa". (CHAUI, apud More, 1999, p. 262).

More nesse trecho tenta reduzir Deus a imperfeição dos seres singulares. Pois bem, para entender o que Spinoza entende por perfeição: “quanto mais coisas um ente pensante pode pensar, mais realidade ou perfeição concebemos que ele contém. Portanto, um ente que pode pensar infinitas coisas, de infinitas maneiras, é, em sua capacidade de pensar, necessariamente infinito.” (SPINOZA, 2013, EIIP1esc., p. 53). Deus é o todo, ele é perfeito, portanto, é toda a realidade. Os seres singulares são imperfeitos porque abrangem uma parcela muito pequena da realidade. E quando é observada a Natureza é possível entender que ela é perfeita, pois “Quem decidiu fazer alguma coisa e a concluiu, dirá que ela está perfeita, e não apenas ele, mas também qualquer um que soubesse o que autor tinha em mente e qual era o objetivo de sua obra ou que acreditasse sabê-lo.” (SPINOZA, 2013, EIVpref., p. 155).

Assim, à medida que reduzimos todos os indivíduos da natureza a esse gênero, comparando-os entre si, e verificamos que uns têm mais entidade ou realidade que outros, dizemos que, sob esse aspecto, uns são mais perfeitos que outros. E à medida que lhes atribuímos algo que envolve negação, tal como limite, fim, impotência, etc., dizemos que, sob esse aspecto, são imperfeitos, porque não afetam nossa mente da mesma maneira que aqueles que dizemos que são perfeitos, e não porque lhes falte algo que lhes seja próprio ou porque a natureza tenha errado. (SPINOZA, 2013, EIVpref., p. 157).

Complementa Spinoza: “a perfeição e a imperfeição são, na realidade, apenas modos do pensar, isto é, noções que temos o hábito de inventar, por compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero.” (SPINOZA, 2013, EIVpref., p. 156). Não existe outro que equivalha Deus, portanto, não é possível compará-lo, atribuir-lhe imperfeição porque dentro de si possui seres imperfeitos não é possível. Afirmar que Deus é imperfeito porque tem seres singulares imperfeitos dentro de si, seria o mesmo que afirmar que uma obra de arte não está completa porque existem pinceladas que não foram certas (imperfeitas). A obra como um todo tem sua perfeição porque abrange uma maior realidade, logo Deus ao ser o todo não pode ser imperfeito.

Spinoza afirma que:

Dirão, entretanto, que não há, nas coisas, qualquer perfeição ou imperfeição, mas que aquilo que há, nelas, que as torna perfeitas ou imperfeitas, levando a que se diga que são boas ou más, depende apenas da vontade de Deus. E, portanto, se Deus tivesse querido, poderia ter feito com que aquilo que agora é perfeição se tornasse a suprema imperfeição e vice-versa. Mas o que significa isso senão afirmar abertamente que Deus, que compreende necessariamente o que quer, poderia fazer, por sua própria vontade, com que compreendesse as coisas de uma maneira diferente daquela pela qual ele agora as compreende? Fazer esta afirmação é, como acabo de mostrar, um grande absurdo. É por isso que posso fazer o argumento voltar-se contra eles da maneira que se segue, Tudo depende do poder de Deus. 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, da forma mais evidente, em virtude da sua perfeição). Logo, as coisas também não podem ser diferentes. 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 alguma 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 de mais absurdo a respeito de Deus, que é, como mostramos, a causa primeira e única causa livre, tanto da essência quanto da existência de todas as coisas. (SPINOZA, 2013, EIVpref., p. 40).

No entanto, ainda resta a pergunta do porquê existe os atos horrendos, como assassinato. Deus quando planejou o mundo não levou em consideração tais práticas? A lei eterna de Deus que dá resposta à essa questão é o *conatus*. O assassino vai na contramão do bom senso, pois se expõe a um risco evidente à ação, pois quanto mais ele mata, maior a probabilidade de ser pego e quando pego a reação é imprevisível colocando sua vida em perigo por conta da retaliação. O *conatus* associado ao aumento da potência de agir é sinal de que a lógica do universo e, conseqüentemente, de Deus é endossar a civilidade e não a barbárie. O mal existe de fato? Não, na filosofia de Spinoza o mal é relativo e pode ser que a morte não seja valorada como negativa por alguma sociedade. Os *vikings* execravam a morte de seus concidadãos, mas vangloriavam-se da morte dos indivíduos de outras tribos. Isto é, a valoração da morte é relativa. Na perspectiva de quem é ativo a morte é positiva (desde que ela trouxer alguma utilidade) e negativa na perspectiva de quem é passivo (a morte é a censura do gozo de algo bom que é a vida). O homem para Spinoza não é mal por natureza como entendia Thomas Hobbes (1999) no *Leviatã*, mas mal por circunstância, quando é necessário. Portanto, o mal não pode ser atribuído a Deus porque a disputa por poder é apenas uma relação natural entre os seres. No entanto, o advento da civilização muda definitivamente as relações entre os seres. A construção de uma sociedade virtuosa exige a compreensão dessa dinâmica da utilidade para que as leis e moralidade penalizem determinadas ações e valorizem outras, fazendo com que o dano decorrente de um julgamento torpe das relações humanas não seja a regra, mas a exceção.

Carlos Wagner Gomes e Henrique Lima Silva em *O Problema do Bem e do Mal em Spinoza e Nietzsche: Para uma crítica dos valores morais* ressaltam que: “Bem e mal, em Spinoza, são conceitos que em si não representam nada. São noções ou modos de pensar que os homens formam para fazer comparações entre as coisas” (GOMES; SILVA, 2016, p. 139), haja vista que Spinoza (2013, EIVpref., p. 157), distingue música boa e ruim ou indiferente de acordo com a percepção do indivíduo. Dependendo do estado de espírito do sujeito a música o afetará de formas distintas, para um melancólico afetará benéficamente, para o aflito maleficamente e para o surdo será indiferente, porque o som não lhe causa nenhum afeto. Spinoza (2013, EIVDef.1, p. 158) defende que o bem é o desfrute do que é útil para o indivíduo, já o mal como impedimento desse desfrute. Isso quer dizer que o mal tem origem na censura, ou seja, da impotência para ação. Tornando assim, o mal como particular, individualizado que, no entanto, é universalizado pela racionalidade e combatido pela constituição de leis. O mal só vai tomar forma numa sociedade organizada, a morte de um indivíduo só vai tornar-se má em si porque há um contrato social não verbal que acorda a não agressão e, a simples violação desse acordão, mesmo que num caso singular, termina por fragilizar a comunidade como um todo. Por isso que, mesmo não tendo atenção na *Ética*, pois ela propõe diretrizes de ações completamente individualistas, a ideia de *conatus* coletivo tem espaço da filosofia política de Spinoza.³⁴

Nesse sentido, a resposta ao questionamento da atribuição do mal a Deus ou aos homens é esclarecida: a responsabilidade não pode ser atribuída a Deus e nem ao homem num estado de natureza, mas pode ser atribuído ao sujeito num estado civil porque esse conhece a lei (baseada no *conatus*). O assassino, apesar de estar seguindo um impulso, vai contra o bom senso, vai contra sua própria potência porque tem uma ideia inadequada do que trará para si maior felicidade. Pessoas mortas não podem sentir felicidade nem ter sua potência aumentada e o assassino está, não necessariamente na hora do crime, diminuindo a potência coletiva do *conatus* e massivamente a sua, pois cedo ou tarde a máquina regulatória (que pode ser, ora o Estado, ora a comunidade unida) irá capturá-lo.

No entanto, a crítica de More não se limita a recriminar um Deus que abrange a figura de um assassino, para ele expõe uma filosofia composta de uma:

Fatuidade de fanfarrão!", exclama More. A loucura espinosista, porém, é ainda maior quando se vê qual o resultado da imanência do atributo pensamento aos modos finitos. É verdade que o Espírito da Natureza penetra na matéria para dar-lhe vida, e que as

³⁴ Para maior entendimento acerca da ideia de *conatus* coletivo, leia o artigo de Guardalupe Macêdo Marques (2015): *O conatus coletivo no Tratado Político de Spinoza*.

mônadas metafísicas penetram nas mônadas físicas para lhes dar sentido e consciência. No entanto, há graus de consciência nos seres animados, alguns dos quais muito tênues e imperfeitos. Os pensamentos dessas distintas partes da matéria estão pouco ou quase nada enlaçados uns aos outros - "um asno não tem consciência dos pensamentos de uma tartaruga, nem esta dos dele, e assim com todo o resto" -, sendo preciso admitir que as partes animadas do mundo material pensam, não que a matéria seja pensante. Todavia, se Deus for a unidade da matéria e do pensamento, será preciso afirmar que a matéria pensa. Ora, essa conclusão, em si mesma absurda, deveria ser a de Espinosa. Este, porém, prefere contradizer-se em lugar de aceitá-la. De fato, declara More, visto que Espinosa teria reduzido a extensão às leis necessárias da mecânica, não pôde deixar de excluir o pensamento da matéria, nem pôde evitar expulsar as causas finais da Natureza, abolindo todo propósito racional do universo. Além disso, ao negar intelecto e vontade a Deus, exclui o pensamento no ser divino, que por isso mesmo age com a fatalidade do destino. Deus não pensa, a matéria é cega, o universo espinosista, caótico. (CHAUÍ, apud More 1999, p. 262).

More identifica na atribuição da extensão material a Deus um problema, porque isso reduziria Ele a irracionalidade. De alguma forma a inteligência universal estaria limitada aos seres limitados (modos), que pouco tem ligação um com os outros, essa concepção levaria ao entendimento que o atributo pensamento estaria submetido a materialidade e não a imaterialidade. Afirma também que Spinoza não tem coragem para assumir que em seu sistema a matéria pensa, e ao limitar o pensamento de Deus aos seus modos estaria reduzindo o intelecto divino as leis mecânicas da natureza. Todavia, erra More porque analisa o Deus imanente da perspectiva humana e não da perspectiva divina. O atributo do pensamento não está essencialmente atrelado à extensão. Spinoza deixa claro que os modos do pensamento não limitam os da extensão, nem vice-versa. Na perspectiva de More as coisas já estão dadas, já foram executadas por meio da hierarquia natural, mas é por meio da hierarquia natural que as coisas se alteram em configurações inéditas. Por isso, o conceito de expressão tem grande importância na filosofia de Spinoza, porque as modificações da extensão e do pensamento são infinitas em quantidade e estão em processo contínuo de execução, fator importante para assumir que o pensamento divino opera de forma contínua e ininterrupta.

Deus para Spinoza, então não é um legislador com referência a lei dos homens, mas e quanto a lei divina? Ele é um Deus que elaborou as leis naturais? More acusa Spinoza de excluir a vontade de Deus e também submeter a racionalidade divina as mentes dos seres singulares, haja vista que os seres não têm acesso as mentes dos outros seres para pensarem de forma conjunta como se fosse um supercérebro ao qual poderia se admitir uma racionalidade universal. No entanto, não é isso que Spinoza propõe, ele julga que as mentes não precisam estar interconectadas para que a racionalidade universal exista. Nesse momento, que se torna mais claro e relevante à essa investigação filosófica o último "ser" do *conatus* abordado no capítulo anterior, referente ao ser da *ideia*. A necessidade impele os seres ao aumento do

conatus como um todo e, como já vimos com os seres da *existência*, da *essência* e da *potência*, o mesmo acontece com as *ideias*. O ser da *ideia* é o aprimoramento intelectual, a ação de pensar de cada ser vivo, mesmo que seja um pensamento pífio e muitas das vezes baseado simplesmente em tentativa e erro, fazem com que o mundo se organize de forma coerente e que haja uma ordem no mundo. Isso quer dizer que Deus planejou o mundo, não anteriormente, mas em tempo real. Dessa maneira, o mundo ainda está em constante organização. No entanto, Spinoza não aprofunda mais essa ideia. Tendo essa ideia frutificado por meio de outros filósofos posteriores como Hegel³⁵ com a ordem do *Espírito Absoluto* e com Charles S. Peirce³⁶ com a *Primeiridade* que para ele é um enrijecimento das possibilidades (escolhas) com o passar do tempo.

³⁵ Para melhor entendimento acerca desse tema leia o livro de Laura Benítez Grobet e Luis Ramos-Alarcón Marcín (2018): *El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel*.

³⁶ Para melhor entendimento acerca desse tema leia o texto de Shanon Dea (2014): *Peirce and Spinoza's Pragmaticist Metaphysics*.

PARTE II

Como esclarece Feuer (2010) em *Rise of Liberalism* o tempo de Spinoza era diversificado em ideias. E em vários aspectos é marcado por rupturas com as principais correntes políticas e religiosas. A igreja católica — principalmente na França, Alemanha e Itália — fazia uma constante vigilância acerca do que era publicado no século XVI e XVII, a fim de limitar a filosofia às doutrinas religiosas. Esse controle era fundamental para a manutenção da instituição religiosa e, de certa forma, também a do Estado. Os reis, por um lado, necessitavam da religião para assegurar a sua soberania perante os seus súditos, os quais eram majoritariamente beatos. A religião, por outro lado, usufruía da influência sobre os reis para reprimir pensamentos divergentes tratados como heresias. Essa é uma estrutura que se retroalimenta e que Spinoza ousou atacar. Ademais, atacar essa estrutura de validação também é atacar, de certa forma, a própria sustentação que possibilita a harmonia entre os cidadãos. Como evidencia Steven Nadler: “Os governantes no início da era moderna procuravam usar a religião na forma de uma igreja oficial para escorar seus regimes e, por meio da uniformidade confessional, fortalecer o vínculo entre seus súditos.” (NADLER, 2013, p. 46).

A comunidade judaica de Amsterdam “não era apenas um grupo religioso. Era uma entidade socioeconômica virtualmente autônoma que negociava com outras nações, cidades e comunidades judaicas.” (FEUER, 2010, p. 05, tradução nossa).³⁷ No entanto, os rabinos que eram os principais comerciantes da comunidade tinham certas ideias monopolistas as quais Spinoza atacou indiretamente, mas bastou para que fosse excomungado. Como afirma Feuer:

A comunidade judaica de Amsterdã era dominada por uma pequena oligarquia comercial que poderia impor sua vontade em questões de política e teologia. Interesse econômico, ideologia política e convicção filosófica estavam envolvidos no conflito que levou à excomunhão de Spinoza. (FEUER, 2010, p. 05, tradução nossa).³⁸

Spinoza ataca a ânsia monopolista dos anciões, ataca a monarquia defendendo o republicanismo e por fim possuía ideias questionáveis para judeus, protestantes e católicos. As “idéias políticas e econômicas de Spinoza eram basicamente opostas às defendidas pelos líderes da comunidade judaica”. Haja vista que “Os anciões judeus eram monarquistas em suas

³⁷ “was not solely a religious group. It was a virtually autonomous socio-economic entity which negotiated with other nations, cities, and Jewish communities.” (FEUER, 2010, p. 05).

³⁸ “The Amsterdam Jewish community was dominated by a small commercial oligarchy which could impose its will in matters of politics and theology. Economic interest, political ideology, and philosophical conviction were enmeshed in the conflict which led to Spinoza's excommunication.” (FEUER, 2010, p. 05).

simpatias, leais à casa de Orange, amigáveis ao partido calvinista, acionistas das Companhias Holandesas das Índias Orientais e Ocidentais.” (FEUER, 2010, p. 05, tradução nossa).³⁹

Spinoza era um republicano fervoroso, seguidor de John de Witt, um crítico do partido calvinista, de sua ética e de sua pretensão teocrática. Spinoza estava associado à facção política que defendia a dissolução das grandes empresas comerciais; ele admirava o economista republicano que criticava os monopólios. Além disso, em sua juventude, os amigos mais próximos de Spinoza eram menonitas, membros de uma seita em torno da qual ainda pairava a sugestão de uma herança comunista anabatista. Os líderes judeus de Amsterdã podiam tolerar divergências teológicas; eles não podiam tolerar um radical político e econômico. (FEUER, 2010, p. 05, tradução nossa).⁴⁰

Dessa maneira, Spinoza acumulou justificativas para que fosse excomungado. Ademais, o *cherém* (excomunhão judaica) era completamente diferente da católica. Quando Spinoza recebeu a excomunhão foi excluído da religião por cometer tais heresias; seus direitos políticos na comunidade judaica foram cassados; foi afastado da empresa em que era sócio junto ao irmão. Via de regra, todas as relações com ele foram cortadas mediante punição para quem não o fizesse. Spinoza, então, experienciou vividamente a coação, pois foi impedido mediante força a não se relacionar nem mesmo com sua família. Esses foram alguns dos motivos que impulsionaram Spinoza a defender em sua obra *Tratado Teológico-político* (1670) a separação entre religião e Estado e, conseqüentemente, libertar a filosofia da teologia.

