

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

**BENTO DE ESPINOSA: POLÍTICA LIBERAL E ÉTICA
LIBERTINA**

Miécimo Ribeiro Moreira Júnior

2016



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

BENTO DE ESPINOSA: POLÍTICA LIBERAL E ÉTICA LIBERTINA

MIÉCIMO RIBEIRO MOREIRA JÚNIOR

Sob a orientação do professor

Walter Valdevino Oliveira Silva

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do título do grau de Mestre em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, área de concentração em Filosofia.

SEROPÉDICA, RJ

2016

199.492

M838b

T

Moreira Júnior, Miécimo Ribeiro, 1992-
Bento de Espinosa: política liberal e
ética libertina / Miécimo Ribeiro Moreira
Júnior. - 2016.
121 f.

Orientador: Walter Valdevino Oliveira
Silva.

Dissertação (mestrado) - Universidade
Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de
Pós-Graduação em Filosofia, 2016.

Bibliografia: f. 119-121.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
Tratado teológico-político - Teses. 2.
Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. Ética -
Teses. 3. Filosofia holandesa - Teses. 4.
Liberalismo - Teses. 5. Libertinagem -
Teses. 6. Ciência política - Filosofia -
Teses. I. Silva, Walter Valdevino
Oliveira, 1980- II. Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro. Curso de Pós-
Graduação em Filosofia. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MIÉCIMO RIBEIRO MOREIRA JÚNIOR

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: ____/____/____

Walter Valdevino Oliveira Silva (Orientador)
Prof. Dr. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Nelma Garcia de Medeiros
Prof.^a Dr.^a da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Ericka Marie Itokazu
Prof.^a Dr.^a da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Danilo Bilate de Carvalho
Prof. Dr. da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTO

Agradeço todo apoio e paciência que recebi ao longo desses dois anos no qual estive me dedicando a escrever esta dissertação.

Agradeço ao meu orientador por ter apoiado minhas decisões teóricas, pela paciência demonstrada e por ter sido uma referência importante para o meu amadurecimento pessoal.

Agradeço aos meus pais, a meu irmão e a minha namorada pelo estímulo, pela paciência e pela confiança que depositaram na minha capacidade de escrever o presente trabalho.

Agradeço aos meus amigos que, sobrestimando minhas competências intelectuais, me ajudaram a manter a motivação.

Agradeço à UFRRJ, pois se não houvesse a oportunidade de ingressar no programa de pós-graduação e utilizado sua estrutura de ensino, o presente trabalho não existiria.

Agradeço à FAPERJ pela bolsa que me concedeu, pois o auxílio financeiro foi de grande importância para manter minhas atividades acadêmicas.

Agradeço aos membros da banca por aceitarem participar dessa importante etapa da minha vida.

RESUMO

Moreira Júnior, Miécimo Ribeiro. *Bento de Espinosa: Política Liberal e Ética Libertina*. Dissertação (Filosofia). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2016

O objetivo dessa dissertação é apresentar alguns raciocínios que apoiem a ideia de que existe, na filosofia de Bento de Espinosa, duas posturas filosóficas caracterizadas nas obras *Tratado Teológico-Político* e *Ética*. A postura do *Tratado* é fruto de um esforço cívico de secularização próprio ao século XVII. O principal objetivo da obra é promover a proteção institucional de certas liberdades, que identificamos como uma política liberal. A postura da *Ética* é própria de um esforço íntimo de elevação racional. Isso é fruto de um pensamento que vê o desejo como a própria essência humana e, por esses e outros motivos tais como a valorização do corpo, o monismo, a reflexão de valores e virtudes sem recorrer a transcendências, é identificado como uma ética libertina. O objetivo que orienta os três capítulos dessa dissertação é mostrar como essas duas obras articulam duas posturas filosóficas que não se separam dentro de um projeto de filosofia imanente. O primeiro capítulo situa o filósofo e sua obra dentro de um complexo contexto histórico e político, mostrando a situação delicada e o poder daquele período. O século XVII, especialmente na Holanda, foi um período de grande importância para a formação do pensamento político moderno. Para compreender essa importância, abordamos alguns fatores que influenciaram os livres-pensadores da época e a tensão entre eles e as autoridades religiosas. O segundo capítulo aborda alguns conceitos e raciocínios fundamentalmente extraídos dos primeiros livros da *Ética*. O desenvolvimento do terceiro capítulo depende da abordagem de alguns temas com o apoio da teia conceitual elaborada pelo filósofo. A crítica que Espinosa faz ao pensamento finalista foi o caminho escolhido para conduzir os raciocínios que serão apresentados. Para compreender essa crítica, desenvolvemos o conceito de potência, que é fundamental para a construção do pensamento imanente espinosista. Essa questão é muito relevante, pois encontramos em Espinosa a ideia de que a forma como a realidade é compreendida e organizada interfere na nossa potência de compreender os modos e, com isso, interfere no modo de proceder dos homens. O conceito de potência atravessa as discussões sobre ontologia e política de forma muito singular no pensamento espinosista. Tendo isso em vista, conduziremos a discussão acerca da potência para as questões do nível modal, ou seja, para a questão da perseverança como essência do modo finito homem e a teia afetiva à qual ele está submetido. O objetivo do terceiro capítulo é expor o que Espinosa apresenta ao final do *Tratado Teológico-Político*, que é onde ele apresenta de forma mais direta sua liberal proposta de condução política. Além disso, também direcionaremos nossa atenção aos livros IV e V da *Ética*. Primeiro, mostraremos a possibilidade de liberdade institucional enxergada pelo filósofo e, depois, mostraremos como a *Ética* aponta para um tipo de liberdade que não pode ser alcançada por outro meio que não seja o esforço individual de buscar conhecimento e virtude.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to present some reasoning which support the idea of the existence of two philosophical postures characterized by Spinoza's *Theological-Political Treatise* and Spinoza's *Ethics*. The posture of the *Treatise* is a result of a civic effort of secularization pertinent to seventeenth-century. The main purpose is to promote the institutional protection of some liberties, which we identify as a liberal policy. The posture of *Ethics* is related to an individual effort of rational elevation. It is the result of a reasoning that sees the desire as the human essence itself, and because of this and other reasons such as the appreciation of the body, the monism, the reflections of values and virtues without make use of transcendences, the work is identified as libertine. The purpose that guides the three chapters of this dissertation is to show how this two books contribute to a philosophical posture which is not separated in a project of immanent philosophy. The first chapter presents the philosopher and his work in complex historical and political context, showing the fragility and the power of that time. Specially in Holland, the seventeenth-century was a very important time to the construction of the modern political thinking. To understand this, we approached some factors which have influenced the free-thinkers of that time and the tension between them and the religious authorities. The second chapter approaches some concepts and reasonings that are fundamentally extracted from the firsts books of *Ethics*. The development of some questions of the third chapter depends on the approach of some subjects with the support of the conceptual web elaborated by the philosopher. The critic about the finalist thinking was the way chosen to lead to the reasonings that will be presented. To understand this critics, we tried to develop the concept of power, which is fundamental to the elaboration of the immanence plan. This issue is quite relevant, because we find in Spinoza the idea that the way the reality is seen and organized interferes in our comprehension power of things, and with it, interferes in the way men proceed. The concept of power goes through discussions about ontology and politics in a very peculiar way on spinozist thought. Having this in mind, we will lead the discussion about the power to modal level issues, in other words, issues about *conatus* as essence of finite modal (human) and the passion web in which it is submitted. The goal of the 3rd chapter is to present what Spinoza shows his liberal proposal of political conduction. Besides we direct our attention to books IV and V of *Ethics*. First, we show the possibility of institutional liberty seen by the philosopher and, after this, we explain how the *Ethics* point to a kind of liberty that can't be obtained by another way unless by the individual effort of searching knowledge and virtue, which we identify as the libertine ethics.

LISTA DE ABREVIACOES

<i>tica</i>	E
<i>Tratado Teológico-Político</i>	<i>Tratado</i>
<i>Tratado Político</i>	TP
<i>Proposição</i>	prop.
<i>Parte I, II, III, IV, V (da tica)</i>	I, II, III, IV, V
(EI, prop. 10 = tica, primeira parte, proposição 10)	
<i>Apndice</i>	apnd.
<i>Axioma</i>	ax.
<i>Capítulo</i>	cap.
<i>Corolrio</i>	cor.
<i>Definição</i>	def.
<i>Demonstração</i>	dem.
<i>Esclio</i>	esc.
<i>Explicao</i>	expl.
<i>Prefcio</i>	pref.

SUMÁRIO

Introdução	10
1 O problema teológico-político	17
1.1 O contexto sectário	17
1.2 A política do <i>Tratado Teológico-Político</i>	27
1.3 O excomungado e o secretário de Florença	30
1.4 Hobbes e os holandeses: centralização e fragmentação.....	34
2 A ontologia da Ética	47
2.1 O preconceito finalista	48
2.2 A opção imanente	49
2.3 A função da potência	52
2.4 A distinção das potências	56
2.5 O paralelismo	58
2.6 A expressão no modo	61
2.7 Indivíduo e perseveração (<i>conatus</i>)	64
2.8 O conceito de ideia	67
2.9 Imaginação e erro	68
2.10 Afeto e afecção nos modos finitos	72
2.11 Os valores, a utilidade e o antropoprojetismo	75
3 Liberdade institucional e libertinagem	80
3.1 Servidão e dominação	83
3.2 Liberdade institucional	88
3.3 A continuidade ontológica do estado de natureza no estado civil	101
3.4 Libertinagem e liberdade	111
Conclusão	117
Bibliografia	119

Introdução

Como o próprio título da presente pesquisa indica, o objeto de estudo que estará em primeiro plano é a obra do filósofo Bento de Espinosa (1632-1677). O subtítulo “Política liberal e ética libertina” se encarrega de indicar o percurso adotado para expor essa figura multifacetada. A escolha dessa face de Espinosa é apenas mais uma dentro de um grande leque de leituras possíveis e propostas.