Em nome da liberdade, Spinoza tentou libertar o Estado do dogmatismo porque julgava que nenhum Estado conseguiu reproduzir o que outrora o povo hebreu construiu: um Estado teocrático pautado numa democracia. Tal constituição política é tida como virtuosa na compreensão de Spinoza porque Deus era o rei, não os homens. Ressalta, Spinoza (2014) no *Tratado Teológico-político*, que nem mesmo Moisés e os profetas eram tidos como reis, mas mensageiros da “vontade” divina. Spinoza identifica na jurisprudência judaica o maior símbolo da democracia. O pentateuco judeu (lei divina) possuía limitações e necessitou preencher suas lacunas as quais foram discutidas democraticamente entre os cidadãos. Por isso, essa situação autoritária pela qual passava a Holanda em seu tempo, cujo poder era concentrado nas mãos de poucas pessoas, não lhe agradava, pois não condizia com a origem política dos hebreus que

³⁹ “The Jewish elders were monarchist in their sympathies, loyal to the house of Orange, friendly to the Calvinist party, stockholders in the Dutch East India and West India Companies.” (FEUER, 2010, p. 05).

⁴⁰ “Spinoza was an ardent Republican, a follower of John de Witt, a critic of the Calvinist party, its ethics, and its theocratic pretension. Spinoza was associated with the political faction which advocated the dissolution of the great trading companies; he admired the Republican economist who criticized the monopolies. In his youth, furthermore, Spinoza's closest friends were Mennonites, members of a sect around which there still hovered the suggestion of an Anabaptist, communistic heritage. The Amsterdam Jewish leaders could tolerate theological disagreement; they could not tolerate a political and economic radical.” (FEUER, 2010, p. 05).

valorizavam, acima de tudo, a liberdade política dos indivíduos. Importante ressaltar que Spinoza não critica a religiosidade ou a Deus, ele critica a religião institucionalizada, usada e manipulada em favor não de interesses públicos, mas de interesses privados.

Espinosa sempre ficava profundamente ofendido com acusação de que era um ateu, particularmente se acusação desce a entender, como seus antagonistas de Voorburg afirmavam, que ele “ridicularizava todas as religiões”. Espinosa não se opunha a todas as religiões: somente àquelas que fossem dirigidas por clérigos ambiciosos e introduzir sem lealdade sectária desagregadora na sociedade. [...] A filosofia de Espinosa exclui, sim, um Deus antropomórfico e a teologia providencial das tradições judaico-cristãs que, a seu ver, dele procede. Mas ele acredita, sim, naquilo que denomina como a “verdadeira religião”, isto é, nos princípios morais elementares que levam ao florescimento humano, à “beatitude” e à “salvação”. (NADLER, 2013, p. 74).

A primitiva república holandesa do século XVI, compunha uma árdua disputa entre duas visões de mundo: a dos *voetianos* que acreditavam que a filosofia deveria submetida à teologia e que a universidade deveria estudar apenas o aristotelismo, ademais, no âmbito político defendiam a volta dos *standhouders*, isto é, uma espécie de rei (clamor que ganhava força em período de guerra contra os ingleses daquele momento), pode-se classificá-los como uma ala conservadora. Em contraste, os *cocceianos* defendiam a separação da igreja e o Estado e a filosofia da teologia, defendiam o estudo de outros autores nas universidades, especialmente o cartesianismo. No âmbito político defendiam a descentralização de poder aos Estados da República perpetrado por Johhan de Witt, desse modo, pode-se classificá-los como uma ala liberal e progressista.

Para restringir a esfera de controle deles, era preciso apoiar, e mesmo expandir, a liberdade de filosofar. Se a filosofia teologia fossem distinguidas, haveria fronteiras claras e bem definidas que os teólogos não deveriam ultrapassar. Já os *voetianos* argumentavam que, se a teologia não fosse colocada acima da filosofia e autorizada exercer controle sobre todo o reino das ideias, a filosofia acabaria por subordinar a teologia. O livre-pensamento resultante, sustentavam eles, só levaria a um aumento de blasfêmias e heresia. (NADLER, 2013, p. 72).

Por conseguinte, a teologia, por meio desse poder político, limita o pensamento filosófico; por sua vez, os filósofos por precaução evitam vários temas visando não gerar conflitos com a censura. Na compreensão de Spinoza, especialmente no título do Capítulo XV, demonstra como ele compreende como deve ser a relação entre filosofia e teologia: “Demonstra-se que nem a teologia é ancilar à razão nem a razão à teologia” (SPINOZA, 2014, p. 264). Isto é, nesse capítulo afirma que ambas têm funções diferentes e que nenhuma pode ser submetida à outra.

Resta mostrar, enfim, que entre a fé ou a teologia e a filosofia não há qualquer parentesco. Ninguém que conheça o fim e o fundamento de ambas as disciplinas, as quais são inteiramente diversas, pode ignorá-lo. O fim da filosofia é unicamente a verdade; o da fé, como mostramos abundantemente, é apenas a obediência e a piedade. Em segundo lugar, os fundamentos da filosofia são as noções comuns e devem ser tirados somente da natureza; os da fé são a história e a filologia, e devem ser tirados da Escritura e da revelação, como mostramos no capítulo VI. A fé, portanto, reconhece em cada um a liberdade soberana de filosofar, de tal sorte que se pode, sem crime, pensar o que se quiser de todas as coisas. Ela apenas condena como heréticos e cismáticos aqueles que ensinam opiniões próprias a difundir entre os homens a insubmissão, o ódio, o espírito combativo e a cólera. Ao contrário, ela tem por fiéis somente aqueles que, na medida em que sua razão tenha força e como o permitam suas faculdades, irradiem a justiça e a caridade. (SPINOZA, 2014, p. 265).

Ademais, Spinoza alerta acerca da incoerência de julgar que a razão ou Escritura deve ser submetida a outra:

Entre os que não separam a filosofia da teologia, há discussão para se saber se a Escritura deve ser serva da razão, ou a razão da Escritura; isto é, se o significado da Escritura dobrar-se à razão, ou a razão dobrar-se à Escritura. Esta última tese é a dos céticos, os quais negam a certeza da razão; a primeira é sustentada pelos dogmáticos. É certo, pelo que já foi dito, que uns e outros erram imensamente. Com efeito, ao seguirmos uma ou outra maneira de ver, ou a razão ou a Escritura está corrompida. De fato, mostramos que a Escritura não ensina filosofia, mas somente a piedade, e que todo o seu conteúdo foi adaptado à compreensão e opiniões preconcebidas do vulgo. Portanto, quem quer dobrá-la à filosofia atribuirá ficticiamente muitos pensamentos aos profetas, que nem mesmo em sonhos os tiveram, e os interpretará falsamente. Ao contrário, quem faz da razão e da filosofia servas da teologia, deve admitir como coisas divinas os preconceitos da plebe dos tempos antigos, preconceitos que ocuparão e cegarão seu pensamento. Assim, um e outro, um sem a razão, outro com ela, falarão sem nexos. (SPINOZA, 2014, p. 266).

Spinoza, ao publicar *Princípios da Filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos* (1663), em que analisa e interpreta as obras de René Descartes, ganhou notoriedade, foi reconhecido por seus pares. O autor holandês, apesar da maioria de suas obras terem sido publicadas postumamente, causou discórdia no debate filosófico ao trocar cartas com alguns religiosos intelectuais e leigos da época. Eles tentavam interpretar a filosofia de Spinoza aos moldes da teologia. Por conta dessa discussão engessada Spinoza criou inimizades até fora da comunidade judaica onde concentrava seus maiores dilemas. Alguns protestantes e católicos não aceitavam a concepção de um Deus imanente sob o qual as disposições das coisas seriam completamente determinadas. Tal alinhamento da sua filosofia ao *Necessitarismo* termina excluindo os milagres, (como trabalhado no *item 1.1.2*) e o livre-arbítrio (como trabalhados nos *itens 1.1.2; 1.1.3*), isso torna compreensível a desavença dos cristãos contra o holandês. Além do mais separar a teologia da filosofia é o primeiro passo para dar início a separação entre Estado e religião.

Apesar da vida curta do autor, a magnitude de sua filosofia é evidente. No debate público Spinoza não se calava, ele foi um amante da liberdade a ponto de recusar uma cadeira na universidade de Heidelberg em 1673, a fim de não submeter seu pensamento aos ditames da instituição.

A sua figura pública era constantemente atacada e o autor, apesar das duras críticas que lhe imputavam, como o ateísmo, e incitavam sua exclusão de qualquer comunidade que levasse em consideração alguma das principais religiões, manteve-se fiel à sua filosofia e teve a sensibilidade de não atrelar o ódio de seus antagonistas a religião a qual seguiam. Isso só foi possível porque Spinoza possuía profundo conhecimento da história, da bíblia e do que os profetas representavam para evolução da sociedade ocidental. Tanto que na sua filosofia ele incorpora certos universais derivados do judaísmo e do cristianismo. A figura de Moisés e de Cristo representam os dois máximos exemplos aos quais o autor visita para demonstrar como é que a sociedade surge e como devemos nos portar perante ela.

3 RELIGIÃO INSTITUCIONALIZADA, RELIGIÃO UNIVERSAL E TOLERÂNCIA

3.1 Acerca do papel de Cristo na filosofia de Spinoza e as bases da Religião Universal

O *Antigo Testamento* é, para Spinoza, um registro tanto teológico quanto político e isto é especialmente trabalhado pelo autor nos sete primeiros capítulos do *TTP* (será mais bem abordado no Capítulo 4). A figura de Cristo é um tanto quanto enigmática, pois Spinoza recusa-se a comentar sobre os milagres feitos por ele. No entanto, Spinoza (2013, p. 200-1) faz questão de ressaltar que Cristo foi uma figura importante para história da humanidade haja vista que ele e os patriarcas foram os grandes responsáveis por libertar a humanidade da ignorância. Alimentando as grandes virtudes que Cristo pregava, das quais: a caridade, a benevolência e a justiça. (SPINOZA, 2014, p. 50-51).

por passar a acreditar que os animais lhe eram semelhantes, imediatamente começou a imitar os seus afetos [...] e a perder a sua liberdade, a qual foi, mais tarde, resgatada pelos patriarcas, guiados pelo espírito de Cristo, isto é, pela idéia de Deus, a única da qual depende de que o homem seja livre e que deseje para os outros homens o bem que deseja para si, como anteriormente [...] demonstramos. (SPINOZA, 2013, EIVP68esc, p. 201).

Spinoza endossa as virtudes defendidas por Cristo. Este dá ênfase em seus ensinamentos em dois pontos fundamentais, (i) que o conhecimento e a verdade não são encontrados fora de si, mas no caminho inverso: dentro de si, exigindo, dessa maneira, um processo introspectivo de autoconhecimento, e (ii) que o amor a si remete a um amor a Deus.

Os ensinamentos de Cristo corroboram o pensamento político de Spinoza, no quesito de que os valores fundamentais para construir uma sociedade mais potente e coesa seria a cooperação. Saliencia Spinoza que “Cristo, embora pareça ter escrito leis em nome de Deus, deve-se julgar diferentemente, pois percebeu as coisas em sua verdade e as conheceu adequadamente. Pois o Cristo foi não um profeta, mas a boca de Deus.” (SPINOZA, 2014, p. 115-6). Complementa Spinoza que Deus usa da mente do Cristo para revelar aos homens a verdade, e nega que Cristo tenha manipulado o povo ou distorcido a palavra de Deus, pois ele pregou exatamente o que deveria, o autoconhecimento como caminho para verdade. Nas palavras de Spinoza: “Foi o Cristo quem disse essa palavra, o Cristo que não instituíra leis, à maneira de um legislador, mas oferecia ensinamentos como um doutor. Pois ele não quis corrigir as ações exteriores, mas as disposições interiores da alma.” (SPINOZA, 2014, p. 165).

Em suma, a pregação de Cristo consiste no amor ao próximo, visa a cooperação entre os indivíduos e não a disputa desenfreada por poder. Isso figura num fator essencial para uma formulação de uma sociedade mais potente, pois julga que a competição dos cidadãos não seja fundada na ânsia por eliminar ameaças, mas seja pautada em soma de forças.

Ademais, os ensinamentos de Cristo não poderiam estar restritos ao povo judeu, pois os ideais eram universais. Logo, os ensinamentos de Cristo seriam a primeira tentativa de fundar uma religião universal. Spinoza define religião universal como: “comum a todo gênero humano; [...] com quem é ensinada a verdadeira maneira de viver, que não consiste em cerimônias mas em caridade e sinceridade, e que o profeta nomeia indistintamente Lei ou Palavra de Deus.” (SPINOZA, 2014, p. 242), usará também o autor os termos “doutrina universal”, “ordem” ou “lei universal” e em menor medida “fé universal”. Esse era de fato o intento de Cristo, embora seja importante ressaltar que Spinoza não afirma que esse intento foi concretizado com o cristianismo.⁴¹

Spinoza distingue Cristo dos demais profetas e líderes como Moisés:

[...] o Cristo promete uma recompensa espiritual e não corporal, como Moisés. O Cristo, eu disse, foi enviado não para conservar o Estado e instituir leis, mas para ensinar apenas a lei universal. Por aí conhecemos facilmente que o Cristo não abrogou em absoluto a lei de Moisés, pois não quis introduzir na sociedade quaisquer novas leis, não tendo outra intenção que a de dar ensinamentos morais e distingui-los das leis de Estado. E isso por causa da ignorância dos fariseus, que pensavam que, para viver na felicidade, bastaria observar as regras jurídicas do Estado, quer dizer, as leis de Moisés, ao passo que esta lei, como o dissemos, se relaciona apenas com o bem do Estado, e serviu não para esclarecer os hebreus, mas para coagi-los. (SPINOZA, 2014, p. 123).

No *TTP* Spinoza afirma que “Deus enviou seu Cristo a todas as nações para as livrar da servidão da lei, de maneira que os homens não mais façam o que é o bem pelo mandamento da lei, mas por um decreto constante da alma” (SPINOZA, 2014, p. 103).⁴² Pregava Jesus uma recusa da lei mosaica? De forma alguma, o que ele intentava era ensinar ao povo que aquele que vive sob a égide do amor a si e ao próximo raramente precisaria recorrer a uma limitação imposta via Estado. A lei figuraria, dessa maneira, num fim último e não primário do bem viver. Inverte-se a ordem dos fatores e isso faz todo sentido para a mentalidade que Spinoza almeja em sua proposta de sociedade.

⁴¹ No *TTP* Spinoza usa religião católica em sinônimo de religião universal, mas em nota justifica: “Que se entenda a palavra apenas no sentido grego original, *khatolikos*, ou seja, universal.” (SPINOZA, 2014, p. 242).

⁴² Os que levam a lei mosaica como fim primário e não secundário são chamados no *Antigo Testamento* de fariseus: mestres das leis. E é sabido que os fariseus e Cristo não tinham uma boa relação. Cristo criticava a prática dos fariseus que tinham apenas a lei e tradição como fundamento e terminava por não serem justos.

No *Gênesis*, Adão e Eva comem do fruto proibido e mesmo que sejam interpretados literalmente ou entendidos como representação da espécie humana, Spinoza interpreta esse trecho como o momento com que a mente da humanidade se torna turvas para verdade. É a partir desse momento que o conhecimento adquirido passa a não ser compreendido como um todo, mas como exposto acima pelo autor, os homens passaram a confundir seu comportamento com o comportamento dos animais. O Éden representava a vida livre e a expulsão representa a primeira vez que a humanidade se tornara escrava das determinações exteriores (precisaram trabalhar) e servas das paixões (não compreendiam mais os seus sentimentos). Graças as bases consolidadas pelos patriarcas hebreus, o amadurecimento dos humanos vinha em constante progresso rumo a liberdade, para tanto, tiveram que fundar um Estado que objetivava educar os homens e isso levou um grande período para acontecer, o relato bíblico do *Êxodo* é justamente esse processo. Ao deixar o Estado e as leis como fonte primeira do bem viver (como entendiam os fariseus), para uma conduta mais branda, se liberta do Estado que foi fundado para controlar o egoísmo dos homens, porque compreende esse que os homens são seres que procuram a utilidade para si, como de fato é. Nesse sentido, o Estado é justificável, dentro dessa perspectiva, para coibir o uso da violência, no entanto, ao transferir essa demanda ao Estado, esquecem que por meio da razão essa utilidade não precisa ser convertida em violência, mas sim em cooperação. Dessa maneira, embora seja sabido que a utilidade sempre foi comumente associada ao egoísmo, por meio de Spinoza pode-se concluir que a utilidade é aliada a cooperação, pois a criação do Estado é prova disso. Cristo, apresentou de forma não aberta, aos homens que o Adão e Eva eram os únicos seres livres, pois pautavam-se numa vida de puro amor e cooperatividade e que se perderam e agora precisam retomar a consciência da verdade e libertar-se.

Cristo foi o que mais entendeu essa dinâmica porque quando falava de um Deus legislador o fazia sempre em referência aos ignorantes do passado que o tinham como soberano: teocracia. No presente sempre afirmava que o caminho para Deus era o amor. Somente o amor poderia vencer o ódio e conectar o sujeito ao todo de forma íntima. Charles Jarett em *Spinoza: a Guide to perplexed* (2007), afirma que Spinoza chega a traduzir um dos *Provérbios* bíblicos dando a entender que amor e conhecimento possuem a mesma iconografia em hebraico: *jadah*.⁴³ E na *Ética* pode-se deduzir, associando a *Proposição 28 da Parte IV*: “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus.” (SPINOZA, 2013, EIVP28, p. 173) com a *Proposição 20 da Parte V*: “Esse amor para com Deus é o supremo bem

⁴³ “(In the Hebrew original, ‘knowledge’ may perhaps be ‘love’, for the Hebrew word *jadah* can have both meanings.)”

que, segundo o ditame da razão, podemos desejar” (SPINOZA, 2013, EVP20Dem, p. 225), que Spinoza entende como bem supremo: o conhecimento e o amor a Deus, demonstrando como a pregação de Cristo é corroborada pela *Ética* de Spinoza.

3.1.1 Motivos para Spinoza não pregar ateísmo e como a Religião universal configura o único caminho para liberdade

Frank e Waller (2016, p. 93) elencam três motivos para Spinoza não pregar o fim da religião (ateísmo). A primeira é que as pessoas de seu tempo eram extremamente religiosas e pregar contra elas levaria ao segundo motivo, que é não procurar confrontá-los, pois isso terminaria por aumentar a rejeição da sua filosofia, distanciando-o ainda mais de seu objetivo: ser lido e compreendido. Isso exige uma capilaridade muito maior, o que resulta no terceiro motivo de evitar o embate que é convencer integrantes influentes nas maiores instituições religiosas para usar da estrutura já existente e consolidada de propagação para disseminar sua filosofia: a religião universal.

É importante ressaltar outra perspectiva dessa dinâmica: para Spinoza não foi, de fato, uma escolha, haja vista que a sua compreensão de preceitos universais dos quais aliariam diferentes concepções religiosas num norte moral único, ao qual ele chamou de Religião Universal, necessita da aliança de preceitos basilares dessas religiões. Portanto, o fato de ele almejar uma harmonia entre as religiões pautadas numa sociedade mais racional e aberta para a diversidade de pensamento necessariamente impõe a exclusão da via do confronto.

Ademais, confrontá-las estaria sendo absolutamente contrário ao princípio da liberdade e figuraria numa tentativa de imposição, autoritarismo, semelhante aos atos que Spinoza mais repudiava, em especial a *Inquisição do Santo Ofício* e o *Cherém*. Haja vista que ambas resultam da não aceitação de livres pensadores.

A fé é algo não valorado, não possui valor intrinsecamente bom, nem intrinsecamente mau, a fé é uma ferramenta e é conduzida por pessoas que estão submetidas às volições e não à razão, pois se fossem subsidiárias da razão, entenderiam que o que separa as religiões são coisas superficiais que não impediriam o convívio entre diferentes modos de viver, pois o núcleo entre as religiões são os mesmos: benevolência (amor ao próximo), justiça e caridade.

Resumidamente, Spinoza via na estrutura das religiões algo imbatível, embora maleável. Seria essa estrutura o maior meio de comunicação existente em sua época. A impressão ainda não era o maior veículo de informações, apesar do seu crescimento exponencial. As religiões

não deixaram de ter grande importância como veículo de informação e nem como agentes nos debates políticos.

Aqui encontramos a resposta à pergunta mais comum acerca de Spinoza: se ele pregava o ateísmo. Spinoza não pregava o ateísmo porque acreditava que nenhum Estado poderia suprimir a fé, nem a religião poderia impor uma doutrina a todos. O ambiente de tolerância viabiliza, até para o ateu, professar suas ideias sem que agrida a religião alheia.

3.2 Tolerância religiosa e política na filosofia de Baruch Spinoza

Spinoza acredita que a liberdade de pensamento e expressão deve ser preservada. Nas palavras do autor:

se ninguém pode renunciar à liberdade de julgar e de opinar como quiser, e se cada um é senhor de seus próprios pensamentos, por um direito superior a natureza, jamais poderá tentar num Estado, sem que a tentativa tenha os mais infelizes resultados, fazer com que homens de opiniões diversas e opostas nada digam a não ser de acordo com a prescrição do soberano. Com efeito, mesmo os mais hábeis para não se falar da multidão, não sabem calar-se. É um defeito comum dos homens o de confiar aos outros seus propósitos, mesmo quando se requer o silêncio. Assim, um governo será mais violento ao negar ao indivíduo a liberdade de dizer e ensinar o que pensa; ao contrário, um governo é moderado quando essa liberdade é concedida ao indivíduo. (SPINOZA, 2014, p. 347).

Todavia, Spinoza inverte o raciocínio logo em seguida: “a majestade do soberano pode ser lesada por palavras e ações. Por conseguinte, se é impossível remover completamente essa liberdade dos súditos, seria muito pernicioso concedê-la inteiramente.” (SPINOZA, 2014, P. 347). Dessa maneira, como conciliar a liberdade de pensar contrariamente ao Estado e mesmo assim preservar o Estado?

Dos fundamentos do Estado, tal como os explicamos acima, resulta evidente que sua finalidade última não é a dominação; não é para manter o homem sob o medo e fazer com que ele pertença a um outro que o Estado foi instituído. Ao contrário, é para liberar o indivíduo do medo, para que ele viva tanto quanto possível em segurança, ou seja, conserve tanto quanto possível, e sem dano para outrem, seu direito natural de existir e de agir. (SPINOZA, 2014, P. 347).

Portanto, o fundamento do Estado é a cooperação e para que a sociedade seja fundada nessa premissa, todo discurso deve ser carregado de responsabilidade e seguir o norteador moral da Religião Universal que é a benevolência (amor ao próximo), a justiça, a caridade, envoltos no espírito da tolerância. Spinoza parece anteceder as investigações filosóficas feitas por Karl

Popper (1974) em *A sociedade aberta e os seus inimigos* acerca da tolerância dos seus limites. Embora Popper tenha sido motivado a tal arguição pelos discursos autoritários de diferentes espectros políticos (incitado pelos efeitos da Segunda Guerra Mundial) afirmando que a tolerância aos intolerantes tornaria o tolerante intolerável.

Spinoza elenca os meios para identificar discursos de intolerantes: se o sujeito vai contra o bem comum (justiça), ele está indo propositalmente contra o que dita a razão. Seu discurso não pode ser tolerado, pois induziria mais pessoas ao erro. Se o sujeito tem discurso contrário à caridade estimula um sentimento egoísta que é, segundo Spinoza, contrário ao progresso social, haja vista que estimula um pensamento de “soma zero”. Isso não pode acontecer porque a ideia de uma sociedade mais livre proposta pelo autor é justamente fundada na ideia de cooperação e uso da razão. Se um sujeito se enclausura em seu próprio universo, inviabiliza o diálogo e o aprendizado, porque se nega a acreditar que o outro pode saber mais e agregar valor à sociedade, sendo ele o único detentor da verdade.

Spinoza está, na verdade, girando de cabeça para baixo um argumento amplamente aceito dentro do Modelo de Cristo, a saber, que certos tipos de intolerância promovem a virtude. O verdadeiro debate parece ser sobre onde marcar exatamente essas restrições. A ideia de que políticas intolerantes e restritivas irão de fato tornar os cidadãos menos virtuosos é um dos aspectos mais inovadores da teoria da tolerância de Spinoza. (FRANK; WALLER, 2016, p. 125, tradução nossa).⁴⁴

Harmonia é a palavra-chave para definir o que Spinoza almejava com a Religião Universal. Queria ele, por meio da tolerância, preservar a harmonia entre as diferentes visões de mundo, isto é, “todos os pontos de vista devem estar em conformidade com a estrutura da Religião Universal, que, como vimos, é o alicerce fundamental para a vida social.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 125, tradução nossa).⁴⁵

Ademais, “A ideia central permanece intacta: um estado virtuoso e que aumenta a liberdade deve ser aquele que permite uma série de pontos de vista mutuamente exclusivos sobre religião, filosofia e ciência.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 125, tradução nossa).⁴⁶ Isso

⁴⁴ “Spinoza is, in effect, running on its head a widely accepted argument made within the Chistedom Model, namely, that certain kinds of *intolerance* promote virtue. Spinoza’s argument was shocking to his contemporaries in much the same way that a contemporary argument for allowing Young children are going to grow up well. The real debate appears to be about where exactly to mark those restrictions. The idea that intolerant, restrictive policies will in fact make citizens less virtuous is one of the most innovative aspects of Spinoza’s theory of toleration.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 125).

⁴⁵ “for all views must conform to the structure of the Universal Religion, which as we have seen is the foundational bedrock for social life.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 125).

⁴⁶ “The core idea remains intact: a freedom-enhancing and virtuous state must be one that allows for a number of mutually exclusive views on religion, philosophy, and science.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 125).

quer dizer que a religião, a filosofia e a ciência devem ser exercidas de forma harmônica dentro de uma sociedade e os filósofos, cientistas e religiosos devem agir de forma não virulenta, de uma forma restrita ao plano das ideias e da fé e não no âmbito da ação.

Essa harmonia entre esses jeitos de pensar pode ser proporcionada pelo Estado. No entanto, cabe a seguinte pergunta: o Estado é a liberdade ou é ferramenta para conquistar a liberdade?

Spinoza afirma no *TTP* que: “a justiça é desconhecida em tempos de opressão, não em um Estado são.” (SPINOZA, 2014, p. 165). Complementa ele que é somente por meio do Estado que a justiça se dá.

a finalidade do Estado não é a de fazer passar os homens da condição de seres razoáveis à de animais brutos ou de autômatos; ao contrário, é instituído para que suas mentes e corpos cumpram com segurança todas as suas funções, para que eles mesmos usem de uma razão livre, para que não lutem por ódio, cólera ou por artimanhas, para que se suportem sem hostilidades. Logo, a finalidade do Estado é a liberdade. (SPINOZA, 2014, p. 347).

Portanto, o Estado é uma ferramenta e não um fim. No entanto, deve-se investigar como essa ferramenta se estrutura da melhor forma possível para preservar a justiça, a benevolência e a caridade.

Numa democracia a assembleia tem função de decidir como transformar a lei divina em algo prático para sociedade. A autoridade é baseada na razão e não nos sentimentos: medo ou esperança. Portanto, a soberania segundo Spinoza (2014) deve ser tirada dos líderes religiosos e transferida aos cidadãos. O governo civil é a transliteração da lei divina para prática, por meio da vontade popular munida da razão como diretora para tomada de decisão e projeção do bem comum poderá assegurar a paz e a concórdia entre os habitantes do país. A República Holandesa é justamente o caminho que Spinoza vislumbrava para chegar a esse fim.

À medida que uma pessoa se torna mais livre como indivíduo e mais racional em suas crenças, é menos provável que seja vítima da superstição e se subjugue a sectários religiosos. E quanto mais um Estado seja livre da influência clerical e pautado por princípios democráticos liberais, mais liberdade haverá para que os cidadãos se dediquem à filosofia e descubram as verdades que libertarão suas mentes. (NADLER, 2013, p. 55).

A ideia de uma Religião Universal leva a uma prática da tolerância entre os cidadãos. No entanto, caso as leis sejam contrárias à liberdade de expressão, essas leis intolerantes certamente vão incitar ódio e ressentimento, como expressa Spinoza (2014, p. 350-1), e tais sentimentos cegam a razão e tornam a sociedade fadada ao colapso. Além de que, num Estado

totalitário a imposição do que se deve ou não expressar cria um duplo pensamento que se contradiz (“duplipensar” na terminologia de George Orwell (2009) na obra *1984* em que por meio da ficção aborda a repressão de um Estado totalitário e controlador), isto quer dizer que o que falamos não é o que pensamos, o que fazemos não é o que falamos e isso mina todo potencial que se poderia extrair da cooperação voluntária, terminando por fazer as pessoas cada vez mais suspeitarem umas das outras e se enclausurarem para autoproteção. Como Spinoza (2014, p. 345) diz, a liberdade de pensamento e julgamento racional é um direito ao qual não é transferido, nem se quisesse, para o soberano. Dessa forma, não se pode impedir as pessoas de pensarem. Suprimir a liberdade de pensar é perigoso porque incita uma rebeldia dos intelectuais contra o Estado e as leis.

E por uma consequência necessária, os homens não deixaram de possuir opiniões em desacordo com a linguagem e a boa fé, e essa primeira necessidade do Estado se corromperá. O encorajamento dado à adulação detestável e a perfídia conduziria o reino à trapaça e à corrupção de todas as relações sociais. Aliás, isso não está tão distante que jamais se possa consegui-lo. Ao contrário, quanto mais se cuidar de sequestrar a liberdade de expressão dos homens, mais obstinadamente eles resistirão. Não os ávidos, os adutores e os outros homens sem força moral, para quem o bem-estar supremo consiste em contemplar o dinheiro no cofre e a ter o ventre cheio em demasia. Mas aqueles a quem a boa educação, a pureza dos costumes e a virtude dão um pouco de liberdade. Os homens são feitos de tal modo que não suportam nada mais desconfortavelmente do que ver as suas opiniões que creem verdadeiras tidas por criminosas, imputando como delito o que move suas almas a piedade para com Deus e os homens; do que sucede virem a detestar as leis, a usar de tudo contra os magistrados, a julgar não vergonhoso, mas belo, mover sedições por esse motivo e tentar qualquer empreendimento violento que seja. (SPINOZA, 2014, p. 351).

Sem um ambiente propício ao livre pensar e à livre expressão, o desenvolvimento fica comprometido, pois o ato de pensar se torna restrito. A tolerância foi amplamente defendida pelos modernos, mas apenas Spinoza ousou defender a liberdade religiosa de forma tão ampla que englobasse até os não crentes: ateus. Spinoza, ao fundar a Religião Universal, encontrou princípios aos quais até mesmo o ateu poderia seguir. São valores realmente universais que proporcionam a harmonia necessária para que a tolerância atinja níveis inconcebíveis para época. Spinoza pensava além, queria a universalidade da tolerância, pois sabia que somente assim a liberdade seria realmente concretizada.

Como dito antes, Spinoza não acredita que devemos tolerar todos os tipos de discursos. Certamente, para ele todos os tipos de discursos religiosos poderiam ser feitos, porém não aqueles que advogam contra o Estado e a lei. Estes podem ser contestados publicamente, pois incitar a desobediência civil não era um discurso tolerável (assemelha-se ao discurso de Popper acerca da intolerância aos intolerantes).

A filosofia de Spinoza consiste na seguinte premissa: Deve-se tolerar a todos menos aos intolerantes e aqueles que atacam o sistema fundado na tolerância, a democracia. John Christian Laursen (1996, p. 188-91), em *Difference and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe*, afirma justamente isso, que Spinoza abre precedente para a intolerância aos que são intolerantes.

Spinoza distingue pensar e agir. O agir deve ser limitado, direcionado e punido, se necessário, pelo poder soberano via leis. No entanto, a expressão figura-se no âmbito do pensar, o pensar não é uma ação, mas precede a ação. Portanto, a expressão não poderia ser limitada, direcionada, nem punida, exceto quando o pensar transforma-se em ação que é a censura, a intolerância. Logo, a tolerância não é uma ação, as pessoas se expressarem é natural e não deve ser regulada de forma alguma. A intolerância, porém, exige uma ação que é o cerceamento da liberdade do sujeito de expor suas ideias, exige uma ação limitadora de um indivíduo ou grupo. O poder do soberano, dessa forma, resguarda a liberdade de expressão ao punir a ação do censorador.

Ademais, um exemplo de como Spinoza difere pensar (expressar) e agir é o da liberdade de expressão do religioso. Para o autor, deve ser amplamente assegurada a liberdade do sujeito pensar e expressar sua fé, no entanto, as práticas religiosas devem ser reguladas para que não interfira na ordem social. Muitas práticas religiosas não condizem com uma harmonia social. Um exemplo evidente eram as práticas dos calvinistas radicais que usavam de violência ou algumas religiões que pregam suicídio ou mortes. São exemplos que mostram, de modo auto evidente, que minarão a sociedade civil. A sua existência não é só um ataque ao Estado, mas à liberdade, haja vista que para Spinoza o Estado e a lei são os fundamentos que libertaram os humanos da servidão que havia antes num Estado de Natureza precedente ao contrato social que deu lugar ao Estado Civil.