Alguns comentadores gostam de falar, a respeito da obra do filósofo holandês, que ela foi muito lida, pouco citada e mal compreendida. Esperamos que essa dissertação evidencie o que motivou essa reação e que mantenha viva a ideia de que Espinosa é um grande representante do pensamento do século XVII, sem deixar de ser uma fonte com enorme potencial para nos ajudar a pensar questões contemporâneas.

Para mostrar como Espinosa é uma grande referência do pensamento político ocidental, utilizaremos o contexto histórico como ferramenta de caracterização de sua obra. Pouco se sabe sobre a vida privada do filósofo e, ao que parece, ele desejava que fosse assim. Alguns biógrafos vão dizer que ele pediu aos amigos mais próximos que destruíssem as correspondências que tratavam de questões mais íntimas. Portanto, não apoiaremos nossa leitura em uma caracterização psicológica do filósofo, mas utilizaremos sua biografia como uma importante referência para compreender suas posturas filosóficas. Colocamos no plural para indicar, aqui, o que deve ser refletido no subtítulo: existe na filosofia de Espinosa duas posturas filosóficas que identificamos como uma postura política liberal e uma postura ética libertina. Isso não significa que o pensamento libertino está fora das obras políticas, ou que o pensamento político não reflita a inspiração libertina na filosofia do Espinosa, mas apenas que a motivação das obras, o objetivo de sua produção e a maneira com que são elaboradas exibem diferentes escolhas que revelam a adoção de posturas diferentes.

É para tentar compreender as forças que motivaram essas escolhas que a biografia de Espinosa estará presente ao longo dos três capítulos da dissertação. No primeiro capítulo, o objetivo é caracterizar principalmente o contexto teológico-político do século XVII. A Holanda apresentava uma sociedade muito mais moderna que as outras nações que a cercavam, mas isso não significava que o ímpeto retrógrado de outrora houvesse cessado. O contexto político ainda se desenhava com fragilidade no surgimento dos Estados Nação e com um modesto processo de laicização das instituições políticas. Essas são duas características importantes do chamado projeto moderno, um período de importante transição de um pensamento caro ao medieval – e às leituras platônicas e aristotélicas desse período – para

uma nova proposta, tomando agora, como referências fundamentais, o materialismo e o monismo antigo, o nominalismo, a filosofia política renascentista de Nicolau Maquiavel (1469-1527) e o ceticismo de Michel de Montaigne (1533-1592).

No esforço de superfície do projeto moderno, no qual a construção de um novo método de produzir conhecimento era central, o nominalismo contribuiu com seu desejo de conhecer os fenômenos físicos de maneira independente da ontologia clássica das essências, fortalecendo, com isso, o surgimento da ciência moderna. Entretanto, Espinosa não adere a esse movimento de superfície, como fez René Descartes (1596-1650). A linha de pensamento subjetivista cartesiana foi até frequentemente criticada pelo filósofo holandês.

Esse movimento de superfície do projeto moderno influenciou dois grandes pensadores que são fundamentais para a filosofia de Espinosa; o filósofo francês já mencionado, René Descartes, e o filósofo inglês Thomas Hobbes (1588-1679). O filósofo holandês aproveitará de maneira muito fecunda os conceitos e problemas desenvolvidos por essas duas fontes, mas o resultado será algo muito próprio. A presença deles nas obras de Espinosa, contudo, será mais bem notada em posturas diferentes. A *Ética*¹ tem maior conexão com a filosofia cartesiana e o *Tratado Teológico-Político*,² com a filosofia hobbesiana.

Esses filósofos, ainda que devam muito aos avanços culturais da Renascença, viveram em um período com questões próprias. O século XVII rompe com a Renascença, mas, ao mesmo tempo, desenvolve projetos renascentista que dependiam da superação da imagem medieval do ser humano pela imagem racionalista, que predominou nos séculos XVII e XVIII. Dentre esses subprojetos herdados da Renascença que a Modernidade envolve, está inserido o projeto panteísta. Ainda que o panteísmo seja facilmente associado à fórmula didática “Deus, ou seja, a natureza”, chamar Espinosa de panteísta não ajuda muito na caracterização e exposição de sua importância. Uma relevância simbólica, entretanto, é possível. O começo do século XVII é marcado pela execução do panteísta Giordano Bruno na fogueira da inquisição (1548-1600). Espinosa nasceu 34 anos depois e ainda era demasiado cedo para seu pensamento radical. De toda forma, ser chamado de panteísta era uma preocupação muito menor para Espinosa, que foi identificado, em vida, como ateu.

A tolerância religiosa na Holanda do século XVII era limitada. Espinosa testou os limites dessa tolerância nas duas obras que orientam e representam as distintas posturas filosóficas que nos dedicamos a analisar. No primeiro capítulo da dissertação, trataremos

¹ ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim – português. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

² ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

sobejamente dessa questão. Espinosa interrompe a produção da *Ética* e inicia o *Tratado Teológico-Político*, elegendo como um dos objetivos da obra afastar a imagem de ateu que o vulgo formou sobre ele. Para evidenciar como esse movimento é fundamental para caracterizar a postura filosófica do *Tratado* como uma postura cívica liberal, concentraremos nosso esforço em situar o filósofo holandês na problemática teológica-política que a Holanda do Século de Ouro atravessava.

Porém, para identificar Espinosa como liberal, é preciso fazer algumas observações sobre o uso do termo. Nos apoiamos para fazer essa leitura na obra *Um Livro Forjado no Inferno*, de Steven Nadler. Esse, por sua vez, deve muito dessa maneira de pensar a filosofia de Espinosa às obras de Jonathan Israel, cujo trabalho é importantíssimo para compreender como o *Tratado* prepara o terreno para o subsequente pensamento liberal, secular e democrático moderno – fundamental para o advento do Iluminismo. Espinosa não é um liberal *stricto sensu*, mas, assim como os liberais clássicos, acredita que o governo deve proteger a vida, a liberdade e a propriedade dos cidadãos. O que torna problemática a caracterização de Espinosa com essa linha de pensamento é a maneira e a razão pelas quais ele argumentará em favor disso.

Para um liberal clássico como John Locke (1632-1704), a proteção desses direitos cria condições mínimas para que o indivíduo, tendo condições básicas de sobrevivência, possa buscar a vida que ele julga que vale a pena:

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.

A tradição republicana, em contraste, tende a enfatizar o papel do Estado de moldar bons cidadãos e por vezes até torná-los pessoas boas.³

Como poderemos observar ao longo do primeiro capítulo, a visão negativa que Espinosa possui do vulgo tornará a classificação de sua filosofia uma tarefa muito difícil. A filosofia política espinosista, assim como a filosofia política em geral no século XVII, dificilmente se encaixa em uma categoria específica. Veremos em Espinosa a defesa de uma interferência mínima dos poderes institucionais naquilo que o indivíduo pensa, expressa e ensina; mas também veremos a associação do bem-estar individual ao florescimento social. Será possível observar, ao longo dessa dissertação, passagens nas quais podemos apontar, na filosofia de Espinosa, tendências liberais, republicanas e muitas outras.

³ NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 242.

A própria concepção de Estado que Espinosa está propondo depende de uma concepção de liberdade positiva e criadora, que prevê para o poder soberano certo compromisso com a elevação racional dos súditos e, portanto, como favorecimento de certa maneira de viver. Isso pode situar Espinosa mais próximo de um republicanismo, ou, se avaliado de outra forma, podemos identificar essa forma de pensar o alcance do poder estatal como o reconhecimento de que a ignorância é, ela mesma, a interdição da liberdade. Dessa forma, ainda seria possível identificar em Espinosa um liberalismo peculiar, que só é possível indicar com a exposição das diferentes maneiras de defender a liberdade encontradas ao final das duas obras que servirão de base para essa dissertação.

Essa adoção parcial do ideal liberal do século XVII parece ser importante também na oposição que Antônio Negri faz entre o pensamento político espinosista e o hobbesiano. Hobbes se compromete com a “apropriação necessária” ao desenvolvimento e à estabilização, se tornando, assim, o “Marx da burguesia.” Espinosa, para Negri, não deseja apaziguar as moções da crise de seu tempo, ele deseja atravessá-la. Essa relação delicada entre Espinosa e seu tempo será mais bem desenvolvida no primeiro capítulo.

Mas, como será possível observar, a saída buscada por Espinosa desliza na dificuldade do século – e talvez também dos filósofos ditos heréticos – de pensar o Estado sem os modelos de transcendência medievais. Essa dificuldade contribuiu para que Espinosa considerasse o vulgo incapaz de obedecer às leis do Estado sem que houvesse um instrumento de coerção pelo medo que não utilizasse apenas a violência explícita: a religião. Sobre a religião, Espinosa propôs um Estado que interviesse muito mais nas questões de fé do que o liberalismo dos séculos seguintes irá tolerar. Veremos isso melhor no terceiro e último capítulo, onde trataremos da defesa da liberdade institucional do *Tratado* e da concepção de liberdade da *Ética*.

O que consideramos mais importante do que identificar tendências ideológicas é compreender os movimentos políticos que interagem com o filósofo e a imensa capacidade que a filosofia espinosista possui de estabelecer contato com outras filosofias, mas sem perder sua particularidade. Sua filosofia política multifacetada, quando somada ao caráter variante do liberalismo, não nos estimula grande interesse em traçar um perfil estritamente liberal no espinosismo. Entretanto, é útil a essa dissertação chamá-lo de liberal para identificar que a postura política que ele adota vai ao encontro dessa importante corrente de pensamento político.