Resta apenas o questionamento de como fazer o religioso entender isso. Para o religioso a expressão livre de um ateu é tomada como um ataque a si, ao seu modo de viver. Para o religioso, o ateu não tem de onde tirar sua moralidade, pois no entendimento do religioso o conceito de certo e errado, bem e mal, advém das doutrinas religiosas. Visando isso Spinoza escreve o *Tratado Teológico-político*, objetivando nessa obra minar a crença de que a bíblia traz verdades absolutas em tudo que está nela. Para isso ele identifica os autores de vários livros e os analisa, contrastando o que os autores disseram com o que acontecia na época em que foi escrito, demonstrando que aquelas “verdades” na realidade são, em sua maioria, reflexos da vivência e opiniões da época, tornando a validade das regras de vida ali contidas contraditórias em muitos dos casos. Esse enfraquecimento da bíblia como única verdade absoluta proporciona

a chance para elencar o que realmente deveria ser preservado no judaísmo e cristianismo. Os dogmas são duramente questionados por Spinoza, porém toda a Lei Divina universal ensinada pela Escritura nos chegou isenta de qualquer corrupção.” (SPINOZA, 2014, p. 246). Tais princípios, subentende Spinoza, reflete verdades universais as quais todos os homens podem compreender:

Todo o mundo, enfim, reconhece que a Escritura não foi escrita e difundida para os doutos apenas, mas para todo gênero humano, sem distinção de sexo e de idade; e disso se segue com muita evidência que a Escritura não nos obriga a crer em outra coisa do que naquilo que é absolutamente necessário para realizar esse mandamento. Esse comando é, pois, a única regra de toda fé universal, e só por esse mandamento devem ser determinados todos os dogmas da fé, todos aqueles, quero dizer, aos quais cada um aderir. (SPINOZA, 2014, p. 259).

Complementa Spinoza: “É uma só coisa, repito, concebermos a religião como revelada pela luz natural ou pela profética; a demonstração é universal, pois a religião é a mesma e igualmente revelada por Deus, supondo-se conhecida pelos homens de uma maneira ou de outra.” (SPINOZA, 2014, p. 333). Nesse sentido, acredita Spinoza que é possível fundamentar os valores da religião universal em que sobressai a figura dos profetas: pessoas que conseguiram interpretar corretamente como a natureza opera e como a sociedade deveria operar perante a natureza dos homens. Esses profetas seriam de uma outra ordem porque não deixam seus ensinamentos serem contaminados pela sua vivência, isto é, pelas especificidades, dessa maneira, pensam de uma forma universal. Além do mais, os profetas eram os seres que conseguiram elevar-se a tal nível de perfeição que conheciam a Natureza intuitivamente, por via do terceiro gênero do conhecimento. Spinoza define-o da seguinte forma: “Este gênero de conhecimento parte da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.” (SPINOZA, 2013, EIIP39esc2, p. 81-2).

A princípio eram poucos os homens que chegavam a tal patamar de beatitude, de acesso ao terceiro gênero. Porém, todos os seres humanos podem adquirir o conhecimento por meio do terceiro gênero, por meio da intuição, pois existe um processo de aprendizado de formação. Trataremos disso e seus impedimentos a seguir.

3.2.1 Interpretação da realidade por meio da imaginação: enviesamento da visão de mundo

É comum, como expõe Spinoza na *Parte III da Ética*, que haja diferentes interpretações de um mesmo objeto ou situação e isso pode causar problemas políticos quando as diferentes visões não são expressas. O sujeito é um ser que tem experiências passadas e preconceitos, que podem lhe cegar para verdade. Na teoria dos afetos, especialmente na *Proposição 32 da Parte II*, o autor disserta sobre a aquisição de conhecimentos por parte da criança via reprodução, isto é, cópia, coisa que pode fundamentar a criação de preconceitos.

Se quisermos, enfim, observar a própria experiência, descobriremos que ela nos ensina todas essas coisas, sobretudo se nos fixamos nos primeiros anos de nossa vida. A experiência nos mostra que as crianças, por seu corpo estar como que em um estado de oscilação contínua, riem ou choram só de verem os outros rirem ou chorarem. E desejam imediatamente imitar tudo o que vêem os outros fazerem e, enfim, desejam para si tudo o que imaginam deleitar os outros. (SPINOZA, 2013, EIIP32esc, p. 120).

Ademais, os afetos derivados das experiências nem sempre são verdadeiros. Uma pessoa que entra em contato pela primeira vez com um objeto logo após ou simultaneamente uma situação ruim, termina por atrelar a interpretação de tal coisa a uma carga emotiva negativa. Afirma Spinoza: “Se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que, mais tarde, for afetada de um deles, será também afetada do outro.” (SPINOZA, 2013, EIIP14, p. 109), e continua na próxima proposição: “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo.” (SPINOZA, 2013, EIIP15, p. 109). Complementa Spinoza na Demonstração: “que a mente, ao imaginar, mais tarde, essa coisa, é afetada de um afeto de alegria ou de tristeza, isto é [...], resulta que a potência da mente e a do corpo são aumentadas ou diminuídas, etc.” (SPINOZA, 2013, EIIP15Dem, p. 109). As causas de tais afetos podem ser ocultas porque já não sabemos mais a origem de tal emoção. Uma semelhança, afirma o autor, pode nos remeter à alegria ou à tristeza, ou seja, o afeto continua surtindo efeito. Por fim, “Simplesmente por imaginarmos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza” (SPINOZA, 2013, EIIP16, p. 110), sentimos o afeto vinculado a ele em nosso intelecto. Um exemplo é a morte, a dor que presenciamos retorna apenas pelo fato de imaginarmos que ocorrera a alguém próximo a nós. Consequentemente, todos os objetos ou pessoas que nos fazem remeter à um momento doloroso e reavivam essa dor, nós repelimos.

Essa fonte de emoções negativas continuará a ditar o que o sujeito repele ou acolhe. A não ser que passe pelo processo de autoconhecimento, descrito anteriormente nesse trabalho (*item 1.1.3*). Esse processo visa o conhecimento do problema, mas somente por meio da razão essa falsa ideia, falsa emoção, pode ser reavaliada e consertada. Só assim é possível fazer um

juízo isento, enraizado na boa prática do uso da razão e não na imaginação e emoção. Portanto, a democracia a qual Spinoza almeja só se concretiza se houver uma educação tanto racional quanto afetiva, em que o autoconhecimento seja a fonte primeira para que todo conhecimento seja derivativo da verdade eterna que é Deus. Seria necessária uma retomada do que ele acreditava ter iniciado com Moisés e os patriarcas, perpassado pelos ensinamentos de Cristo e findado na consolidação da Religião Universal: a educação do povo para a vida pública. Resta sanar a seguinte pergunta: o que essa educação deve levar em consideração? A razão absoluta ou uma harmonia dela com a imaginação?

Melamed e Rosenthal (2010, p. 254) em *Critical Guide: Spinoza's Theological-Political Treatise* almejam especificar quais das mentalidades deve ser alimentada para que uma sociedade seja mais potente. O raciocínio filosófico é essencial para esse fim, pois visa empregar as forças em prioridades, naquilo que eles chamam de “propriedades imutáveis”, como as leis atemporais. Essa mentalidade é universalista e visa o bem coletivo. Em contrapartida, a mentalidade particularista consegue mapear as interpretações individuais e transportar para a coletividade. Dessa forma, raciocínio e imaginação podem trabalhar em conjunto para o bem da sociedade. Embora para que isso ocorra de forma harmoniosa seja preciso ressaltar que a imaginação tem que ser constantemente vigiada, precisamos aprender a discernir entre a imaginação como fonte de enganação da imaginação como fonte de inovação. Para Melamed e Rosenthal:

Por meio tanto de imaginação e de raciocínio então, tentamos obter o tipo de controle sobre nós mesmos e nossas circunstâncias que irão nos fortalecer, ao nos permitir, tanto quanto possível para criar um modo de vida em que nós experimentamos níveis altos e seguros de satisfação física e psicológica. (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 254, tradução nossa).⁴⁷

No entanto, ressaltam os autores que, por nos mantermos imaginando, nosso raciocínio é fragilizado e isso “expõe-nos à várias formas sistemáticas de incompreensão que limita nossa capacidade de cooperar de forma eficaz.” (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 254, tradução nossa).⁴⁸

⁴⁷ “Both through imagining and reasoning, then, we try to get the kind of grip on ourselves and our circumstances that will empower us, by enabling us as far as possible to create a way of life in which we experience high and secure levels of physical and psychological satisfaction.” (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p.254).

⁴⁸ “we would follow the dictates of reason and agree on an optimal way of life.13 As things are, however, we are only somewhat rational. Alongside our efforts to empower ourselves through reasoning, we also strive to maintain ourselves by imagining, and this way of thinking exposes us to various systematic forms of misunderstanding that limit our ability to cooperate effectively.” (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p.254).

O argumento central aqui é que, ao invés de simplesmente gravar nossas experiências, estamos dispostos a fazê-las afirmativas e de resistir a interpretá-las de maneiras que são fisicamente ou psicologicamente debilitantes. Neste sentido, há um elemento de fantasia construído em nosso pensamento cotidiano. A mente se esforça para imaginar o que assegura o seu próprio poder de agir. Como intérpretes, nossas narrativas são organizadas seletivamente para alcançar um certo efeito, em que a busca da verdade é subsidiária do fortalecimento. (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 255, tradução nossa).⁴⁹

Spinoza julga que existam três gêneros de conhecimentos. Esses “gêneros de conhecimento’ já não são ‘faculdades’ separadas e distintas, mas partes ou, mais exatamente, graus de uma única e mesma atividade” (RAMOND, 2010, p. 29). Completa Ramond que o sujeito:

Procede nessa busca repetindo uma receita aprendida sem que tenha sido entendida, e sempre pertencerá a um primeiro gênero de conhecimento; proceder operando segundo as regras da aritmética e sendo capaz de mostrar o caráter universal da regra que se aplica sempre pertencerá a um segundo gênero; encontrar, por fim, a solução numa intuição clara, direta e imediata da própria proporcionalidade (ou seja, proceder sem proceder) sempre pertencerá a um terceiro gênero de conhecimento. (RAMOND, 2010, p. 29).

O primeiro gênero, segundo Spinoza, consiste nas ideias confusas e mutiladas derivadas da apreensão caótica dos sentidos e não da ordem do intelecto. Ramond elenca como Spinoza nomeia esses erros do primeiro gênero: “Espinoza chamará sucessivamente de ‘conhecimento por ouvir-dizer’ [...], ou por “experiência vaga” [...], ou “pelos signos” [...], ou ainda “crença”, “opinião” (*opinio*) e “imaginação” (RAMOND, 2010, p. 29-30). Indubitavelmente não é um conhecimento confiável, apesar de Spinoza não atribuir caráter de falsidade a tudo que advém desse meio de conhecer.

De acordo com Spinoza: “O conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso.” (SPINOZA, 2013, EIIP42, p. 82). O segundo gênero consiste na instigação da razão, as ferramentas desse gênero são a matemática e a filosofia. Esse gênero é autoexplicativo, se o mundo é mecânico o meio para investigar essa mecânica são justamente elas. Segundo Spinoza (2013, EIIP41, p. 82), toda verdade deriva do segundo e terceiro gênero.

⁴⁹ “The central claim here is that, rather than simply recording our experiences, we are disposed to make them affirmative and to resist interpreting them in ways that are physically or psychologically debilitating. In this sense, there is an element of fantasy built into our everyday thinking. The mind strives to imagine what affirms its own power of acting. As inter- preters, our narratives are selectively organized to achieve a certain effect, in which truth tracking is subsidiary to empowerment.” (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 255).

[...] na *Ética*, obra mais amadurecida, ele os reduziu a três. Esses três níveis são, primeiramente, a percepção sensível ou a imaginação, em segundo lugar, a reflexão embasada que conduz aos princípios e, em terceiro lugar, o mais alto nível de raciocínio, chamado de "intuição", em que a adequação de uma idéia é imediatamente conhecida. (SCRUTON, 1982, p. 62).

O terceiro gênero, por sua vez, deriva do que Spinoza chama de “ciência intuitiva”. (SPINOZA, 2013, EIIP40, p. 82). É por meio desse gênero que se pode averiguar qual o nível de perfeição que o sujeito alcançou, pois “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento.” (SPINOZA, 2013, EVP25, p. 228). E pela *Proposição 26 e 27 da Parte V da Ética*, é possível inferir que o regozijo oriundo da aquisição de conhecimento por meio do terceiro gênero faz o sujeito mais feliz porque encontra ali satisfação. (SPINOZA, 2013, EVP26-27, p. 229). Por fim,

O conhecimento continuará a ser dito ‘verdadeiro’ ou ‘falso’, o que significará que um conhecimento apreende ou não a coisa tal como ela é nela mesma; mas a expressão ‘tal como ela é nela mesma’ passa a significar ‘tal como ela é independentemente de sua relação com o ego. A consciência, por sua vez, poderá ser qualificada de ‘clara’, de ‘distinta’, ou ainda, de ‘evidente’ ou ‘indubitável’, o que indicará a maneira como as coisas são apreendidas pelo sujeito do conhecimento. (LEVY, 1998, p. 49).

O ego, o estado de espírito do sujeito, atrapalham determinar a verdade. Somente após a elevação do sujeito ao terceiro gênero do conhecimento, ele percebe que as coisas serão como são independentemente do seu estado de espírito. Dessa forma, pode-se valorar as pessoas de acordo com sua jornada de autoconhecimento, especialmente quando dizemos que tal pessoa tem ideias claras e distintas ou que são evidentes e indubitáveis suas ideias. Isso fornece terminologia para identificar não só as coisas verdadeiras, mas também os indivíduos que já passaram pelo processo reflexivo e encontraram a clareza mental.

Spinoza conclui que “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem idéias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem idéias inadequadas, ela necessariamente padece.” (SPINOZA, 2013, EIIP1, p. 99). Numa república é necessário o maior número possível de indivíduos esclarecidos, para que a sua atividade molde de forma positiva as leis e a sociedade e, conseqüentemente, torne mais potente o Estado como um todo. Um Estado que age vigora, é uma coisa viva, há movimento. Num Estado que não age padece, a inércia torna-o como uma coisa morta, está fadado ao esquecimento.

3.2.2 Como se precaver acerca da influência e dominação religiosa

Spinoza alerta que a dominação da religião institucionalizada nada tem a ver com o que o evangelho prega: benevolência (amor), justiça e caridade. Portanto, para se precaver dessa dominação é preciso compreender como a mente funciona e como somos dominados por uma falha na cognição. Spinoza afirma que ao contemplarmos uma coisa nova somos envolvidos pela admiração. (SPINOZA, 2013, EIIP52esc, p. 132-3). Essa admiração se ramifica de diferentes maneiras as quais precisamos conhecer para que a mente seja remediada. A admiração traz uma ideia falsa de que aquele ser ao qual admiramos possui algo especial que o torna um ser intocável. Desse modo, naturalmente a mente cria um bloqueio que torna a submissão por meio da autoridade muito mais fácil.

Quando a admiração é advinda de algo que tememos, chama Spinoza de “pavor, pois a admiração diante de um mal mantém o homem de tal maneira suspenso na sua exclusiva consideração que ele é incapaz de pensar em outras coisas que lhe permitiriam evitá-lo.” (SPINOZA, 2013, EIIP52esc, p. 132). O sujeito petrifica perante um mal ao qual ele julga não ter forças para combater, em outras palavras, a submissão é efetivada por inação. Isso é comum numa relação abusiva ou também por parte do Estado autoritário para com o indivíduo. De uma forma hobbesiana o sujeito encontra-se envolto em pavor de um ser abstrato que na prática é tão poderoso que incute no sujeito um medo tão profundo que se submete ao seu domínio. Da mesma forma, o domínio religioso. O líder religioso é imbuído de um poder misto, institucional e divino, onde custa ao submisso compreender que suas ações não são corretas e que os fundamentos que o líder religioso usa são distorcidos para benefício particular. Acerca deles, é sempre recomendável um certo nível de ceticismo.

O domínio não se dá apenas pelo medo, domina-se também pelo exemplo. Se “o que nos admira é a prudência de um homem, sua diligência ou algo deste gênero, então, como, precisamente por essa razão, consideramos que ele em muito nos supera, a admiração chama-se veneração.” (SPINOZA, 2013, EIIP52, p. 132). Não é um domínio essencialmente maligno, mas também devemos nos atentar, pois como afirma Spinoza, se fizermos uma contemplação mais cuidadosa de quem adoramos ou veneramos começaremos a ver o que essa figura não tem em detrimento do que ela tem, fazendo com que essa adoração seja diminuída para níveis aceitáveis. (SPINOZA, 2013, EIIP52esc, p. 133). Isso faz o sujeito avaliar as informações advindas dessa figura, não mais aceitar cegamente seus ditames.

Esse sentimento de veneração pode ser intensificado e levado a outro nível ao qual Spinoza chama de adoração. Nas palavras de Spinoza: “se o que nos admira é a prudência, a diligência, etc., de um homem que amamos, precisamente por essa razão, o nosso amor será

maior [...], e esse amor, ligado à admiração, ou seja, à veneração chama-se adoração.” (SPINOZA, 2013, EIIIP52cor, p. 132-3). A própria bíblia alerta para o erro (pecado) da adoração a qualquer coisa que não seja o próprio Deus, embora os líderes religiosos usem da fama e da reputação para impor-se aos demais.

4 O ESTADO, O CONTRATO SOCIAL E O MELHOR REGIME PARA ASSEGURAR A LIBERDADE

Há uma tentativa entre os intérpretes de Spinoza de identificar em qual categoria ética-política o autor está inserido. Há duas visões que tentam fundamentar a moralidade e o Estado: uma tradição de uma visão teísta das leis naturais e uma visão não teísta das leis naturais. A visão teísta compreende que são as leis naturais que regem todos os corpos e sustentam as leis positivas, isto é, as leis dos homens. Essa vertente argumenta que as principais leis positivas veem da tradição judaica posteriormente incorporada pelo cristianismo. Na tradição judaica Deus deu e obrigou os hebreus a seguirem os seus mandamentos. Outra parte dessa vertente dirá que mesmo que Deus não tenha dado fisicamente as leis positivas aos homens, elas seriam elaboradas de acordo com a lei divina justamente porque a racionalidade conduziria a tal fim.

Já a visão não teísta das leis naturais concebe que não necessariamente as leis que regem todos os seres devem vir da divindade. Apesar dessa corrente não excluir tal possibilidade, eles tentavam justificar o funcionamento da natureza e fundamentar um Estado justo sem que se tenha que recorrer a um poder superior. Haja vista que no século XVI e XVII começou um processo de enfrentamento das instituições religiosas que usam desse argumento - de que Deus deu autoridade para determinadas pessoas elaborarem leis e governarem sobre outros homens. Esse novo modo de pensar deu origem ao iluminismo europeu e fundamentou o Liberalismo Clássico.

Daniel Frank e Jason Waller em *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza on Politics*, resume o pensamento de Spinoza acerca desse tema da seguinte forma:

As leis da natureza são leis descritivas que governam o movimento de todos os objetos físicos e, de acordo com Spinoza, a sequência de todos os pensamentos são tão causalmente determinados quanto os corpos. Spinoza acredita que todo movimento de todos os objetos físicos e toda sequência de pensamentos são totalmente

determinados pelo passado e pelas leis da natureza. (FRANK; WALLER, 2016, p. 17, tradução nossa).⁵⁰

O *conatus* é uma dessas leis naturais em que a Natureza e define o funcionamento das coisas. Essa lei influi num direito de existência e de interferir em qualquer coisa que afetará sua existência, dessa forma cada indivíduo tem um direito natural limitante do direito do próximo. A diferença desse conceito num Estado de Natureza e num Estado Civil se dá no método dessa interferência. Em um Estado de Natureza pode ser de forma violenta e nem sempre justa, em um Estado Civil os conflitos são resolvidos de forma pacífica.

A compreensão de Spinoza acerca do Estado de Natureza e do Estado Civil difere da compreensão dos autores que usam dos mesmos conceitos, como Hobbes, Locke e Rousseau. Para o autor, no Estado de Natureza o sujeito é escravo. Escravo porque está sujeito a milhares de intempéries, a determinação tende a agir de forma contrária a ele, já num Estado Civil a união das forças, dos *conatus* individuais, viabiliza a cooperação, aumenta a chance de sobrevivência e proporciona um ambiente estável para aflorar novas habilidades.

Havia o entendimento comum aos seiscentistas que a transição do Estado de Natureza para o Estado Civil necessitava ser justificada, pois acreditavam, naturalmente, que deveria haver uma causa para o surgimento do Estado e da sociedade organizada. A título de exemplo, Hobbes (1999) em *O leviatã*, justifica o Estado monárquico, pois acredita que precisou de um ser muito forte para pacificar os demais e também assegurar a segurança e estabilidade civil. Já em Spinoza a validação não é necessária justamente porque ele compreende essa transição como a saída de um estado de escravidão para um estado de liberdade. Como ressalta Daniel Frank e Jason Waller: “A necessidade de uma justificação da autoridade política por meio de uma obrigação contratual que observamos nos teóricos clássicos simplesmente não existe para Spinoza” (FRANK; WALLER, 2016, p. 31).

Frank e Waller complementam:

Mas a razão mais importante para a divergência entre a teorização política de Spinoza e a dos teóricos clássicos é sua rejeição clara e absoluta da concepção clássica (especificamente, de Hobbes) de liberdade e sua rejeição da idéia do Estado de natureza como um Estado de liberdade máxima. (FRANK; WALLER, 2016, p. 31, tradução nossa).⁵¹

⁵⁰ “The laws of nature are descriptive laws that govern the movement of all physical objects and, according to Spinoza, the sequence of all thoughts, which he believes to be as causally determined as bodies. Spinoza believes that every movement of every physical object and every sequence of thoughts is fully determined by the past and the laws of nature.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 17).

⁵¹ “But the most important reason for the divergence of Spinoza’s political theorizing from those of the classical theorists is his clear and absolute rejection of the classical (specifically, Hobbes’) conception of freedom,

Portanto, “liberdade e autoridade não estão em oposição. [...] Não há necessidade de justificativa para libertar escravos” (FRANK; WALLER, 2016, p. 32, tradução nossa). Porém, há necessidade de se investigar se o uso de tal autoridade não sobrepõe ao seu objetivo, impondo novamente aos cidadãos uma condição, diferente, mas não menos danoso, de escravidão: o autoritarismo. Esse é um extremo que Spinoza almeja evitar e consiste numa recusa do poder ilimitado como concebido por Hobbes. Na filosofia de Spinoza é possível entender que: “Quando o Estado limita as liberdades naturais, não está violando os direitos naturais desde que anteriormente tenham sido voluntariamente alienados.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 31, tradução nossa). Dessa maneira, os meios de cerceamento da liberdade de uma cidade devem necessariamente passar pelo crivo e aceitação dela. Caso contrário, a intervenção termina por ser inválida e logo incita revoltas pelos cidadãos. Mas aqui surge um problema, o contrato social não é validado por cada cidadão de cada geração, portanto, teoricamente a aceitação daquele contrato seria fragilizada. Como validar atualmente um contrato feito no passado? Esse contrato passa por reavaliação e validação constante por canais políticos por meio de assembleias, justificando o contrato ainda como fruto da arguição popular e não de um autoritarismo. Nesse sentido, fiscalização e a manutenção dos pesos e contrapesos da sociedade são essenciais para que o contrato não seja violado arbitrariamente.

Smith, em *Spinoza's Book of life: Freedom and Redemption in the Ethics*, acerca de Estados livres, ressalta que “A implicação sinistra desta teoria é que a liberdade consiste em obedecer a tudo o que as leis do Estado dizem que é. No que ainda é uma das formulações mais poderosas do ponto de vista da liberdade individual” (SMITH, 2003, p. 127, tradução nossa).⁵² No entanto, é importante analisar os limites que esse Estado deve ter: as leis são criadas em comum acordo por meio de um processo que envolve a liberdade de expressão e contestação dos cidadãos. Visto isso, é importante estar atento a qualquer desvio de finalidade do Estado para que ele não se desvirtua. Numa democracia não há leis impostas de cima a baixo, mas há pessoas desonestas e pessoas que não possuem instrução para elaborar ou julgar as leis. Um país em que as leis são mal elaboradas sofre com instabilidade jurídica e, conseqüentemente, a liberdade também fica à mercê da sorte. Haja vista que a estabilidade da ordem social é o que assegura a validade e a justiça dos contratos. Um Estado que não tenha essa estabilidade jurídica

and his rejection of the idea of the State of nature as a State of maximal freedom.” (FRANK; WALLER, 2016, p. 31).

⁵² “The sinister implication of this theory is that freedom consists in obeying whatever the laws of the state say it is. In what is still one of the most powerful formulations of the standpoint of individual liberty”. (SMITH, 2003, p. 127).

termina passando o entendimento de que as leis são fracas e o questionamento e o desrespeito à constituição, isto é, ao contrato social daquele país, torna-se mais evidentes.

Por isso, alguns tipos de cerceamentos, além de não serem necessários, são reprováveis, como é o caso da liberdade de expressão: censura. A tolerância com o discurso diferente é essencial, pois ao mesmo tempo que podemos falar outros também podem, isso retroalimenta uma boa prática que valoriza o discurso e, com isso, pode-se extrair de todos ideias positivas e rechaçar as negativas de forma não autoritária.

4.1 Moisés e o Estado hebreu: democracia direta

Spinoza, no *Tratado Teológico-político* (2014), define o povo judeu ao sair da escravidão do Egito fazendo uma analogia com uma criança que ainda não tinha conhecimento da realidade, ambos precisaram de pais para dar suporte e conhecimento aos filhos (alegoricamente, os judeus). Deus fez as leis básicas segundo as quais o povo judeu deveria reger suas vidas e por meio de Moisés as validou perante o povo. Essas leis basilares foram validadas por meio da aceitação popular, seria um contrato social: em troca da obediência ao Deus judaico e às suas leis, o povo se libertaria.

Certamente, não se deve acreditar que homens acostumados às superstições dos egípcios, grosseiros e esgotados pela infelicidade da servidão, tivessem de Deus algum conhecimento são, ou que Moisés lhes tenha ensinado outra coisa além de uma regra de vida, não a filosofar, de maneira que, tornados inteiramente livres, fossem por isso obrigados a viver bem, mas como legislador, de modo que fossem constrangidos pelos mandamentos da Lei. Assim, a regra do bem viver, quer dizer, a verdadeira vida, o culto e o amor a Deus, foi para eles antes uma servidão do que uma verdadeira liberdade, uma graça e um dom de Deus. Moisés ordenou-lhes amar a Deus e observar sua Lei para reconhecer as benfeitorias passadas de Deus (quer dizer, a liberdade sucedânea à servidão do Egito etc.); além disso, os desviou, com terríveis ameaças, da transgressão dos mandamentos e, por outro lado, prometeu que muitos bens recompensariam a observação. Moisés ensinou assim aos hebreus como os pais costumam ensinar aos filhos inteiramente privados de razão. (SPINOZA, 2014, p. 86-7).

Pode-se inferir algumas coisas dessa comparação perpetrada por Spinoza. (i) Que os judeus precisaram inicialmente de um norte moral que não os deixasse esquecer o que era a escravidão e o valor da liberdade. (ii) Que a razão não é comum a todos os homens, ela está latente num estado de natureza ou de escravidão. A razão, todavia, só pode ser otimamente usada num estado de liberdade. (iii) Moisés pode ter usado da coerção inicialmente, mas com objetivo benevolente de ensinar ao povo os valores da liberdade e os meios para não cair mais sob o julgo da servidão. Ele plantou uma semente que aflorou e criou um povo tão enraizado

nesses valores que, mesmo sem um território, mesmo na escravidão na Babilônia ou na Inquisição do Santo Ofício ou nos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, mantiveram-se no caminho. O povo judeu teve diversos deslizes durante esse percurso; como exposto antes, Cristo foi um dos que mais revelou essas falhas em seus enfrentamentos aos fariseus. No entanto, o povo mantém-se resiliente frente a diversas perseguições e escravizações.

4.1.1 Democracia como “Melhor Regime” para liberdade

Charles Ramond em *Vocabulário de Espinosa* define o Estado e ali afirma que Spinoza deseja no *Tratado Político – TP* idealizar, compor uma estrutura de Estado “a priori das diferentes formas possíveis de governo (portanto, dos ‘regimes’), mais do que uma descrição a posteriori dos ‘Estado’ efetivamente constituídos.” (RAMOND, 2010, p. 40). Complementa ele na mesma seção que “Como o *TP* se situa no plano dos fundamentos e dos princípios da política, quando Espinosa coloca a questão do *optimum imperium* [...], entenderemos, portanto, a questão clássica, não do ‘melhor Estado’, mas do ‘melhor regime’” (RAMOND, 2010, p. 40). Isso quer dizer que é importante a estrutura do Estado, mas mais importante é o regime de governo, pois o poder pode fazer com que a Estrutura do Estado seja mal administrada. O melhor regime, portanto, deve fortalecer as potências da cidade. A monarquia e a aristocracia podem, como Spinoza disserta em todo o *TP*, ser bem administrados, preservarem a liberdade⁵³ e respeitar as potências dos cidadãos se bem estruturados. Como é evidente por esse trecho do *TP*: “Concluimos, assim, que a multidão pode conservar sob um rei uma liberdade bastante ampla, desde que consiga que a potência do rei seja determinada somente pela potência da mesma multidão e mantida sob a guarda desta.” (ESPINOSA, 2009, TPVII§31, p. 85).⁵⁴ No entanto, mesmo ele descrevendo como esses três sistemas políticos devem funcionar de forma

⁵³ “Foi esta a única regra que segui ao lançar os fundamentos do estado monárquico.” (SPINOZA, 2013, TPVII§31, p. 323).

⁵⁴ Diogo Pires Aurélio na introdução do *TP* afere: “No contexto do *TTP*, Espinosa continua a fazer-se ainda eco de todos estes clichês, em qualquer das vezes que utiliza a palavra multidão: ela é, ora “supersticiosa”, ora de “índole mutável”, ora mesmo “feroz”. A multidão não se distingue tampouco de qualquer um dos outros termos comumente apresentados como sinônimos, a saber, o vulgo, a plebe, a turba e o povo. Na última das passagens citadas, por exemplo, afirma-se que a multidão é inflamada pelos fariseus contra os homens virtuosos. Duas linhas antes, diz-se que estes são odiados pela plebe. Não há aqui, por conseguinte, nenhuma diferença de significado entre um e outro nome, tratando-se manifestamente de um recurso estilístico destinado a evitar a repetição do mesmo vocábulo na mesma frase. Em resumo, poderíamos concluir que no *TTP* a palavra multidão aparece raramente e sempre com o significado não de sujeito de ação ou de direito, mas de subiectum, matéria indiscriminada e informe à qual só a soberania poderá conferir uma figura, ordenando-a e contendo a sua turbulência no interior de certos limites. (ESPINOSA, 2009, p. XXVII).

correta e como a liberdade poderia ser de certa forma preservada, a quarta forma de Estado: a democracia, tem mais fundamento para ser o regime mais adequado.

Desse ponto de vista, a democracia como *imperium absolutum* é claramente, aos olhos de Espinosa, o horizonte da política: é o “regime absoluto”, diríamos nós, que indica o ideal de todo regime político, isto é, o ponto mais alto da potência (e, portanto, do direito): é o regime ideal, no qual as forças de todos, sem exceção, comporiam a potência pública. Desse ponto de vista, as diferentes formas da democracia estão mais próximas do “regime absoluto” do que os regimes aristotélicos ou monárquico, em que um número grande demais de potências individuais é mantido afastado da potência pública. (RAMOND, 2010, p. 41).

Em primeiro momento, quando analisando isoladamente a obra do *TP*, pode-se subentender que Spinoza (2009) não estava objetivando dar primazia para um tipo específico de regime. Porém, ao afastarmos o olhar da obra individual para o conjunto dos escritos do autor pode-se inferir que o sistema mais adequado seria a democracia, principalmente em referência às potências individuais, encontrada mais especificamente no fim do *TTP*, quando trata da forma que poderia abarcar a liberdade proporcionada pela democracia: a República.

A monarquia e a aristocracia podem incorporar um espírito democrático dentro de seus sistemas políticos, embora o espírito democrático desses sistemas pode ser subvertido a qualquer momento, por qualquer mudança institucional, pois não usam a democracia como um valor basilar.

Como afirma Diogo Pires Aurélio na introdução feita por ele no *TP*:

o risco de ser um só a deter em definitivo o mando, repare-se, é relativo. Já vimos que numa monarquia a multidão pode gozar de bastante liberdade. O problema é que o governo de um só tende a privatizar a coisa pública e a monopolizar a decisão, procurando eliminar a diferença e a conflitualidade, que são inerentes ao político, e enveredando assim por uma violência crescente. (ESPINOSA, 2009, p. XLVIII).