A capacidade de atrair outras ideias para o movimento imanente da filosofia espinosista, ao avesso, explica também a capacidade incrível de possibilitar leituras e apropriações desse pensamento. Pierre-François Moreau dirá:

Mais do que outras filosofias, a de Spinoza tem sido vista como um espelho para as grandes correntes de pensamento, um espelho em que suas imagens distorcidas podem ser vistas. Sua primeira recepção aconteceu em meio à polêmica; as modalidades de sua influência sempre sofreram disso, de modo que, em cada período, a recuperação da situação exata do spinozismo de debaixo da acumulação de abusos e mal-entendidos é um instrumento intelectual efetivo para se analisar a disposição de forças dentro do domínio das ideias, suas ideias dominantes e dominadas, e a batalha que travam umas com as outras.⁴

Tão multifacetadas quanto a filosofia espinosista, as apropriações desse pensamento marcam diferentes épocas como uma resposta ao seu próprio tempo. Em seu tempo, os métodos utilizados na produção de suas obras selecionavam sutilmente o público leitor. O *Tratado* foi publicado anonimamente, e partes da *Ética* circularam clandestinamente. Os círculos leitores contemporâneos eram de filósofos (sejam eles libertinos, cartesianos ou os que liam para acusá-lo de ateísmo) e de cristãos heterodoxos da segunda Reforma.

No século XVIII, seu pensamento era conhecido principalmente por fontes indiretas. A leitura e a citação pública de sua obra era feita principalmente por aqueles que estavam preocupados em criar uma identidade filosófica do ateísmo. Mas é nesse período também que surgem interessantes interpretações de um espinosismo panteísta e cabalista. Espinosa começava também a ser presença marcante na literatura clandestina militante.

No século XIX, na Alemanha, o panteísmo ateu do século XVIII foi revertido em um panteísmo romântico. A imagem de Espinosa foi distanciada dos ataques dos ortodoxos e das heresias libertinas. Seu pensamento adquiriu grande respeitabilidade metafísica e foi tratado, por Georg W. F. Hegel (1770-1831) como o novo ponto de partida para qualquer filosofia. Sua imagem sofreu importantes transformações – muito em razão do tratamento dado por Arthur Schopenhauer (1788-1860) e Friedrich Nietzsche (1844-1900). Já na França, foi tratado tanto como um estigma ao pensamento cartesiano quanto como o precursor dos que desejavam um método objetivista aplicável às ciências sociais.

No século XX, as linhas de estudo sobre Espinosa aumentaram em número e começaram a reivindicar uma importância na história do pensamento ocidental que por

⁴ MOREAU, Pierre-François. “Recepção e Influência de Spinoza”. In: *Spinoza*. Org. Don Garrett. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011, p. 497.

séculos foi ignorada. Esse esforço ocorreu em uma direção marxista, com Negri (1933), por exemplo; ou liberal, com Steven B. Smith (1951). Uma outra reivindicação que é feita em favor do reconhecimento da relevância e influência da filosofia do Espinosa é a proposta de Michel Onfray (1959).

Onfray é uma referência importante para essa dissertação, pois se trata da principal fonte de onde tiramos a caracterização libertina do Espinosa. Espinosa é visto, aqui, como o fim de um processo – ou o ápice do que será chamado de libertinagem barroca.

Com um leque de possibilidades de atribuição maior que o “liberal”, “libertino” foi um adjetivo utilizado desde sempre para os mais diversos fins. Em Roma, costumava designar aquele que foi liberto da situação de escravo. Usado em oposição ao livre de nascimento, teve o significado mantido na produção literária francesa do século XVI como a designação de um cidadão de ordem social inferior. O termo consta até mesmo em algumas traduções da *Bíblia*, se referindo aos judeus com o sentido de escravo liberto.

A elaboração que trará novo significado ao termo é creditada a João Calvino (1509-1564). Utilizado em texto de combate, “libertino” era utilizado para designar os que migravam de religião em troca de exílio, favorecimento comercial, por rupturas familiares ou porque julgavam perigosas as divergências sectárias. Em seus textos de combate, Calvino chamava de “libertinos” ou de “nicodemitas” aqueles que adotavam interiormente a fé reformada, mas que socialmente permaneciam ligados à liturgia católica ou que preferiam se calar sobre questões dogmáticas. Enfim, aqueles que não se comprometiam com o martírio requerido pela moral calvinista eram taxados de crentes maus ou falsos.

O *libertinus* romano, que designava uma situação de recondução ao status de cidadão, é bem diferente do libertino de Calvino, que consiste, na verdade, em taxar como “traidor da causa religiosa” alguém que sai da ordem social ou mesmo a subverte. O libertino de Calvino não se liberta – ao contrário do que indica a etimologia – pois, para Calvino, não se submete à verdadeira liberdade cristã, que é a obediência voluntária à religião. Ele pintava esses cristãos não dogmáticos como pessoas de razão perturbada, degenerados e licenciosos e, portanto, como promotores da anarquia e da desordem generalizada. Na segunda metade do século XVI, o termo já se popularizou e vulgarizou, adquirindo um arsenal de complementos, tais como ateu, acristo, deísta etc. A discussão, que antes ainda mantinha certa preocupação teórica, se tornou difamatória – com forte intervenção católica na polêmica. Para além das disputas sectárias, o termo libertino acabou por indicar, vulgarmente, uma pessoa irreligiosa, luxuriosa, afastada de Deus. Mas, se considerarmos os pensadores libertos taxados dessa maneira, encontraremos uma séria e importante escolha teórica.

Diferente da anárquica e licenciosa imagem construída, os libertinos estavam buscando novas formas de pensar e viver que não fossem sob a sombra dos decrépitos dogmas medievos. Eles compreendiam a dependência afetiva da sociedade às superstições das religiões organizadas, e tinham a clara compreensão de que o vulgo precisa da pedagogia, da coerção e do controle religioso para a manutenção de certa civilidade. Essa é uma posição que pode ser chamada de conservadora, e não é incomum que os libertinos sejam taxados dessa forma. Os libertinos abdicavam de uma militância política em favor da ordem pública para assegurar uma vida hedonista em privacidade e segurança.

A tensão entre uma vida livre no âmbito privado e a atuação cívica pública atravessará o primeiro capítulo. Será possível notar alguns temas libertinos na proposta de Espinosa, tais como o combate ao dogmatismo sectário, a substituição do recurso ao milagre por explicações naturais e a dessacralização da política (ou politização da análise do pensamento religioso). No segundo capítulo, isso reaparece, mas sem depender de uma exegese. O primeiro capítulo e o segundo são diferentes em diversos aspectos. Se no primeiro buscamos situar Espinosa em seu contexto político para extrair razões que indiquem que o *Tratado* é uma obra cívica, no segundo focaremos nos primeiros livros da *Ética* para apresentar alguns temas e conceitos importantes para a articulação entre as liberdades que o filósofo prioriza defender nessas duas obras, tal como será feito no terceiro capítulo.

1 O problema teológico-político

A vida de Bento de Espinosa (1632, Amsterdã - 1677, Haia) é um exemplo claro dos perigos de se pensar livremente em um ambiente dominado pelo controle intolerante das seitas organizadas. Visto que, quase quatro séculos depois, em muitos lugares, os riscos de adotar tal postura ainda são evidentes, é possível imaginar a complexidade de produzir e publicar ideias tão afastadas das poderosas doutrinas religiosas no início da modernidade.

Espinosa ousou pensar livremente e, além disso, permitiu que circulassem entre seus amigos os resultados de suas reflexões. Por mais de uma vez, referiu-se ao seu trabalho como um instrumento de auxílio, fruto de seu esforço intelectual, aos que, como ele, desejassem exercitar a razão.

Excomungado da comunidade judaica, vítima de traição por alguns que se diziam seus amigos mais íntimos e de uma tentativa de assassinato, Espinosa buscava ser prudente sobre o que falar e a quem se dirigir. Esse histórico de violências sofridas não resulta, entretanto, em um ressentimento violento – alguns biógrafos relatam sua postura inabalável ao receber a notícia de sua condenação.⁵ Esses foram apenas alguns elementos que mobilizaram a diáspora de um pensamento que radicalizou a imanência.

1.1 O contexto sectário

A potência racional que Espinosa dispunha superava o sectarismo passional ordinariamente encontrado nas religiões organizadas. O modo político sectário de operar trazia – e traz – efeitos negativos para a sociedade e precisa de um elemento mobilizador que abra possibilidades para a dissolução da crise. A imobilidade é a crise, e o sectarismo, a ilusão ou superstição de que a saída já está dada caso se adote a solução obscurantista oferecida. Tanto a ontologia da *Ética*⁶ quanto os argumentos políticos do *Tratado Teológico-Político*⁷ ajudam a organizar nosso pensamento dessa forma, pois parece ser assim que o problema foi colocado por Espinosa. Tratada como uma questão perigosa, essa passionalidade sectária não afetava apenas aqueles mais vulneráveis ao discurso imaginativo religioso – geralmente

⁵ NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 29.

⁶ ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2008.

⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

chamados de “fanáticos” –, mas também os Estados, pois estes ainda estavam se reorganizando de maneira menos dependente da religião e da sua burocracia teológica.

O ponto de partida para compreender o problema com o qual o século XVII e Espinosa estavam lidando é a informação de que o comportamento das instituições religiosas é de imobilidade sectária, e que esse tipo de comportamento não é uma exclusividade do plano espiritual e afetava a vida em sociedade de forma decisiva. Mesmo vivendo na Holanda – que Espinosa acreditava ser a mais livre das nações – o discurso religioso era um forte empecilho ao pensamento filosófico, científico e político exatamente por causa dessa imobilidade sectária que foi alimentada por séculos de controle católico sobre a produção de conhecimento no Ocidente.