Um dos exemplos de monarquias que possuem espírito democrático por um período maior é o Reino Unido, mas nada garante que, ao trocar a rainha pelo sucessor, não haja um retrocesso nesse quesito.

O contrato hobbesiano destina-se a criar um terceiro partido, o soberano, que está autorizado a representar e comandar as vontades de cada um dos membros. O contrato espinosista, pelo contrário, autoriza a transferência do direito do indivíduo para as pessoas em sua capacidade coletiva. A fim de remediar os defeitos do estado de natureza, “o direito irrestrito naturalmente possuído por cada indivíduo deve ser colocado em propriedade comum e esse direito não deve mais ser determinado pela

força e apetite do indivíduo, mas pelo poder e vontade de todos juntos” (TTP, xvi, 13; III / 191). (SMITH, apud Spinoza, 2003, p. 125, tradução nossa).⁵⁵

A ideia tida por Spinoza de que os indivíduos racionais têm de transferir seus direitos a um bem maior (à sociedade) deriva de Hobbes, porém, mesmo concordando nessa concessão para sociedade, diferem os dois acerca de quem deve receber tal transferência de poder. Hobbes (1999) acredita que o direito individual deve ser transferido a guarda de um único homem: o rei, em outras palavras, ele defende a transferência do poder político da coletividade a um só indivíduo. Já Spinoza acredita que o direito individual deve ser submetido à coletividade. Isso parece ser, num primeiro momento, um princípio de coletivismo na filosofia de Spinoza, pois concebe a saída da completa individualidade para um Estado de leis, ou seja, submete-se a uma regra geral. Contudo, algumas questões podem surgir dessa interpretação de Spinoza: até que ponto a lei comum tem poder sobre a individualidade? Seria Spinoza um liberal ou um dos precursores do coletivismo?

4.2 Análise do Liberalismo Clássico e as limitações do liberalismo de Spinoza

Primeiro, é importante definir em que consiste Liberalismo Clássico. Esse termo é usado para diferenciar o liberalismo do período moderno dos liberais contemporâneos, porque o liberalismo como corrente filosófica e política sofreu muitas modificações durante a história e conseqüentemente houve diversas ramificações. Assim, o que era defendido no começo não necessariamente é defendido agora.

O *Liberalismo Clássico* envolve dois liberalismos: o *político* e o *econômico*. É difícil de determinar o primeiro autor a tratar do tema, mas o primeiro autor a ter relevância foi John Locke (1978) com o *Segundo tratado sobre o governo*, e consiste no combate às monarquias absolutistas⁵⁶ e na defesa de um empoderamento dos cidadãos na política. Alguns autores nesse período foram considerados liberais políticos apesar de terem diversas disparidades referentes ao tipo de enfrentamento dos privilégios dos monarcas e dos nobres como é o caso de Jean-Jacques Rousseau (2008) em *Do contrato social*. Das ideias revolucionárias desses autores

⁵⁵ “The Hobbesian contract is meant to create a third party, the sovereign, who is authorized to represent and command the wills of each of the members. The Spinozist contract, by contrast, authorizes the transfer of right from the individual to the people in their collective capacity. In order to remedy the defects of the state of nature, ‘the unrestricted right naturally possessed by each individual should be put in common ownership and this right should no longer be determined by the strength and appetite of the individual, but by the power and will of all together’ (TTP, xvi, 13; III/191).” (SMITH, 2003, p. 125).

⁵⁶ Para melhor entendimento acerca do pensamento de John Locke é recomendado a leitura do texto de Norberto Bobbio (1997): *Locke e o direito natural*.

derivaram as revoltas americana e francesa e é conhecida a história de que as revoluções burguesas tiveram diferentes meios, mas ambas as revoluções almejavam a liberdade do julgo de seus monarcas e reagiram, portanto, aos desmandos do Estado (rei). Essas revoluções deslegitimaram as monarquias diminuindo assim seu poder e influência.

Esses autores não eram exatamente contrários ao Estado, mas contrários a estrutura de privilégios dos Estados monárquicos de sua época. A objeção ao Estado veio apenas posteriormente com os anarquistas, com os minarquistas e os libertários. Estes levam ao extremo: lutam pela extinção ou redução extrema do Estado, coisa que os primeiros liberais não tinham em mente. A redução (de poder) que o liberalismo impôs ao Estado foi por meio da lei. Antes o poder do rei era absoluto, agora é fragmentado e sobreposto pela lei elaborada por instituições derivadas do povo. Levando em consideração essa definição, Spinoza pode ser classificado como liberal político. O autor, ao elaborar o *TP* previa essa submissão dos governantes às leis, previa também uma república em detrimento da monarquia.⁵⁷ Previa a democracia como meio para atingir a excelência da maior parte das potências de uma sociedade.

Existe também o segundo tipo de liberalismo englobado pelo termo liberalismo clássico que é o liberalismo econômico, que teve como expoentes a escola de Salamanca, David Ricardo e Adam Smith. Geralmente é atrelado ao liberalismo político, pois uma vertente deriva da outra. As monarquias eram fundadas em monopólios de poder, com o tempo e diversas revoluções os burgueses se libertaram das monarquias e da estrutura diretamente perpetrada pelos nobres. O liberalismo econômico consiste na posição contrária a qualquer tipo de monopólio financeiro, defendem que todas as decisões econômicas devem vir dos indivíduos e não do Estado, não da coletividade, mas da individualidade. Como indica Feuer (2010, p. 05) Spinoza possivelmente era contra monopólios, apesar do autor não abordar isso em seus textos e sabermos disso apenas pela associação do autor à grupos que tinham ideais contrários aos monopólios, embora isso configura apenas em uma suposição que leva em consideração seu contexto e não suas palavras.

Contudo, os *menonitas* influenciaram muito Spinoza, principalmente no tocante a participação política que levou o autor a defender a democracia e as decisões coletivas, desse modo, ele não defende que todas as decisões devam derivar da individualidade, ou seja, para ele os indivíduos por meio da participação política fariam parte das decisões coletivas e as aceitariam porque a assembleia as validou. Portanto, Spinoza, apesar de fortalecer o individualismo com a teoria dos afetos, da valorização da razão e o *conatus*, não é um profundo individualista. A cooperatividade toma lugar do egoísmo na filosofia de Spinoza. Enquanto os

⁵⁷ Para melhor entendimento acerca do combate de Spinoza a monarquia absolutista é indicada a leitura do texto de André Menezes Rocha (2008): *Espinosa e a crítica das monarquias absolutistas*.

outros liberais, como Smith (1983) em *A riqueza das nações*, acreditam no egoísmo ou individualidade como base para cooperação (comércio) e o Estado é aquele que interfere nesse processo, em contrapartida, Spinoza acredita que o Estado é resultado da ânsia pela cooperação num âmbito que não envolve lucro, mas sim o aumento de potência de agir coletivo. De fato, esse é um dos valores que Spinoza preserva do pensamento político renascentista: o Estado é aquele que tem indivíduos ativos. Para tanto, essa atividade só acontece se a sociedade for composta por cidadãos conscientes e que sabem suas limitações: seu lado emotivo e para que isso ocorra as decisões públicas têm de ser estritamente racionais. As decisões racionais levam à liberdade e as irracionais à servidão, uma cidade forte e potente só se realiza quando estiver claro às mentes de todos o caminho para se tornarem livres.

Fica claro, levando em consideração os prós e contras à definição de liberal, que Spinoza se encaixa numa visão macro às principais diretrizes do liberalismo clássico, mesmo que dentro desse escopo, não seja tão liberal economicamente como é politicamente. Assim sendo, resta averiguar se as posições contrárias focadas nas especificidades da filosofia do autor poderiam impugnar tal definição a Spinoza.

A discussão acerca da tolerância já foi tratada no *subcapítulo 3.2* desse trabalho, lá foi relacionado a liberdade religiosa, nesse momento é importante ressaltar que será abordado como valor político. Melamed e Rosenthal apresenta a parte problemática da teoria de Spinoza da seguinte maneira:

muitas das características iliberais da filosofia de Spinoza podem realmente ser entendidas como expressando uma preocupação subjacente pela tolerância, uma vez que sua intolerância é, em última análise, uma intolerância à intolerância. (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 220, tradução nossa).⁵⁸

Essa ideia gera dois problemas: (i) acerca do seu sistema metafísico e outro (ii) acerca da intervenção estatal. A primeira problemática consiste na afirmação de que se deve conceber uma intervenção ao direito de fala, isso pode ser considerado um ataque ao valor fundamental de seu sistema filosófico que é a liberdade de expressão. Quando Spinoza fundamenta a importância da expressividade em Deus, ao inferir que Deus precisa se expressar de infinitas formas e em seguida diz que precisa haver uma intervenção nas atitudes do intolerante pode ser interpretado como uma contradição dentro do sistema filosófico proposto por Spinoza. A

⁵⁸ “many of the illiberal features of Spinoza’s philosophy can actually be understood as expressing underlying concern for toleration, since his intolerance is, ultimately, an intolerance of intolerance.” (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 220).

censura não condiz com tal afirmação. Porém, não intervir no censorador, no intolerante, aumenta ainda mais a diversidade de pensamento, portanto, dos males o menor.

Embora problemática a sua metafísica, ainda não tenha relação direta ainda com a recusa da alcunha de liberal, assim introduzido a segunda problemática ao tomar o Estado como mantenedor da liberdade de expressão e o agente que deve punir atos de intolerância. Isso seria motivo para lhe descreditar o liberalismo, haja vista que ao levar em consideração essa afirmação estaria aceitando uma intervenção estatal em um dos valores mais fundamentais para os liberais que é a liberdade de expressão?

Essa segunda problemática tem fundamento se levar em consideração o conceito de liberalismo contemporâneo que entende o Estado como fonte de repressão e uma ferramenta para que alguns homens oprimam outros. Na filosofia de Spinoza o Estado, caso o seu ideal de uma república democrática de direito fosse de fato implementada, não haveria espaço para dominação, haja vista que todos os cidadãos participariam igualmente do poder político. Ademais, a afirmação de que se deve usar da intolerância contra intolerantes não pode ser considerada uma posição iliberal, haja vista que mais recentemente: Karl Popper, e este é referência obrigatória aos liberais atuais, defendeu tal ideia num livro chamado *Sociedade aberta e seus inimigos*. Nesse livro Popper (1974) entende que a “sociedade aberta” que ele defendia é justamente aquela que é aberta às diversas expressões políticas, Tal obra motivada pela experiência dos totalitarismos da Segunda Guerra Mundial, fato histórico que reforça o quanto Spinoza era um homem a frente de seu tempo.

Essa crítica por definição dos conceitos políticos de liberalismo demonstra-se infundada, pois liberal não quer dizer libertário. Isso quer dizer que os libertários compreendem que o Estado não é necessário, pois o indivíduo é a base e a cooperação é consequência. O Estado, nesse sentido, dentro dessa visão de mundo seria a fonte do aprisionamento dos indivíduos. Por outro lado, o liberal acredita que exista um papel para o Estado, muitos deles concebem um escopo menor que o Estado monárquico, mas ainda concebem a existência e função para o Estado. Em vista disso, não é possível, de forma alguma, atribuir à Spinoza o libertarianismo. A sua filosofia política é fundada na ideia de coisa pública, diametralmente contrário aos ideais libertários. Spinoza não nega o Estado, ele afirma que a liberdade advém justamente do Estado que unifica os homens sob as mesmas leis e direitos.

Portanto, se levarmos em consideração que o fim último do liberalismo político é a retirada do poder das mãos das monarquias e a entrega deste ao povo de forma democrática. E que “Para o liberalismo clássico, o Estado deve ser imparcial quando se trata de visões antagônicas sobre como as pessoas devem viver, limitando-se a lhes tornar possível viver como

queiram.” Respeitando a diversidade de expressões e levar em consideração que “A tradição republicana, em contraste, tende a enfatizar o papel do Estado de moldar bons cidadãos e por vezes até torná-los pessoas boas. (NADLER, 2013, p. 242). Configuraria Spinoza como um liberal, republicano e defensor da democracia.

O republicanismo era defendido por ambos os autores liberais (Locke e Rousseau), e hoje estariam classificados em espectros distintos no tecido político, embora, são tidos como precursores do liberalismo. Melamed e Rosenthal ressaltam acerca de Spinoza que:

Alguns o consideram o arauto do materialismo marxista, enquanto outros sugeriram que Spinoza foi o fundador da tradição do pensamento político liberal. Na verdade, Spinoza foi considerado o herói de muitos, talvez muitos, "-ismos" irreconciliáveis, do sionismo ao conservadorismo, liberalismo, materialismo, idealismo, secularismo, federalismo, etc. (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 2, tradução nossa).⁵⁹

De fato, essa tentativa das ideologias de se apossar da figura de Spinoza é real, no entanto, é impossível desvincular o autor do seu tempo histórico. Ele estava vivendo o embate aos poderosos, pleiteava uma vaga no partido republicano holandês e também defendia o *conatus* como fonte da individualidade. Há diversas ideias do autor que sustentam ele como liberal e as que lhe atacam não resistem, até o momento, ao escrutínio da razão. Nesse sentido, no livro *Spinoza and the Rise of liberalism*, Lewis (2010) expõe os motivos para considerar Spinoza um liberal, para ele o autor se tornou um dos mais influentes defensores de uma gama de liberdades, até então dispersas. Por isso, afirma Lewis: “Spinoza seguiu seu caminho para se tornar o fundador da filosofia do liberalismo” (FEUER, 2010, p. 37, tradução nossa).⁶⁰

4.2.2 O homem livre e o Estado Republicano: sistema de autoaprimoramento

Hobbes (1999) na obra *Leviatã* efetua uma crítica à compreensão de liberdade defendida pelos republicanos, argumenta ele que a eterna vigilância e empenho dos cidadãos na política torna-os escravos da política. O cidadão ter que se empenhar na política para se autoafirmar ou sustentar uma visão política torna sem sentido a afirmação de que o sujeito é livre, pois lhe é imposta vigilância constante da coisa pública.

⁵⁹ “Some have considered him the herald of Marxist materialism, while others have suggested that Spinoza was the founder of the tradition of liberal political thought. Indeed, Spinoza has been taken to be the hero of many, perhaps too many, irreconcilable “-isms,” from Zionism through Conservatism, Liberalism, Materialism, Idealism, Secularism, Federalism, etc.” (MELAMED; ROSENTHAL, 2010, p. 2).

⁶⁰ “Spinoza went his way to become the founder of the philosophy of liberalism”. (FEUER, 2010, p. 37).

A conclusão de Hobbes é que os indivíduos podem ser mais livres em regimes monárquicos que, essencialmente, os deixam sozinhos [paz] que em repúblicas onde eles são obrigados a participar na vida pública, onde eles estão ‘forçados a serem livres’, por assim dizer. (SMITH, 2003, p. 128, tradução nossa).⁶¹

Portanto, para ele a melhor forma de preservar a liberdade seria transferir ao rei sua responsabilidade, o seu direito natural. Isso até poderia dar certo se o rei fosse infalível e confiável, o que não é possível asseverar, portanto, estaria então os cidadãos transferindo seu poder contando com a sorte. A transferência de poder pode até ser feita a um soberano, mas ninguém sabe como agirá seu sucessor. A problemática de uma monarquia consiste em que apesar de quando se tem um rei bom decorrer muitos anos de bem-aventurança, quando se tem um rei mau decorre terríveis consequências para sociedade. Ademais, é importante ressaltar que recuperar um Estado prejudicado toma muito mais tempo do que manter e evoluir no longo prazo um Estado estabilizado composto por uma sociedade consciente. Principalmente, levando em consideração o argumento supracitado de Hobbes que torna os cidadãos passivos, ou seja, torna ainda mais difícil a troca de governante.

Justin Steinberg (2008), acerca do republicanismo de Spinoza, prevê não só a participação política ativa, mas prevê também o aprimoramento de cada indivíduo aos moldes do que o iluminismo propunha. Dessa forma, o sujeito torna-se autônomo, faz dele um agente do uso da razão, portanto, um agente ativo da política.

A partir dessa caracterização, nós podemos perceber que a liberdade republicana pode ser entendida como tendo ambos os aspectos tanto o positivo quanto o negativo: isso por um momento é uma maneira de não dominação (negativa) e consentimento e participação (positiva). Essa forma de conceber a liberdade, proporcionando motivação para se opor ao despotismo como tal, é uma marca registrada da tradição republicana. (STEINBERG, 2008, p. 240, tradução nossa).⁶²

O sujeito ativo, afirma Spinoza (2013, EIVP66esc, p. 199), é aquele que julga racionalmente as suas decisões, sejam elas políticas ou individuais. Esse ser racional Spinoza chama de sábio ou homem livre. Para ele o homem sábio ou livre:

não se conduz pelo medo da morte [...]; em vez disso, deseja diretamente o bem [...], isto é [...], deseja agir, viver, conservar seu ser com base na busca da própria utilidade.