Mesmo assim, com sua tolerância singular, a então recém-independente República dos Países Baixos estava mais preocupada com a prosperidade econômica do que com a uniformidade religiosa. A Holanda viveu um período de enorme prosperidade no século XVII e de uma expansão comercial muito interessante. A Companhia das Índias Orientais foi fundada em 1602 e a das Índias Ocidentais, em 1621. Absorver grupos estrangeiros vindos da Península Ibérica possibilitou a manutenção de relações comerciais nesses territórios e em suas colônias. Nesse ponto, os judeus foram de grande ajuda porque mantiveram relações comerciais com os territórios de origem. Mantiveram as relações comerciais com outros grupos de mesma origem étnica e ainda serviram de canal comercial da Holanda com uma grande rede comercial e bancária, com conexões na Península Ibérica, América, na África e no Brasil.⁸ Além dessa contribuição judia, a Holanda, no geral, também possuía um vasto alcance comercial, com negócios instalados na América do Norte, no Brasil, nas Antilhas, na Guiana e no Suriname, além da presença de empresas comerciais na Ásia. Somado a isso, a atividade bancária era intensa, já que, nesse período, a praça de Amsterdã foi a maior banca da Europa – e a participação dos judeus também era grande. Em 1672, a comunidade judaica de Amsterdã representava 4% da população e 13% dos banqueiros. O declínio espanhol intensificou a migração dos judeus, pois sua economia baseada no privilégio e no monopólio não era capaz de competir com a pioneira economia de livre comércio holandesa.⁹

A relação amigável entre calvinistas e judeus permaneceria desde que permanecesse a hierarquia de poder entre as seitas. Essa maneira mais tolerante de racionalizar a sociedade propiciava condições mais seguras ao filosofar para uns e o retorno às antigas religiões para

⁸ DAMÁSIO, 2004, p. 123.

⁹ CHAUI, Marilena de Souza. Espinosa: Vida e Obra. In: Coleção os Pensadores, Espinosa. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 6.

outros. Os judeus – que haviam sido forçados pelas inquisições portuguesa e espanhola a renunciar à sua religião e se converter ao catolicismo entre o final do século XV e o início do século XVI e agora estavam refugiados, pois sua conversão permanecia sob suspeita – puderam voltar a se dedicar aos rituais de seus antepassados. Essa absorção dos judeus da Península Ibérica enfrentou resistência da ala calvinista mais conservadora. O islamismo não dispunha da mesma abertura, posto que a definitiva expulsão dos muçulmanos da Espanha, no século XVII, resultou no preeminente controle cristão sobre os assuntos teológico-políticos na Europa Ocidental.¹⁰

Essa preeminência cristã ditou muitos dos instrumentos teóricos e retóricos utilizados no debate político. É evidente que o pensamento espinosista se afasta das tradições religiosas, mas por compreender que a realidade é o resultado de relações de potências diversas, Espinosa não busca superar a teologia em um jogo de apelo passional. Ele pensa fora desse embate de forças afetivas maniqueístas pois, em todo caso, esse jogo é próprio do sectarismo das religiões organizadas – e elas são hábeis nisso.

Espinosa busca desarticular os preconceitos religiosos no jogo político através do instrumento que ele conhecia e com o qual já havia demonstrado ser hábil, ou seja, a exposição racional de ideias. Essa distinção de instrumentos que servem ao pensamento é importantíssima nos capítulos onde ele defende a separação entre a atividade filosófica e a atividade de fé.

Essa é uma ideia primordial para o *Tratado Teológico-Político*, cujo objetivo geral Espinosa expõe em uma carta a Henry Oldenburg, o então presidente da recém-criada Royal Society inglesa:¹¹

Componho atualmente um tratado sobre a maneira como encaro a Escritura e os meus motivos para empreendê-lo são os seguintes: 1. Os preconceitos dos teólogos; eu sei, com efeito, que são esses preconceitos que se opõem sobretudo a que os homens possam aplicar seu espírito à filosofia; julgo, portanto, útil pôr a nu esses preconceitos e desembaraçar deles os espíritos refletidos; 2. A opinião que tem de mim o vulgo que não cessa de me acusar de ateísmo; vejo-me obrigado a combatê-la tanto quanto eu possa; 3. A liberdade de filosofar e de dizer o que sentimos; desejo estabelecê-la por todos os meios: a autoridade excessiva e o zelo indiscreto dos predicantes tendem a suprimi-la.¹²

¹⁰ NADLER, 2013, p. 78.

¹¹ DAMÁSIO, Antônio. *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adaptação para o português do Brasil Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 15.

¹² Carta 30 de Espinosa a Oldenburg, outono de 1665. ESPINOSA, Bento de. Correspondência. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa II*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 161.

Lendo esse trecho da carta já é possível vislumbrar a maneira pela qual Espinosa lida com o problema teológico-político e qual é o objetivo central da obra. Ele tornará isso ainda mais evidente nos capítulos finais, onde propõe uma reorganização dos domínios filosóficos, políticos e religiosos. É irresistível tentar compreender o que levou Espinosa a interromper temporariamente aquela que será sua obra magna, a *Ética*, para produzir esse tratado. Pensaremos sobre as propostas que ele oferece nessa obra e, simultaneamente, pensaremos sobre como sua produção intelectual se relaciona com seus contemporâneos liberais e as religiões organizadas.

Ainda que sua obra faça algumas concessões aos argumentos teológicos, é indubitável que Espinosa tinha e defendia claramente a ideia de que a filosofia não deveria estar subordinada à teologia. No capítulo XIII do *Tratado*, ele se dedica a investigar a mensagem fundamental das Escrituras e conclui que a doutrina cristã tem como ensinamento fundamental a obediência e a caridade. Ele recorre a uma série de passagens para mostrar que a lição estritamente cristã não é uma concepção filosófica das mais complexas nem um ríspido manual de conduta moral, mas uma mensagem de obediência e caridade. Espinosa faz isso retomando uma série de conclusões alcançadas ao longo da obra, as quais ele sintetiza no primeiro parágrafo. Por ter sido escrito e traduzido com clareza suficiente, transcrevo aqui o primeiro parágrafo, comentando-o:

No capítulo II deste *Tratado*, mostramos que os profetas tiveram uma faculdade especial apenas de imaginar, mas não a de conhecer, e que Deus não lhes revelou os arcanos da filosofia, mas coisas da maior simplicidade e que se adaptaram às suas opiniões preconcebidas.

Espinosa apresenta a simplicidade do dogma como uma tese fundamental para sua obra. Para ele, a mensagem central da teologia é muito simples, pois sua função é muito simples. O primordial, como já foi mencionado, é a obediência e a caridade. Toda lição que ultrapasse essa proposta é fruto do pensamento daquele que detém autoridade para orientar, usando a doutrina, aqueles que compartilham dessa fé; ou fruto de uma interpretação pessoal e privada da doutrina. Portanto, não é a doutrina, mas o meio pelo qual aquela autoridade ou aquele indivíduo conduz seus seguidores ou seu comportamento.

Em segundo lugar, mostramos no capítulo V que a Escritura, em seus mandamentos, quis tornar suas comunicações e ensinamentos tão fáceis de serem percebidos que seriam possíveis a qualquer um; e que, em consequência, não seguiu o método dedutivo, partindo de axiomas e de definições, e encadeando as verdades, mas simplesmente as enunciou e, para

torná-las críveis, as confirmou apenas pela experiência, quer dizer, por milagres e relatos históricos; que em seus relatos ela usa frases e estilos próprios para comover a alma da multidão; a esse respeito, ver o que se demonstrou em terceiro lugar no capítulo IV.

Uma consequência importante da tese de que a doutrina é primordialmente simples é que Espinosa utiliza análises textuais para mostrar como, em diferentes situações e contextos, a maneira de expressar os ensinamentos sofre variação, mas permanece a lição de obediência. Para ele, isso fica evidente nas constantes contradições no interior das Escrituras, na variação do vocabulário e nas estratégias de persuasão.

Por fim, no capítulo VII, mostramos que a dificuldade de entender-se a Escritura consiste apenas na língua, não na estatura do assunto. Ao que se acrescenta que os profetas não pregaram para os entendidos, mas para todos os judeus, e que os apóstolos tinham o costume de ensinar a doutrina evangélica nas igrejas onde se reunia a assembleia comum. De tudo isso se segue que a doutrina da Escritura não é uma filosofia, não contém especulações elevadas, mas apenas verdades muito simples e que são facilmente perceptíveis ao espírito mais preguiçoso.

Esse é o ponto principal dos argumentos utilizados para distinguir a filosofia da teologia. O argumento da simplicidade não serve apenas para mostrar ou reforçar aquilo que Espinosa coloca como a verdadeira doutrina, mas também para mostrar como as questões teológicas ou são muito simples e dizem respeito à fé, ou são artifícios utilizados por autoridades religiosas historicamente determinadas. Quando Espinosa diz que seu objetivo é combater os preconceitos dos teólogos, não está simplesmente se colocando de forma combativa contra um uso equivocado ou mal intencionado da doutrina, mas está propondo uma teologia definitiva, que supera as pretensões historicamente determinada e interessadas dos teólogos e propõe uma interpretação definitiva e delimitada. É essa leitura da Escritura – como um conjunto de diversas expressões proféticas adaptadas para condições históricas e geográficas de uma doutrina minimalista – que ele está, com o auxílio de diversos argumentos apresentados ao longo da obra, construindo no capítulo XIII.

A Escritura, ainda que tenha um público alvo simplório, possui sim questões puramente especulativas. Entretanto, elas são poucas e muito simples. Por conta disso, a crítica dirigida aos que tentam usar do obscurantismo para trazer à sua tutela a interpretação da doutrina será precisa em apontar que esse não é o ofício do teólogo. Não há uma profundidade filosófica e especulativa na teologia, e, mesmo quando uma questão profunda e obscura surge, costuma ser de origem platônica ou aristotélica. Portanto, essas questões foram

apropriadas por supostos teólogos. O objeto estritamente teológico é a obediência. A obediência é um princípio ainda mais fundamental que a caridade, pois a caridade é fruto da obediência e a lei determina o amor ao próximo.¹³

Qualquer tentativa de alcançar o objeto da filosofia ou da ciência por meio da teologia é uma atitude antirreligiosa. Uma leitura atenta, aliás, verá que Espinosa já está apontando também para questões educacionais ao mostrar que o objeto da Escritura não é ensinar ciências, pois sendo o seu objeto a obediência, a ignorância ficará como um estado de oposição ao objeto da filosofia e da ciência. Considerando a ignorância o avesso limitador do desejo filosófico-científico, isso será um problema social a ser resolvido pelos cidadãos empenhados no florescimento filosófico-científico. O avesso limitador e, portanto, o problema teológico, será a insubordinação à lei. Podemos pensar que o *Tratado* é teológico-político não apenas por abordar um problema teológico-político, mas por abordá-lo sob a perspectiva teológica ao propor uma leitura das Escrituras, ou seja, por fazer teologia;¹⁴ e também por abordar o problema sob a perspectiva política, ou seja, por propor uma maneira de fazer e pensar o funcionamento social. Ainda que se trate de uma análise filosófica da religião, Espinosa entra no domínio que compreendiam ser da teologia para argumentar em favor da destituição de seu domínio sobre aquele conteúdo.

A filosofia é apresentada nessa obra como um exercício de racionalizar. A filosofia política do *Tratado Teológico-Político* é radical, mas não erradicante. O *Tratado* sofre influência da maneira pela qual as forças políticas se organizaram histórica, cultural, econômica e geograficamente e o que mais se possa invocar para configurar a circunstância da sua produção. Ele não propõe uma destruição revolucionária ou uma ruptura institucional violenta de qualquer gênero. Dizendo isso, não negamos o alcance incrível da obra, mas apenas registramos a importância desses fatores para compreender a obra e as causas de sua existência.

Retomando a questão da obediência, ainda que seja muito evidente, não são todos que possuem a sabedoria ou a revelação de tal condição. Isso é o que distingue os devotos mais simples dos profetas. São estes os responsáveis por conduzir a compreensão da doutrina e convertê-la em regras de vida. Essa questão marca a maneira pela qual as ações serão julgadas como ímpias ou puras da seguinte forma: se a sabedoria ou a revelação não são homoganeamente distribuídas, não é garantido a qualquer um o conhecimento da necessidade da obediência à lei. Portanto, a aprovação ou reprovação das ações daquele que está

¹³ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 250.

¹⁴ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 259.

submetido à doutrina dependerá da forma pela qual ele é conduzido. Isso de uma maneira puramente religiosa. A obediência à lei, que é a caridade, dependerá não apenas daquele que está submetido à lei, mas também do responsável por mediar a revelação. Contudo, essa competência de mediar a revelação e conduzir espiritualmente deve respeitar, obviamente, os limites do que compete à teologia e do que compete à filosofia, à administração pública e ao direito individual.

É no capítulo XIV que a defesa de certos limites epistemológicos surgirá. O objetivo não é criar uma hierarquia ou restringir um grupo em favor de outro *a priori*. Certamente, a grande beneficiada dessa proposta seria a filosofia, mas o tipo de restrição que Espinosa busca aplicar é sobre a própria restrição.¹⁵ Espinosa inicia a defesa da separação entre filosofia e teologia retomando algumas conclusões a que chegou sobre a teologia nos capítulos anteriores e constrói um raciocínio de base para pensar a teologia, mas não como um teólogo. A proposta teológica que ele oferece no capítulo XIII é parte importante, mas não é aquilo que sustentará a compreensão do papel da teologia na perspectiva filosófica. O que Espinosa coloca de partida é que a Escritura foi necessariamente adaptada para que pudesse ser compreendida pelo vulgo. Isso determinou a forma pela qual a doutrina foi interpretada e divulgada por aqueles a quem Espinosa chama de “fundadores de seitas”:

Pois caso se aceite indistintamente todo o conteúdo da Escritura como uma doutrina universal e absoluta sobre Deus, caso não se tenha tomado cuidado em distinguir com exatidão o que está adaptado à compreensão do vulgo, será impossível não confundir com a doutrina divina as opiniões da plebe, não dar como ensinamento divino o que são invenções do homem e decisões que lhe convêm, assim como não abusar da autoridade da Escritura.¹⁶

As críticas que se seguem disso têm uma característica incomum. Espinosa não está fundando uma ortodoxia – como pode parecer – nem desqualificando integralmente essa prática. Averso a isso, a crítica tem como alvo aqueles que se apropriaram do direito de personalizar a doutrina. Isso pode ser interpretado como um golpe duplo à religião organizada, pois, além de restringir o alcance das discussões teológicas, propõe algo que irá minar a autoridade religiosa entre seus próprios membros. Não são todos os membros de uma seita que se tornarão teólogos ou buscarão uma maneira própria de devoção, mas a possibilidade de pensar os dogmas como uma questão de fé individual facilitaria a alguns se libertar da tutela dos líderes de qualquer que seja a seita. A fragmentação do discurso

¹⁵ Os capítulos que encaminham o *Tratado* para o fim deixam evidente a escalada de uma proposta de libertação do pensamento – que em alguns momentos ficava perdida por baixo de minuciosa exegese das Escrituras.

¹⁶ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 257.

teológico acarreta a fragmentação do poder político da seita e maior tolerância entre os membros – algo que a Holanda vinha experimentando desde que se tornou livre do domínio espanhol. A tolerância aparece ao final do primeiro parágrafo do capítulo XIV não como um constrangimento à aceitação do que é estranho, mas como uma consequência positiva da virtude religiosa:

Quanto a esses fundadores de seitas, não queremos acusá-los de impiedade pela simples razão de que adaptaram as palavras da Escritura às suas opiniões. Da mesma maneira que foi adaptada antes à compreensão da plebe, é permitido a cada qual adaptá-la às suas próprias opiniões, se ali vê um meio de obedecer a Deus no que toca à justiça e à caridade, com alma plenamente consentidora. Nós os acusamos porque não querem reconhecer aos outros a mesma liberdade, e perseguem como inimigos de Deus todos os que não pensam como eles, vivem eles no mais honesto dos mundos e na prática da verdadeira virtude, preferindo, ao contrário, como eleitos de Deus, aqueles que os seguem docilmente, mesmo que sejam desprovidos de força moral. E não se pode conceber uma atitude mais criminosa e funesta do que essa senão o Estado.¹⁷

A virtude será fundamental nesse capítulo. Além de problematizar a relação íntima entre uma instituição religiosa e uma instituição política, a questão do julgamento moral ganhará atenção com uma leitura a partir da teologia minimalista que foi proposta anteriormente. Entretanto, a análise muda levemente de perspectiva, pois agora o que está sendo investigado são as características fundamentais da fé, não a doutrina. Espinosa unifica a doutrina, mas fragmenta a fé. A fé é constituída, basicamente, por um estado de obediência plena a Deus. Essa obediência plena a Deus é, necessariamente, uma obediência plena à sua lei, ou seja, a fé é o amor ao próximo. Essa lei é exigência de ação, e não de proibição, como Espinosa demonstra recorrendo a trechos da Escritura.¹⁸ Fixando a questão da ação como algo primordial, coloca a questão da condenação moral por motivação teológica como algo dependente do dogma, e não da maneira pela qual cada um manifesta sua fé.

Para apreciar a piedade ou a impiedade de uma fé, considerar apenas a obediência ou a insubmissão daquele que a professa, e não a verdade ou a falsidade da própria fé, e, por outro lado, como está fora de dúvida que a compleição dos homens é extremamente diversa, que nem todos encontram repouso nas ideias, mas que, ao contrário, opiniões diferentes os governam, trazendo uns a devoção e a outros o riso e o desprezo, devemos concluir que a fé católica ou universal não abrange dogmas a respeito dos quais possa haver controvérsia entre homens honestos.¹⁹

¹⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 258.

¹⁸ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 260.

¹⁹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 262.

Trata-se de um grande passo em direção à defesa da liberdade de pensar e expressar o que se pensa. Primeiro porque induz aquele que vem concordando com seus argumentos a pensar que, se está de acordo com a lei, que nesse caso se restringe à caridade, não deve ser repudiado ou condenado. Portanto, é anticristão condenar ou repudiar uma pessoa pelo que ela pensa, pois a lei do amor ao próximo recai sobre a ação, não sobre qualquer opinião. Segundo, porque, se o primeiro passo foi dado – ou seja, o dogma condena apenas ações impiedosas, não pensamentos e opiniões – é anticristão e impiedoso condenar aqueles cuja vida é honesta e justa. A “verdadeira religião” é agir em obediência à lei e amar ao próximo.

A ação pode ser boa ou ruim a partir do princípio dogmático. Sendo o dogma minimalista, o alcance moral é reduzido, pois tudo que escapa desse princípio de fé mínimo abandona o alcance da discussão verdadeiramente teológica e se torna um problema político entre seitas organizadas: “[c]om respeito aos demais dogmas, cabe a cada um, porque melhor se conhece, pensar como lhe será preferível para se confirmar no amor da justiça.”²⁰

O *Tratado Teológico-Político* não descreve uma cidade perfeita, como fazem outras obras filosóficas, mas apenas propõe mudanças conceituais para pensar a máquina pública e melhorar seu desempenho, como, por exemplo, tornar a fé uma questão pessoal. Contudo, sempre mantendo em mente que “[o]s homens podem errar por simplicidade de alma, e a Escritura, como demonstramos, não condena a ignorância, e sim a insubmissão.”²¹

Até a parte da obra onde se encontram esses argumentos, ou seja, ao final do capítulo XIV, quase toda estratégia conceitual e argumentativa para separar a teologia da filosofia e a religião do Estado está montada. A ideia que será desenvolvida até o final do capítulo, e retomada e ampliada nos capítulos seguintes, é a de que a fé, algo pessoal e intransferível, não se ocupa do mesmo objeto que a filosofia, mas que, ainda assim, é útil ao Estado.