⁶¹ “Hobbes’s conclusion is that individuals may be freer in monarchical regimes that essentially leave them alone than in republics where they are obligated to engage in public life, where they are ‘forced to be free,’ so to speak.” (SMITH, 2003, p. 128).

⁶² “From this characterization, we can see that republican liberty can be understood as having both a positive and negative aspect: it is at once a matter of non-domination (negative) and consent or participation (positive). This way of conceiving of liberty, providing as it does motivation for opposing despotism as such, is a hallmark of the republican tradition.” (STEINBERG, 2008, p. 240).

Por isso, não há nada em que pense menos que na morte; sua sabedoria consiste, em vez disso, na meditação da vida. (SPINOZA, 2013, EIVP67, p. 200).

Isso ressalta dois pontos acerca da filosofia de Spinoza, (i) ele concorda com Sócrates acerca da autorreflexão como meio de conhecer-se, porém discorda que a filosofia é se preparar para morte. A filosofia, portanto, é se preparar para vida, para o agora. (ii) O homem sábio age segundo o bem porque medita sobre a vida, pois, como exposto nos *itens 1.1.1 e 1.1.3 da Parte I* desse trabalho, isso permite ao sujeito remediar-se da amargura e ter uma vida de felicidade, proporcionando uma aproximação com Deus.

Em contraste, aquele “que se conduz apenas pelo afeto, ou pela opinião” (SPINOZA, 2013, EIIP66esc, p. 199) é chamado de servo. É aquele que não tem opinião própria, que está seguindo um fluxo, embora não perceba que esse fluxo é negativo para ele e o transporta cada vez mais para a obscuridade e a servidão. Spinoza conclui que “o primeiro, queira ou não, faz coisas que ignora inteiramente, enquanto o segundo não obedece a ninguém mais que a si próprio e só faz aquelas coisas que sabe serem importantes na vida” (SPINOZA, 2013, EIIP66esc, p. 199).

O homem livre ou sábio é aquele que se conhece e compreende suas limitações. Ele não se coloca em situações desfavoráveis de propósito, nem por ignorância, haja vista que ele procura saber o máximo acerca do que faz. Ele nunca pede favores desnecessários e, principalmente, aqueles cujo preço é alto demais para retornar, nunca se submete a alguém de maior poder nem de menor poder, pois acredita que ele é igual aos demais. Acerca dos favores, Spinoza deixa claro o alerta para não aceitarmos favores de ignorantes porque os ignorantes não têm senso de proporcionalidade, vão exigir uma recompensa muito maior do que o que eles fizeram a ti. (SPINOZA, 2013, EIIP70, p. 201). Tudo isso é necessário para ter uma vida saudável e autônoma, mas também proporciona a isonomia do ato de julgar e isso refletirá nas boas leis aprovadas por esse cidadão.

Spinoza revela que: “O homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.” (SPINOZA, 2013, EIVP73, p. 203). E complementa ele na *Demonstração* da mesma proposição:

O homem que se conduz pela razão não é levado a obedecer pelo medo [...]. Em vez disso, à medida que se esforça por conservar o seu ser segundo o ditame da razão, isto é [...], que se esforça por viver livremente, deseja manter o princípio da vida e da utilidade comuns [...] e, conseqüentemente [...], deseja viver de acordo com as leis comuns da sociedade civil. (SPINOZA, 2013, EIVP73, p. 203).

Numa sociedade emoções como o desprezo e o desejo de vingança são características de indivíduos servos, pois Spinoza afirma que: “Só os homens livres são muito gratos uns para com os outros.” (SPINOZA, 2013, EIVP71, p. 202). Há gratidão pela comunhão do *conatus*, na cooperatividade o espírito é a gratidão e não a inveja.

Spinoza, na *Parte V da Ética*, objetiva determinar “o quanto o sábio é mais potente que o ignorante.” (SPINOZA, 2013, EVpref, p. 213). Para isso, Spinoza delinea como o sujeito pode se blindar regulando os apetites com o amor a liberdade que culminará no uso da razão para agir da forma correta. (SPINOZA, 2013, EVP10, p. 221). Esse guia racional é aquele que impede a idolatria e a submissão a alguém esclarecido, nem a humilhação de algum ignorante.

Assim, quem tenta regular seus afetos e apetites exclusivamente por amor à liberdade, se esforçará, tanto quanto puder, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher o ânimo do gáudio que nasce do verdadeiro conhecimento delas e não, absolutamente, por considerar os defeitos dos homens, nem por humilhá-los, nem por se alegrar com uma falsa aparência de liberdade. Quem observar com cuidado essas coisas (na verdade, elas não são difíceis) e praticá-las poderá, em pouco tempo, dirigir a maioria de suas ações sob o comando da razão. (SPINOZA, 2013, EVP10, p. 222).

Quanto mais racional, mais perfeito o sujeito é, em outras palavras, “Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita.” (SPINOZA, 2013, EVP40, p. 236). A racionalidade encaminha o indivíduo para Deus, e esse processo vem com uma gama de virtudes as quais o sujeito precisa praticar. Como a benevolência, a justiça, o amor ao próximo, a piedade, a religiosidade a firmeza, a coragem e a generosidade.

Spinoza (2013, EVP42, p. 238) afirma que: “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos.” (SPINOZA, 2013, EVP42, p. 238) Isso quer dizer que somente ao conectarmos a Deus que podemos compreender o corpo de forma tão profunda que poderemos refrear os nossos apetites. A visão de Spinoza, portanto, difere fundamentalmente da cristã que vê no “sacrificar-se”, na abnegação, o merecimento da atenção divina. Para ele somente a partir do conhecimento de si que podemos controlar os apetites e esse conhecimento vem do mais sublime, de Deus, por meio da intuição (terceiro gênero do conhecimento), que o conhecimento mais alto é nos revelado (a ideia adequada de Deus e de si). Nesse sentido, conclui Spinoza:

Toma-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira

satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo perturbado. Em vez disso, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo. (SPINOZA, 2013, EVP42Dem, p. 238).

Geralmente a ideia de república vem associada à ideia de democracia. A democracia já foi abordada nesse trabalho no *item 4.1.1*, então, por que retomar essa temática?

É necessário aprofundar essa temática porque essa associação entre a república e democracia é coisa recente na história e na época de Spinoza havia ainda uma distinção entre esses dois conceitos herdada da experiência grega e romana. A democracia foi tentada na Grécia Antiga e a república na Roma Antiga, ambas derrocaram e figuraram num experimento social e que trouxe muita fonte para estudo. A democracia sempre figurou como um sistema frágil, pois ao dar poder a todos terminava abrindo espaço para que alguém sobressaísse e usasse de demagogia e encantasse o público votante, conduzindo-os ao engano. Levando em consideração isso, a democracia configura numa lacuna de poder, isto é, como não há posse, o poder está disponível para ser apropriado por qualquer indivíduo esperto o suficiente. Essa crítica encontra-se em autores libertários como Hans Herman-Hope em *Democracia, o Deus que falhou (direita)* ou em Friedrich Nietzsche que comungava da descrença à democracia. Essa fragilidade prática tem que ser sanada de alguma forma, Platão (1997) em *A República* entende que é por meio da educação dos cidadãos que poder-se-á encontrar fundamentos sólidos para a consolidação do poder disseminado como prevê a democracia.⁶³ O Estado, portanto, deveria assumir a educação da multidão para transformá-los em seres com “almas de ouro”, aqueles que usam da razão para nortear as decisões e manter a cidade coesa e, para isso, precisavam ser educados para serem virtuosos: serem justos. Spinoza compartilhava desse objetivo, mas de forma muito mais abrangente. Enquanto Platão pensava na formação de um grupo de indivíduos (assemelhando-se a uma aristocracia da razão), Spinoza queria a educação universal. Todos sendo educados e formados para a *res pública*. Para tanto, que tipo de educação é necessária para sanar a fragilidade da democracia?

A democracia é a mais frágil desses tipos de sistema porque a multidão é suscetível à idolatria e à veneração, a crença é natural aos indivíduos. Contudo, é importante saber os malefícios da idolatria e veneração de outros homens, pois é importante alertar que haverá homens que sabem dessa fragilidade e mal-intencionados proclamarão símbolos de salvação,

⁶³ Para melhor entendimento acerca do papel da educação na filosofia de Spinoza é indicada a leitura do livro de P. R. Glass (1993): *Spinoza on Knowledge, Freedom and Education*.

usa da popularidade (populismo) para dominar a mente dos mais frágeis intelectualmente, seja religiosamente como politicamente. Se a mente tem que ser forte para que esses falsários não dominem nossa mente, seria então a democracia o melhor caminho porque precisa avaliar racionalmente o que outrem de fala.

Spinoza entende que essa submissão voluntária vem da falta de sabedoria. O sujeito que é sábio toma as decisões da sua própria vida, o sábio sabe que subordinar-se ao mando de um ou poucos faz com que a sua potência e dos seus semelhantes seja drasticamente rebaixada. Esse era o objetivo da *Ética* (2013), educar as pessoas para que sejam fortes intelectualmente, para não se submeter ao julgo de um populista. A *Ética* ensina que o medo e a esperança são as ferramentas mais utilizadas para esse fim, portanto, treinarmos nossa mente para identificar os efeitos: medo e essa esperança fará com que possamos identificar qual a causa (o manipulador) e bloqueá-lo. Apenas assim, podemos evitar que o manipulador não consiga nos afetar de forma a nos tornar servos.

Spinoza é republicano porque entende que o voto popular (democracia) não basta, para ele o voto tinha que ser embasado e para isso é necessária uma educação da mente e do corpo, um aprimoramento dos cidadãos e, portanto, era necessário que os indivíduos fossem educados para a prática (ação). Spinoza diferencia o povo da multidão, para ele a multidão são a massa e o povo, são aqueles se elevaram para um nível de intelecto mais perfeito. Longe de supor uma segregação por si só, Spinoza, ao escrever a *Ética*, almejou educar a massa para tornarem-se povo. Como dito anteriormente, por meio de uma educação universal.

André Campos (2009) em *A endoreconstrução do contrato social em Spinoza*, revela como Spinoza é um autor que tem o costume de ressignificar conceitos anteriormente consolidados. O conceito de povo e multidão, por exemplo, sofreu uma mutação proposital feita pelo autor da concepção hobbesiana. Thomas Hobbes (1998), em *Do cidadão (De Cive)*, conceituava a multidão como o conjunto de pessoas, a massa e o povo era unificado na figura do rei. A multidão ao transferir voluntariamente o poder ao rei, torna-o povo: um composto por muitos.

Constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo, é o povo quem governa. Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque nesse caso o povo diz a sua vontade através da vontade de um só homem, ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembléia governante. E numa monarquia, os súditos são a multidão e (embora pareça um paradoxo) o rei é o povo. (HOBBS, 1998, p. 189-90).

Já Spinoza reformula tais conceito, atribuindo o título de povo àqueles elevados mentalmente, isto é, aqueles que se tornam sábios ou homens livres. A *Ética* é, com certeza, a maior tentativa de educação que objetivava esse fim, ali Spinoza ensina desde como o mundo funciona até como conquistar o mais profundo dos saberes. A *Ética* é o guia que Spinoza elaborou para educar o povo para vida numa democracia plural, tolerante e fundada na racionalidade.

No *TP* Spinoza está delimitando como a multidão deve ser governada e de fato, pode ser governada com direitos reduzidos na monarquia, relativamente maiores na aristocracia e completos na democracia. Spinoza (2009) defende que a natureza humana é volátil e que o Estado é o que deve fornecer a estabilidade e a confiabilidade, por isso não confia num Estado monárquico porque quanto maior for a transferência da potência dos cidadãos ao líder, maior é a suscetibilidade à volatilidade deste. Um Estado monárquico, se não for bem estruturado e bem equilibrado, pode gerar facilmente uma tirania. Em contrapartida, numa democracia há a descentralização do poder e, portanto, está diluída a volatilidade e isso, conseqüentemente, torna o Estado mais confiável e estável.

Portanto, somente com a democracia o termo “povo” significa uma multidão esclarecida. O povo é composto por aqueles que participam da coisa pública, são cidadãos conscientes que já passaram pelo processo do esclarecimento. Dessa maneira, a diferença para a idealização da aristocracia e da democracia é que a aristocracia estabelece uma seletividade de quem participa das decisões e, em contraste, a democracia é livre para quem quiser participar, no entanto, é recomendável que quem adentre o âmbito da política tenha sido educado segundo a proposta de Spinoza para que o maior número de pessoas possa participar e tornar a cidade mais estável, regida segundo leis universais que levam em consideração a liberdade individual, a liberdade de expressão e a liberdade de filosofar.

CONCLUSÃO

Na introdução desse trabalho nos propusemos a analisar o conceito liberdade que figura nas obras de Spinoza de forma transversal. Nesse sentido, tentamos abordar as suas principais variações em suas diferentes obras, assim como as suas problemáticas e suas virtudes. Para tanto, dividimos esse trabalho em duas partes a fim de tornar mais didática a nossa análise, uma vez que o tema é complexo por natureza.

Na *Parte I*, mais especificamente, no *Capítulo 1*, identificamos que a ideia de livre-arbítrio não abrange de forma tão completa a ideia de liberdade e que uma nova compreensão de liberdade deve ser desenhada, uma ideia de liberdade que leva em conta a imersão do sujeito numa causalidade absoluta, numa determinação inescapável. Para tanto, foi de muita valia entendermos os fundamentos desse mundo completamente determinado ao qual Spinoza chamou de *Necessidade*, o qual não determina unicamente por meio da exterioridade, mas também pela interioridade. Pudemos, através do *conatus*, entender como Deus determina os homens no seu âmago e essa é a fonte da sensação de liberdade que possuímos. Mesmo que essa sensação de liberdade seja ilusória, só por meio dessa determinação interna que não sucumbimos à determinação externa. Tal determinação interna é essencial para que cada ser seja uma singularidade, pois fundamenta que o que somos é uma síntese de nós com o mundo, desse modo, mesmo estando inseridos como todos os outros numa mesma situação, podemos interpretá-la de forma diferente e única.

Spinoza atrela a ideia de servidão à ignorância das causas que nos determinam. A servidão é um mal e nem sempre conseguimos compreender que estamos envolvidos por ela, por isso é essencial que haja quem a revele, que a desnude, ajudando a tornar o maior número possível de pessoas, seres conscientes. Esses indivíduos, os profetas com os quais trabalhamos no *Capítulo 4*, são seres que possuem a habilidade de entender o mundo de forma intuitiva por meio do terceiro gênero do conhecimento, precisam guiar os indivíduos ao caminho o qual estimulará em todos a habilidade de compreender as relações causais e as essências não só por via racional, mas também intuitiva. Isso será importante para política, pois, como trabalhamos no *Capítulo 4*, uma sociedade em que os indivíduos são livres para interpretar de forma diferente o mesmo acontecimento torna o povo menos suscetível a enganos, haja vista que haverá aqueles que veem o que ninguém vê.

É apenas conhecendo o mundo por essas duas vias que o sujeito entende o quão importante é o entendimento de que as determinações da Natureza não são ruins, mas essenciais para que os indivíduos tenham caminhos diversos e que se multiplique *ad infinitum* o número

de expressões dos seres, tornando plena a infinitude divina em número de expressões. Ademais, como trabalhamos no *Capítulo 2*, se a determinação divina decorresse exclusivamente da exterioridade poderíamos questionar a Deus, pois Ele poderia ser considerado complacente com o mal, uma vez que a determinação externa geralmente faz o sujeito ser passivo e não ativo. No entanto, a determinação divina também ocorre no interior dos seres e torna o mundo em um mundo que extimula mais a vida do que a morte. Assim, sabemos que as determinações ocorrem de qualquer forma e o que podemos fazer é nos preparar. Essa preparação só é possível porque há uma força interna (*conatus*) que nos impele para vida e não para morte.

Isso faz com que entendamos que a meta da vida é dar vazão a essa determinação interna (*conatus*) para que ela sobressaia à externa. Dessa maneira, a determinação interna é atrelada ao ser ativo, ou seja, aquele que opera no mundo e, assim, torna-se livre. No *Capítulo 2* da *Parte I* identificamos que a vida amargurada é uma vida triste e a tristeza é fruto da impotência, coisa que pode ser revertida com o entendimento da mecânica universal e de si. Nesse sentido, a pessoa amargurada com a vida precisa rever sua visão de mundo, pois a força necessária para enfrentar as intempéries da vida, está dentro de si, inerte, esperando ser usada.