Os objetos já foram delimitados, pois como ele já argumentou, a teologia se ocupa da obediência à lei e a filosofia se ocupa da razão. Além disso, se a filosofia for dependente da Escritura, como queriam alguns, uma grande quantidade de preconceitos criados e disseminados por e para o vulgo entrariam no domínio filosófico já com status de princípios racionais, ainda que a filosofia não tenha o compromisso de adaptar seu conhecimento para o vulgo. Do contrário, ou seja, se a razão e a filosofia fossem colocadas como um princípio de validação dos dogmas, muitas controvérsias filosóficas, que nenhuma relação possuem com a fé, se instalariam. As críticas que Espinosa faz aos fundadores de seitas que pretendem

²⁰ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 262.

²¹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 261.

monopolizar a interpretação e a condução dos assuntos de fé ficam mais graves quando trata da interferência dessa postura nas questões filosóficas:

Não posso deixar de me admirar que se queira submeter a razão, esse máximo dom, essa luz divina, à letra morta que a malícia humana pôde falsificar, que se possa acreditar não haver crime ao se falar indignamente contra a razão, essa regra fundamental que atesta verdadeiramente a palavra de Deus, e pretender tê-la corrompida, cega e perdida, ao mesmo tempo que, tendo-se feito um ídolo do que é apenas a letra e a imagem da palavra divina, se teria como pior dos crimes uma suposição de seu exame. Estima-se que seja piedosa ter-se apenas desconfiado da razão e do julgamento próprio, e ímpio não ter plena confiança no que nos transmitiram os livros sagrados. Isso não é piedade, é pura demência.²²

Esse ataque sistemático ao comportamento das seitas organizadas e a recondução da teologia a uma suposta função original tem uma grande importância política. Trata-se de uma defesa radical do afastamento das imposições eclesiásticas na condução dos assuntos sociais e das liberdades institucionais. O *Tratado* oferece um rico arsenal de ideias que ressurgirão diluídas nos debates políticos dos séculos seguintes. Propor ou esperar que a sociedade seja governada por um “rei filósofo” está fora de cogitação – se o exercício da função de governante não é contrário à filosofia, ela é, no mínimo, prejudicial ao filosofar. O que ele buscará nessa obra é fazer uma apologia da liberalidade institucional. Os preconceitos são combatidos com argumentos racionais, pois é assim que o filósofo lida com as questões políticas, sejam elas teológicas ou não. O *Tratado* cumpre essa tarefa de forma mais acessível, quando comparado à *Ética*. Esse, ao que parece, é um forte indício de que a função política dessa obra é tão importante quanto seu conteúdo.

Os objetivos dessas duas obras são diferentes, mas, de forma alguma, as teses são divergentes. A interrupção da *Ética* não tem o mesmo aspecto que a interrupção do *Breve Tratado*,²³ o que fica evidente por sua retomada. Mesmo que leituras como a do filósofo italiano Antônio Negri indiquem que houve uma transformação no pensamento de Espinosa entre o primeiro e o último livro, as teses da *Ética* não foram alteradas por conta do *Tratado Teológico-Político*. Os desejos libertadores e libertinos²⁴ estão presentes nas duas obras. Entretanto, a *Ética* responde por uma estratégia de produção diferente. O desenvolvimento de

²² ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 269.

²³ ESPINOSA, Bento de. *Breve Tratado*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 49-152.

²⁴ Mesmo que a fronteira entre filosofia e teologia estivesse sendo traçada, o século XVII, especialmente na França, na Holanda e na Inglaterra, consolidou uma postura filosófica que não só alimentou essa separação, mas que também permaneceu constituindo um modo alternativo de filosofar. Os adeptos desse modo alternativo de filosofar foram chamados, também, de libertinos.

suas ideias utilizando a estrutura de um tratado geométrico faz com que a arquitetura conceitual seja mais complexa e exija articulações conceituais mais elaboradas. O que se quer dizer com isso pode ser resumido da seguinte forma: a *Ética* é uma obra mais difícil, tanto para elaborar quanto para compreender. Espinosa escreveu outras obras estruturadas como os tratados geométricos, mas o que ele fez na *Ética* estava em escala e proposta diferentes. De qualquer modo, em algum momento do ano de 1665, Espinosa resolveu colocar essa obra de estrutura complexa de lado para produzir um tratado mais acessível, utilizando diversos métodos, tais como comentários bíblicos, hermenêutica literária, investigação histórica, filologia, observação empírica, reflexão filosófica e teológica, análise legal e pensamento político tanto teórico quanto prático. Com isso, buscou garantias legais e morais dessa liberdade junto a um grupo específico de indivíduos políticos.²⁵

1.2 A política do *Tratado Teológico-Político*

Mesmo havendo aqueles filósofos com sensibilidade suficiente para compreender as circunstâncias que a conjuntura nos reserva, nenhum deles está separado de seu tempo. Espinosa desenvolve questões que ainda são relevantes, mas podemos encontrar informações e argumentos que explicitam a formação do evento intelectual e social que foi o problema teológico-político em sua época. As circunstâncias históricas parecem abrir uma brecha política impossível de ignorar. Mesmo que o pensamento herético não cesse de existir, as oportunidades de colocar esse pensamento no centro do embate político são raras e, ao que parece, foi essa a motivação principal para o abandono temporário da elaboração da *Ética* para a produção do *Tratado Teológico-Político*.

É importante pensar o papel da organização política da época na produção do *Tratado Teológico-Político*.²⁶ Evidentemente, a obra não foi escrita para todo tipo de leitor, como o próprio Espinosa deixa claro no prefácio, mas a hierarquia de poder político não é ignorada ou subestimada. Havia a consciência dos perigos de publicar esse tratado, posto que havia a consciência de que pensar e dizer o que pensa devia ser uma prática cautelosa. Como bem se sabe, o selo das correspondências de Espinosa carregava a palavra *caute*, que significa cautela. Não sem motivo, foram utilizados diversos métodos com o objetivo de manter a verdadeira autoria em segredo. Antônio Damásio dá alguns detalhes desse processo no livro *Em Busca de Espinosa*: “O frontispício do *Tractatus* indicava um impressor fictício e uma

²⁵ NADLER, 2013, p. 40.

²⁶ Por volta de 1665 a 1670.

cidade de impressão (Hamburgo) onde o livro não foi de fato impresso. O espaço para o nome do autor estava em branco.”²⁷

Mesmo assim, todo o cuidado para ocultar a origem daquelas opiniões não foi suficiente. Seu autor foi logo identificado, mesmo que sua publicação tenha sido exclusivamente em latim em 1670. A obra é proibida em 1674 na Holanda, além de, evidentemente, ter sido colocada no *Index* do Vaticano. Foi considerada um ataque à igreja organizada e ao poder político, conforme os relatos apresentados por Steven Nadler no prefácio de *Um Livro Forjado no Inferno*:

O teólogo alemão Jakob Thomasius fulminou um livro anônimo recém-publicado. Tratava-se, escreveu ele, de um “documento ímpio” que deveria ser imediatamente proscrito em todas as nações. Seu colega neerlandês Regnier van Mansvelt, professor da Universidade de Utrecht, asseverou que a publicação era prejudicial a todas as religiões e “deveria ser enterrada para sempre sob eterno obívio”. Willem van Blijenbergh, um comerciante neerlandês com propensões filosóficas, escreveu que “esse livro ateísta está repleto de abominações [...] que toda pessoa sensata [...] há de achar execráveis”. Certo crítico transtornado chegou ao ponto de tachá-lo como “um livro forjado no inferno”, escrito pelo próprio diabo.²⁸

Essa atmosfera hostil fez com que Bento de Espinosa se tornasse ainda mais cauteloso. Entretanto, ao longo da obra, ele trata as questões teológico-políticas com a postura de quem está fornecendo recursos intelectuais de forma cívica, e não subversiva, como se espera de uma obra que causou tamanho escândalo. O reconhecimento da necessidade de respeitar a ordem política vigente aparece ao final do prefácio, assim como no final do último capítulo:

Como, por outro lado, muitos não terão a possibilidade e o gosto de ler, sou obrigado a prevenir, aqui como no fim do *Tratado*, que nada escrevi que não esteja pronto a submeter ao exame e julgamento dos soberanos de minha pátria. Se eles julgarem ter dito alguma coisa contrária às leis da pátria ou da salvação pública, quero que seja considerado como não dito. Sei que sou homem e que pude me enganar; mas pus todos os meus cuidados para não enganar-me e, em primeiro lugar, nada escrever que não coincidissem perfeitamente com as leis da pátria, a piedade e os bons costumes.²⁹

É certo que a Holanda realmente dispunha de uma singular liberdade de culto e de pensamento. Isso era fruto de uma condição política particularmente liberal e intelectualmente nutrida o suficiente para sustentar a discussão sobre a separação entre o papel do Estado e o

²⁷ DAMÁSIO, 2004, p. 16.

²⁸ NADLER, 2013, p. 11.

²⁹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 53.

papel das instituições religiosas – assim como foi feito por Espinosa. Entretanto, o problema teológico-político não é uma particularidade desse território. Essa questão é consequência inevitável da transição da Idade Média para a Modernidade. Os governantes do início da era moderna utilizavam a religião como um instrumento para, por meio de uma igreja oficial, legitimar seus regimes e uniformizar as maneiras de socializar dos seus súditos.³⁰ Essa forma de utilizar a religião não traz nenhuma novidade – já que os imperadores do fim da Antiguidade e reis medievais se utilizaram do mesmo artifício – mas os séculos XV e XVI vão presenciar a

[...] transição dos pequenos reinos e principados para os Estados-nação e à centralização do poder político no âmbito de territórios mais extensos, ao passo que a Reforma trouxe maior diversidade (e divisão religiosa em meio às populações). Isso deu aos soberanos ainda mais motivo para colocar a religião a serviço da unidade e da lealdade política.³¹

Espinosa reconhece a utilidade política da manutenção de um comportamento obediente para a sociedade – mesmo quando está defendendo restrições ao poder eclesiástico. Isso não significa que seu pensamento político seja uma continuidade do pensamento medieval, nem que um Estado teocrático tenha lugar, mas sim que ele reconhece certos limites e preconceitos tão difíceis de serem superados que se tornaram parte constituinte da própria ideia – senão do mito – da unidade social. Espinosa argumenta em favor do uso político do dogma da seguinte maneira:

Embora o dogma fundamental de toda a teologia e da Escritura não possa ser estabelecido por uma demonstração matemática, o assentimento que lhe damos é totalmente justificado. Seria na verdade um desvario não querer aceitar um dogma confirmado pelos testemunhos de tantos profetas, e do qual aqueles que pela razão não se elevam muito alto tiram tanta consolação; um dogma que possui para o Estado consequências de utilidade não medíocre e ao qual podemos consentir, em absoluto, sem perigo nem dano. Seria desvario, digo, rejeitá-lo pela única razão de não poder ser demonstrado matematicamente. Como se, para reger sabiamente nossa vida, não tivéssemos por verdadeiro senão aquilo que não podemos pôr em dúvida, ou como se a maior parte de nossas ações não fosse extremamente incerta e cheia de riscos.³²

Essa opinião pode soar estranha vindo daquele que, com frequência, é chamado de racionalista radical ou ateu. Entretanto, se lembrarmos que a outra face desse cidadão

³⁰ NADLER, 2013, p. 46.

³¹ NADLER, 2013, p. 47.

³² ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 275.

politicamente comprometido é a de um libertino com papel fundamental para o pensamento marginal da modernidade e agitador intelectual de muitas questões que serão posteriormente discutidas, veremos que o radicalismo político revolucionário não é uma marca desse pensador. Os pensadores libertinos, até o século XVII, são tipicamente conservadores. Contudo, não eram necessariamente como as figuras medievais que davam suporte e legitimação teórica aos governantes, mas eram conservadores por reconhecer que uma autoridade política mínima, ainda que pouco capaz de promover a elevação intelectual dos seus membros, era melhor que a ausência de um poder coercitivo. Suas próprias ideias eram consideradas impróprias para o conhecimento do vulgo.

[Espinosa faz] uma opção elitista do saber reservado exclusivamente aos eruditos, longe do populacho a quem o acesso permanece desaconselhado por causa da carga potencialmente destrutiva do vínculo social reunido no *corpus* libertino; do mesmo modo, no terreno da religião, Deus não se vê negado, mas a religião é desmontada segundo os princípios lucrecianos.³³

Outro filósofo que apresenta características semelhantes e representa uma importante influência ao pensamento político – seja cívico ou libertino – de Espinosa e que está fortemente presente é Nicolau Maquiavel (1469-1527).

1.3 O excomungado e o secretário de Florença

A biblioteca de Espinosa dispunha de todas as obras de Maquiavel,³⁴ e sua produção intelectual faz referências ao secretário florentino – seja elogiando ou criticando. São vastas as possibilidades de conectar o pensamento maquiaveliano com o espinosista, mas o que é mais relevante aqui é destacar que o reconhecimento da utilidade da fé como promotora de obediência civil e da solidariedade, que aparece no *Tratado*, ecoa certo pragmatismo maquiaveliano no pensamento espinosista, ainda que Maquiavel seja citado apenas no *Tratado Político (TP)*.³⁵ Sebastián Torres, por exemplo, ainda que comprometido em estudar o reflexo da filosofia de Maquiavel no *Tratado Político*,³⁶ nos dá uma pista interessante sobre

³³ ONFRAY, Michel. *Contra-História da Filosofia*, vol.3. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

³⁴ FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. "Biblioteca do Spinoza". Disponível em: <http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>. Acesso em: 21 jan. 2016.

³⁵ BARATA RIBEIRO, Bernardo.. *O maquiavelismo de Spinoza*. In: Ana Cláudia Gama Barreto, Danilo Bilate e Tiago Barros. (Org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. 1ed.Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, v. 1, p. 151-162.

³⁶ TORRES, Sebastián. "La presencia de Machiavelli em el Tratado Político de Spinoza". In *Revista Conatus*, Vol. 4, nº 7, julho de 2010, pp. 81-95.

como o filósofo florentino propõe um artifício semelhante ao da teologia minimalista. Torres aponta uma questão extremamente importante para os estudos políticos de Espinosa: no *TP*, o filósofo holandês dá por concluída a questão da religião de Estado, tornando difícil o acompanhamento da função da religião para o Estado e a influência de Maquiavel nos dois tratados. A relevância da referência que Torres nos traz é que Espinosa está fazendo no capítulo 10 do *TP* uma análise sobre estratégias de manutenção da coesão social em um Estado aristocrático e recorre a uma importante passagem dos *Discursos sobre Tito Lívio*. Ele se refere a Maquiavel, inicialmente, mencionando a proposta de que o Estado “seja reconduzido a seu princípio”³⁷ – uma espécie de ponto de restauração da coesão social; algo como a ideologia política mínima que lastreou e estabilizou a sociedade em sua formação. Essa recondução proposta por Maquiavel e citada por Espinosa tem grande semelhança com o que é pragmaticamente defendido no *Tratado*, e por nós chamado de teologia minimalista (Torres chamará de *credo mínimo*), ou seja, a estratégia espinosista é muito semelhante à estratégia proposta por Maquiavel, mas agora modalizada no contexto do Século de Ouro Holandês. Assim como propõe a teologia minimalista – o princípio da fé é a obediência e a solidariedade –, Maquiavel destaca a obediência e o amor (ao próximo) como os núcleos da renovação cristã. A estratégia presente em Maquiavel para tratar a obediência civil e, necessariamente, uma constante reorganização imanente do Estado também está presente em Espinosa como uma reorganização da fé. As consequências são semelhantes: essa forma de pensar a obediência civil vem carregada de uma proposta de fluidez e flexibilização na sociedade e nas instituições estatais.

Não desprezamos a importância e o aspecto delicado que a questão da obediência civil suscita. Entretanto, essa referência a Maquiavel tem também outro ponto que merece atenção: esses dois pensadores, além de compartilharem características intelectuais e políticas, são fundamentalmente ligados à valorização do tema da experiência.³⁸ O fator experiência aparece em Espinosa com uma roupagem própria do século XVII: ele naturalizou a política com os instrumentos filosóficos e científicos próprios de sua época. Essa naturalização não significa dizer que defendeu as condições políticas como a única possibilidade legítima e inviolável. Pelo contrário, ele ofereceu recursos conceituais que possibilitavam a abstração de uma situação política modalizada de uma maneira ou de outra. Não se trata de usar a história como ferramenta de legitimação da autoridade política, tal como é feito na Idade Média. O objetivo é justamente descartar todo obscurantismo que cercou a conceituação da autoridade

³⁷ TP, Cap. X, p. 129.

³⁸ BARATA, 2011, p. 152.

política por longos séculos e promover a transparência do jogo de forças políticas e, com isso, desnudar o poder político/teológico-político. A “virada maquiaveliana” no pensamento político é apoiada por uma ininterrupta busca por exemplos históricos, explicitando sempre as partes e instrumentos que determinaram os eventos. Esse tipo de recurso promoveu um deslocamento na forma de pensar os governos, principalmente descartando o finalismo das doutrinas políticas tradicionais, algo que foi poupado por Maquiavel, mas que aparece amplamente em Espinosa como um grave problema político e epistemológico, fruto da superstição. Maquiavel desloca o problema e Espinosa dá continuidade: a questão, agora, são os meios de poder e a demanda social.

O filósofo florentino desnuda o poder de forma brilhante ao evidenciar a vulnerabilidade do príncipe e resumir sua capacidade de governar aos instrumentos estatais que o protegiam dos súditos, possibilitando o surgimento do instrumento político da dominação. A autoridade política (o Príncipe) deixa de ficar a cargo de uma ilusória boa condução do rebanho passivo e se descobre dependente de instrumentos de dominação, e isso inclui tecnologias de repressão para se proteger de movimentos políticos destrutivos:

Afirma-se facilmente que Maquiavel substituiu uma arte utópica de governar, centrada na virtude do príncipe e orientada para o bem comum, por uma arte [de governar] pragmática, atenta às condições concretas de êxito. Mas seria preciso ir mais longe. Pois Maquiavel não modificou apenas as regras da arte, ele transformou o próprio objeto dela. É a ideia de governo como condução, direção, que ele rejeita, abandonando a velha imagem, usual desde Platão, do rei piloto que governa a nave do Estado, segue uma rota e busca chegar a um porto. O príncipe maquiaveliano não dirige mais, ele domina. Ele reina num mundo sem objetivos, entregue às relações de força. Certamente é muito significativo, para o pensamento político moderno, que o momento em que a política se torna uma técnica seja também aquele em que o governo perde sua função diretiva para se concentrar inteiramente sobre o poder.³⁹

O filósofo holandês é simpático ao caminho que o pensamento político posterior a Maquiavel seguiu. Seu pensamento imanente, ainda que radicalmente defensor da liberdade, deixará transparecer alguns desses sintomas. A análise das experiências históricas está presente em suas obras políticas, mas agora detentora de uma nova situação histórica onde essas experiências serão refletidas. É esse recurso de análise física e histórica das modalidades políticas, combinado com a ontologia do primeiro livro da *Ética*, que sustentam

³⁹ SENELLART, Michael. *As Artes de Governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006, p. 21.

a racionalidade da conclusão da página 277 do *Tratado* – que é uma atualização dos instrumentos de contensão social:

Devo observar, no que diz respeito à utilidade ou à necessidade da Escritura Sagrada ou da Revelação, que as tenho por muito grandes. Como pela luz natural não podemos perceber que a simples obediência é um caminho de salvação, mas apenas a Revelação ensina que isso se dá pela graça singular de Deus, algo que a razão não pode explicar, vê-se por aí que a Escritura trouxe aos homens uma grande consolação. Pois todos podem obedecer, mas apenas uma parte comparativamente pequena do gênero humano alcança o estado de virtude sob a conduta única da razão. Logo, se não tivéssemos o testemunho da Escritura, duvidaríamos da salvação de quase todos.