A *Parte II* do trabalho segue asseverando a importância de uma vida não amargurada, portanto, feliz. Para tanto, é na figura de Cristo que Spinoza encontra a fonte para o amor a Deus. Como prega Cristo, esse amor ao divino vem, única e exclusivamente, do amor à sua natureza. É em si que se encontra a ação do *conatus*, é aí que podemos ter a clara compreensão do porquê, de como, e qual é a finalidade da nossa existência nesse mundo. Não que Deus dê finalidades a cada ser, mas ele os determina internamente a perseverar e a buscar, o que nos possibilita essa perseverança, assim, nos conduz a ter uma utilidade ao mundo.

Esse processo de autoconhecimento proporciona identificar os principais erros de interpretação do mundo, permite adquirir ter ciência de que há ferramentas as quais são usadas por agentes exteriores que os tornam passivos. As principais ferramentas de manipulação são o medo e a esperança, elas impedem o sujeito de ser ativo, conduzem-no para servidão e, portanto, podemos nos precaver do uso desses mecanismos que nos dominam ao tomarmos consciência de que o medo e a esperança são sempre decorrentes de agentes externos e que quanto a isso não podemos fazer nada, apenas perseverar e aprimorar para que essa determinação não nos subjuguem a ponto de padecermos.

Salientamos, como exposto no *Subcapítulo 3.2*, que essas ferramentas são muito utilizadas pela religião e geralmente são adornadas por normas e tradições. Por isso, Spinoza escreve sobre ética e não escreve um tratado sobre moralidade. O seu objetivo é questionar a tradição, é questionar o *status quo*, é trazer uma nova versão do bem viver. Esse questionamento

é revolucionário, exige uma mudança da mentalidade individual e também da alteração da relação do sujeito com a religião, da religião com o Estado e do Estado com o sujeito e vice-versa.

No *Capítulo 3* salientamos a proposta de Spinoza de universalizar as diretrizes pregadas por Cristo para todas as pessoas de diferentes religiões fundando uma única e verdadeira Religião Universal. Essa religião deve preservar valores como a benevolência, a justiça e a caridade, além de servir de fundamento para a tolerância às diferentes vertentes religiosas, encontrando no amor ao próximo o elo que unirá a todos. Ao alterar os paradigmas religiosos devemos agora fazer com que o poder religioso não sequestre o poder do Estado para fim de impor uma religião sobre as outras. Para tanto, deve-se alterar o jeito de fazer política, é necessário um Estado secular que não tenha religião favorita e que aceite a diversidade: tal proposição pode culminar na alteração do sistema do Estado e da forma de governo.

Através dos estudos do *Capítulo 4* podemos, por meio da avaliação das posições de Spinoza, inferir que ele pode ser considerado um liberal nos moldes do início do *liberalismo político*, uma vez que ele valida a luta contra a coerção perpetrada pelos monarcas. No entanto, não podemos inferir o mesmo acerca de ele ser um liberal econômico, pois não há nenhuma inferência substancial que pudesse dar sustentação para classificá-lo como um liberal econômico. Em consonância com o liberalismo político, Spinoza prega a separação entre religião e poder político, pois a religião usa da força do Estado para perpetrar-se como religião dominante e os políticos usam a validação religiosa para manter-se no poder. Por isso, destacamos a importância da discussão acerca do milagre feita no *item 1.1.3 da Parte I*, pois sabendo que o milagre é apenas algo sobre o que não sabemos ainda sua causa, deslegitimamos o uso do fenômeno como validação do poder do governante como exposto no *subcapítulo 3.1 da Parte II*. Em outras palavras, o poder político precisa ter outro tipo de sustentação e é nesse momento que é possível vislumbrar novas formas de governo.

A análise política de Spinoza não é fundada em um estudo do poder por si só, ele identifica no sujeito uma força denominada de *conatus* que impulsiona os indivíduos para o autodomínio. E é nessa *arché* que ele encontra fundamento para que a estrutura do Estado considere a possibilidade do *conatus* aflorar de forma diferente em cada ser constituinte do corpo político. A liberdade, portanto, estaria validando a democracia, porque nada é mais livre do que um sistema fundado na autonomia dos indivíduos, sendo um norte para validação política e para potencialização das virtudes fundamentais da cidade. Para tanto, essa autonomia deve refletir em cidadãos mais participativos na atividade política.

A ideia de república que Spinoza propõe perpassa toda educação e tratamento das mentes do vulgo para que as liberte da servidão e torne os indivíduos mais ativos politicamente. Em suma, os valores aos quais devemos nos ater para essa reeducação são (i) o autoconhecimento e a tomada de consciência de que o vulgo toma os meios como fins como exposto no *Capítulo 1*; (ii) a tomada de consciência de que o mundo determinista e mecânico não é fundamento para termos uma vida amargurada, haja vista que a potência interna também é fruto de uma determinação (Necessidade), como trabalhado no *Capítulo 2*; (iii) que o *conatus*, apesar de na natureza ser uma luta egoísta de potências, em um Estado Civil ele opera de forma diferente porque fundamenta a cooperação, trabalhamos isso nos *Capítulos 3 e 4*; (iv) para cooperar as pessoas precisam se tolerar religiosamente e como indivíduos, para tanto, é necessário um universal que seja como pedra angular para a concórdia; (v) os valores defendidos por Cristo são *benevolência, justiça e caridade*; (vi) O fortalecimento dos indivíduos exige que a cooperação seja voluntária e democrática; (vii) por fim, para que a democracia seja eficaz em potencializar as virtudes, é necessário que esses valores sejam ensinados, estimados e tidos sempre presentes à consciência, por isso a ideia de república como cuidado da coisa pública, nesse caso, os valores de uma sociedade tal como enunciado por Spinoza.

Se ele entende que a democracia é o objetivo final somado à ideia republicana de cidadão, então quanto maior o número de pessoas participando da vida pública e quanto mais críticas e pensantes elas forem, melhor para sociedade como um todo. Porém, vivemos em um mundo diferente do séc. XVI e XVII. Grande parte dos países de hoje são continentais e isso impossibilita a democracia direta. A democracia tornou-se representativa no mundo moderno. A transferência de poder necessária nos tempos de hoje não condiz com a república democrática que almejava Spinoza no passado, pois para ele a atividade deveria ser direta, assim como a democracia ateniense. A democracia, como de fato era na Grécia e nos primórdios dos hebreus, como exposto nesse trabalho no *Subcapítulo 4.1*, começou a ser inviável quando o território e a população dos países começaram a crescer demasiadamente. Esse é o panorama atual que temos no mundo, mas há uma mudança começando a acontecer que pode alterar os paradigmas de como concebemos a sociedade. Esta mudança, parece-nos, pode proporcionar a real implementação do ideal de república e de democracia proposto por Spinoza. Essa mudança pode ser proporcionada em grande escala pelo uso da tecnologia. Embora tratar dessas tecnologias possa deixar essa análise datada, haja vista que a tecnologia se desenvolve avidamente, todo trabalho filosófico há de ter seu impacto social, por isso é importante expor o papel dessas novas tecnologias e discutir ideias que possam aprimorar tais ferramentas. Várias

ferramentas estão em processo de desenvolvimento e algumas foram testadas em pequena escala. A maioria dos testes são feitos em pequenos países (mesmo que eles sejam grandes perante a Grécia Antiga), e, em certa medida, essas ferramentas ainda estão em estágio embrionário.

Essas ferramentas podem ser elencadas em três categorias ou a partir de três objetivos: (i) a ferramenta de votação direta; (ii) a ferramenta de projetos de leis populares e (iii) as ferramentas de avaliação de políticas públicas e de servidores públicos.

A ferramenta que proporciona votação direta sempre enfrentava dois problemas: havia um temor quanto à possibilidade de violação dos votos e outra preocupação era com a falsificação de títulos de eleitores. Esses dois problemas estão em vias de serem solucionados com tecnologias como o *blockchain*, tecnologia famosa pelo uso monetário que possui utilidade que vai além da usabilidade em certificações de dinheiro, podendo servir de certificação para qualquer contrato e para qualquer documento. É uma tecnologia que usa perfis criptografados (isto é, teoricamente invioláveis) e validação matemática para toda ação e todo contrato firmado, o que impossibilita a criação de títulos eleitorais falsos e a alteração dos votos. A tecnologia possibilita outro valor fundamental para democracia moderna que é o anonimato do voto. Esse tipo de tecnologia pode abranger toda a população na participação política e no médio e longo prazo pode produzir um ecossistema que torna mais fácil a avaliação do que vai ser votado. Ferramentas de produção de vídeos podem tornar ainda mais interessantes e diversas as explicações das leis e, dessa maneira, a internet proporcionaria o debate político público e amistoso que prevê a democracia. Para tanto é necessária a civilidade e, para isso, é fundamental uma educação de qualidade proporcionando o maior número de pessoas esclarecidas.

Esse esclarecimento proporcionará o uso otimizado da segunda ferramenta, que é a criação de leis por parte do povo. Existem várias ferramentas em estágio avançado de implementação como o aplicativo *Mudamos +*. Nessa aplicação o cidadão pode elaborar um projeto de lei que participará de um escrutínio popular por meio da própria plataforma. A *Constituição Brasileira* (1988) prevê que se um projeto que angariar 1,5% do total de eleitores do país poderá ser votado em plenário. Pelo menos aqui no Brasil, essa ferramenta já está sendo utilizada e foi por meio de algo parecido que uma das leis mais polêmicas foi posta em votação no congresso e foi aprovada, a “Lei nº 12.965/2014” do *Marco Civil da Internet*.

Por fim, destacamos ainda os aplicativos de avaliação de conduta e trabalho. Existem sistemas de avaliação para quase tudo que consumimos na atualidade, por que não transportar essa dinâmica para o setor público? Cidades como Nova York e até mesmo São Paulo vêm adotando essa metodologia para conseguir melhorar a velocidade e a qualidade do atendimento

aos cidadãos. Essa avaliação seria muito importante para que o cidadão não se sentisse desvinculado da governança de onde ele vive.

Esse trecho parece ser um exercício de futurologia ou até mesmo um pensamento utópico. Porém, agora podemos nos tornar realmente autônomos e isso coincide com a proposta política de Spinoza por não dependermos da boa-fé de políticos quando nos guiamos pela razão. O papel do Estado é garantir a ordem, a segurança e a estabilidade, não existe melhor método de saber o que a população precisa do que a atividade da própria população.

Os Estados, os governos e as cidades também espelham a mutabilidade da natureza. Mas, na maioria das vezes, o pêndulo do poder se move para os detentores do poder, os políticos. Na proposta de Spinoza esse pêndulo permaneceria sempre voltado para o povo, desde que tenha havido uma educação voltada para coisa pública. Por fim, é importante ressaltar que a tecnologia por si só não transforma a sociedade para melhor: é necessária valoração da atividade política por parte de cada cidadão.

REFERÊNCIAS:

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGOSTINHO, S. **O livre-arbítrio**. Tradução: Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BENNETT, J. **A Study of Spinoza's Ethics**. Indiana: Hackett Publishing Company, 1984.

BIGNOTTO, N. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. **Síntese Nova Fase**, v. 58, n. 19, p. 327–359, 1992.

BOBBIO, N. **Locke e o direito natural**. Brasília: UnB, 1997.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CAMPOS, A. A endoreconstrução do contrato social em Spinoza. **Conatus**, v. 3, n. 5, p. 11–25, 2009.

CHAUÍ, M. **Nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. v. 1

_____, M. **Espinosa: poder e liberdade**. São Paulo: USP, 2006.

DAMÁSIO, A. **Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DEA, S. Peirce and Spinoza's Pragmaticist Metaphysics. **Cognitio**, v. 15, n. 1, p. 25–36, 2014.

DELEUZE, G. **Espinosa: Filosofia prática**. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

DESCARTES, R. **Paixões da Alma**. Coleção Os ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado Político; Correspondência**. Tradução: Marilena Chauí; Tradução: Carlos Lopes De Martos; Tradução: Manuel De Castro. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989a.

_____, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Tratado político; Correspondência**. Tradução: Marilena Chauí. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989b.

_____, B. DE. **Tratado Político**. Tradução: Diogo Pires Aurélio. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

_____, B. DE. **Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos**. Tradução: Homero Santiago; Tradução: Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ESTIENNE, V. L. **Tool-use technique for the extraction of underground honey by central African chimpanzees in Loango National Park , Gabon**. [s.l.] Universität Leipzig, 2017.

FEUER, L. S. **Spinoza and the Rise of Liberalism**. Boston: Beacon Press, 2010.

FRAGOSO, E. A. DA R. Salvação, beatitude e liberdade em Spinoza segundo Ferdinand Alquié. **Kalagatos**, v. 8, n. 15, p. 83–99, 2011.

FRANK, D.; WALLER, J. **Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza on Politics**. New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2016.

GAINZA, M. C. DE. O pensamento do singular em Espinosa e Leibniz: entre a determinação e a expressão. **Revista Conatus**, v. 2, n. 3, p. 61–67, 2008.

GLASS, P. R. **Spinoza on Knowledge , Freedom and Education** .LondonUniversity of London, , 1993.

GOMES, C. W. B.; SILVA, H. L. DA. O Problema do Bem e do Mal em Spinoza e Nietzsche : Para uma crítica dos valores morais. **Occursus - Revista de Filosofia**, v. 01, n. 01, p. 133–154, 2016.

GROBET, L. B.; MARCÍN, L. R.-A. **El concepto de sustancia de Spinoza a Hegel**. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

HOBBS, T. **Do Cidadão**. Tradução: Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, T. **Leviatã**. Tradução: João Paulo Monteiro; Tradução: Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

LAURSEN, J. C. Spinoza Toleration. In: NEDERMAN, C. J.; LAURSEN, J. C. (Eds.). **. Difference and Dissent: Theories of Tolerance in Medieval and Early Modern Europe**. Rowman and ed. Lanham: [s.n.]. p. 185–204.

LEVY, L. **O Autornato Espiritual: A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

LUNCZ, L. V. et al. Wild capuchin monkeys adjust stone tools according to changing nut properties. **Scientific Reports**, v. 6, n. August, p. 1–9, 2016.

MARQUES, G. M. O conatus coletivo no Tratado Político de Spinoza. **Revista Conatus**, v. 9, p. 19–29, 2015.

MELAMED, Y. Y.; ROSENTHAL, M. A. **Critical Guide: Spinoza's Theological-**

Political Treatise. New York: Cambridge University Press, 2010.

MIRANDA, K. V. Estado de natureza e estado civil em Spinoza. **Revista Conatus**, v. 9, n. 18, p. 31–37, 2015.

NADLER, S. **Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular**. Tradução: Alexandre Moales. São Paulo: [s.n.].

ORWELL, G. **1984**. Tradução: Alexandre Hubner; Tradução: Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PLATÃO. **A república**. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1997.

PLOTNIK, J. M.; DE WAAL, F. B. M.; REISS, D. Self-recognition in an Asian elephant. **Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America**, v. 103, n. 45, p. 17053–17057, 2006.

POPPER, K. **A sociedade aberta e os seus inimigos**. Tradução: Milton Amado. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974a. v. 1

RAMOND, C. **Vocabulário de Espinosa**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ROCHA, A. M. Espinosa e a crítica das monarquias absolutistas. **Revista Conatus**, v. 2, n. 3, p. 15–19, 2008.

ROUSSEAU, J.-J. **Do Contrato Social**. Tradução: Ciro Mioranza. 2. ed. São Paulo: Editora Escala, 2008.

ROWE, W. Divine Freedom. **Stanford Encyclopedia of Philosophy**, p. 46, 2016.

RUSSELL, J. M. Freedom and Determinism in Spinoza. **Auslegung: a Journal of Philosophy**, v. XI, n. 1, p. 378–389, 2015.

SCRUTON, R. **Introdução à Filosofia Moderna: De Descartes a Wittgenttein**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

SCRUTON, R. **Espinosa**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

SMITH, A. **A riqueza das nações: investigação sobre sua natureza e suas causas**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SMITH, S. B. **Spinoza's Book of life: Freedom and Redemption in the Ethics**. New Haven and London: [s.n.].

SOUSA, L. C. S. DE. Spinoza e a questão dos milagres. **Revista Conatus**, v. 1, n. 1, p. 47–50, 2007.

SPINOZA, B. **Spinoza: Obra completa III: Tratado teológico político**. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____, B. DE. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

STEINBERG, J. D. Spinoza on being sui iuris and the republican conception of liberty. **History of European Ideas**, v. 34, n. 3, p. 239–249, 2008.

TEIXEIRA, S. C. **A ideia de liberdade em Descartes**. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2014.