Espinosa adverte os governantes sobre o jogo de paixões perigosas aos quais as seitas organizadas podem submeter o Estado – e sua estima pelo vulgo não era grande. Mesmo que não pensassem politicamente tão à frente quanto os libertinos, a interferência eclesiástica nos assuntos de administração pública já preocupava a parte secular dos governos “modernos”, pois a possibilidade do surgimento de um domínio político-religioso dentro do domínio dos governos seculares era reconhecida e temida. No século XVII, essa tensão entre governantes seculares e os sacerdotes era mais evidente, especialmente em uma república moderadamente tolerante como a dos Países Baixos e em uma comunidade constitucional como a da Inglaterra. Os liberais neerlandeses, por exemplo, eram membros honrados da Igreja Reformada, mas tentavam, ainda sim, impedir que a sociedade tomasse um rumo político delineado pelos conservadores calvinistas. Os calvinistas mais ortodoxos, que antes detinham forte influência na condução moral e política do cidadão, passariam a amargar uma gradual perda de poder resultante da mudança de condução política promovida pela ala republicana.

A estabilidade que uma religião oficial trazia era atraente, mas a questão da limitação de poderes estava posta e o problema teológico-político, latente. Todas essas transformações sociais – e as conseqüentes disputas de poder que elas acarretaram – possibilitaram que o século XVII presenciasse uma intensa produção intelectual sobre o problema teológico-político. Os territórios tolerantes há pouco mencionados, Holanda e Inglaterra, possuíam, atentos a essa questão, dois importantes filósofos que, de alguma maneira, representaram de forma marcante seu pensamento: Thomas Hobbes e Bento de Espinosa. Suas filosofias políticas se afastam e se aproximam em pontos muito interessantes, mas como o alvo aqui não é a filosofia hobbesiana, essa será usada, assim como foi a de Maquiavel, apenas como suporte para situar a filosofia espinosista. Junto com comentários sobre a filosofia política

hobbesiana, o contexto político holandês funcionará como um importante suporte para a compreensão do pensamento político de Espinosa.

1.4 Hobbes e os holandeses: centralização e fragmentação

Mesmo que a ideia de que o Século de Ouro⁴⁰ teria sido uma era de absoluta abertura a todos os credos seja um mito, a Holanda realmente dispunha de uma liberdade religiosa incomum para a Europa Ocidental. Isso não significava que a Holanda estava definitivamente imune à influência eclesiástica nos assuntos políticos. O problema teológico-político era urgente e, nesse momento de significativa transformação social e religiosa que foi o século XVII, quando a República neerlandesa acabara de se libertar definitivamente do domínio católico espanhol (1648), as forças políticas permaneciam em esforço paralelo e contínuo para garantir o sucesso de suas campanhas.

Assim como o pensamento maquiaveliano e hobbesiano, a história de um advogado e médico de 35 anos pode ser útil para ilustrar a permanente tensão entre a condução político-estatal e a condução político-religiosa. A pessoa em questão é Adriaan Koerbagh, membro da Igreja Reformada neerlandesa e oriundo de uma família próspera de comerciantes. Toda a proteção que sua posição social costumeiramente oferecia não foi suficiente para impedir que fosse para a prisão de *Rasphuis*.

Dois anos antes de ser preso, Adriaan e seu irmão Johannes Koerbagh foram interrogados pelo consistório de Amsterdã, que investigava a suspeita de que possuíam opiniões heréticas. Fora as advertências sobre sua conduta moral, nenhum castigo físico foi infringido a Adriaan naquele momento. A relação, que já era tensa, muda em 1668, quando ele publica um livro⁴¹ no qual, sob o pretexto de explicar palavras estrangeiras inseridas no uso técnico e coloquial holandês, são expostas suas opiniões políticas anticlericais. Com sarcasmo e desprezo, ele critica e ridiculariza as superstições das seitas organizadas. Contudo, em meio à toda galhofa, estava contida uma séria filosofia da religião compartilhada com outros pensadores radicais da época. Suas opiniões sobre as superstições sectárias são semelhantes às opiniões de Espinosa, mas não apenas das questões políticas referentes ao Estado as opiniões de ambos os autores eram muito parecidas.

Koerbagh era democrata e secularista, defensor da descentralização do poder político nos Países Baixos, da separação dos domínios público e privado e da separação entre política

⁴⁰ NADLER, 2013, p. 49.

⁴¹ *Um jardim florido composto de todas as coisas amáveis*. (NADLER, 2013, p. 62)

e religião. Abrindo um breve parêntese, talvez tenha sido mais importante e relevante, naquele período histórico específico, defender a separação entre religião e política do que agora, no início do século XXI. Os séculos seguintes ao XVII, especialmente o século XX, trouxeram outros problemas políticos que tornam a separação entre Estado e religião organizada uma ideia aparentemente menos complexa. A crescente laicização dos Estados-nação trouxe a falsa impressão de que a religiosidade estava caminhando para fora do palco político. Entretanto, o século XX, período em que muitos acreditaram ser o ocaso das interrupções eclesiásticas nos assuntos dos Estados liberais, nos fez testemunhar um *sectarismo partidário* violentíssimo. Isso nos coloca novos problemas: quando a religião não foi política?; como fazer com que a política não seja sectária?

Para que o assunto que estamos tratando não tenha relevância puramente histórica, mas também sirva como reflexão para os problemas que o século XXI herdou dos séculos precedentes, podemos pensar, sempre que falarmos sobre religião organizada, como uma ideologia fechada, ou seja, uma ideologia incapaz de relativizar ou reavaliar seus princípios (ou preceitos). Será muito enriquecedor para a presente pesquisa sustentar o raciocínio de que qualquer ideologia fechada, enrijecida em suas convicções e sustentada por mecanismos que mutilam o pensamento, opera da mesma maneira que as religiões organizadas com as quais Espinosa, Hobbes, Koerbagh e outros pensadores precisaram lidar no século XVII. Tendo isso em vista, é importante entender que a separação entre política e religião, para esses pensadores, não era a interdição ou exclusão de sua função social, mas sim a interrupção ou exclusão do domínio sectário de mecanismos de coerção social.

Mesmo lidando com as religiões de forma política, esses liberais não ignoravam a possibilidade de sustentar a separação abstrata entre o plano público e o privado. Não devemos ver nesses pensadores um ateísmo militante ou qualquer coisa desse tipo. Mesmo que rejeitassem de forma argumentada o além-mundo criado pelo pensamento supersticioso, esses pensadores do século XVII estavam mais ocupados com a superação de limites do que com uma uniformização da racionalidade. Expandindo esse raciocínio, os filósofos holandeses chegaram a consequências diferentes das de Hobbes, que era monarquista.

Publicado pelo filósofo inglês em 1667, a obra *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*⁴² expõe uma análise extensa sobre a natureza humana, a gênese social e as instituições religiosas. Hobbes defende que o Estado mais seguro e estável é aquele em que o poder está concentrado nas mãos de um único soberano. Diferente dos holandeses, a

⁴² HOBBS, Thomas. *O Leviatã: ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015.

maior preocupação do filósofo inglês parece ser a estabilidade política, não a liberdade de pensar e produzir. Para que não sejam vítimas das arbitrariedades dos outros indivíduos, as pessoas, segundo Hobbes, criam racionalmente um pacto que centraliza nas mãos do Estado o total controle sobre as leis e as instituições do Estado. Esse é o raciocínio de base: a centralização de poder na figura do soberano sustenta e unifica o Estado. A abordagem sobre o problema teológico-político, nesse sentido, se intensifica mais na questão do exercício de poder. Ele não está querendo simplesmente limitar o domínio do poder religioso, mas sim instituir um poder soberano de tal forma que se estenda ao plano religioso. Espinosa concorda que as seitas devam ser supervisionadas pela autoridade política, mas não investe na ideia de um soberano com tantos poderes concentrados.

A respeito da extensão da autoridade estatal às questões religiosas, podemos esboçar relações entre uma importante passagem do capítulo 39 do *Leviatã* e o capítulo 19 do *Tratado Teológico-Político*. Esse capítulo do *Leviatã*, intitulado *Sobre o Significado da Palavra IGREJA nas Escrituras*, nos fornece a exposição etimológica da palavra “igreja” e evidencia seu papel político originário. Assim sendo, junto com essa exposição, Hobbes defende a centralização do poder secular e religioso na figura de um único soberano.

Há Cristãos nos Domínios de diversos Príncipes e Estados, mas cada um deles está sujeito ao Estado de que ele próprio é membro, e, portanto, não pode estar sujeito às ordens de qualquer outra Pessoa. E, portanto, uma Igreja capaz de Comandar, Julgar, Absolver, Condenar ou fazer qualquer outra ação é a mesma coisa que um Estado Civil composto de Cristãos, e é chamada de *Estado Civil*, pois seus Súditos são todos *Homens*; e chamada de *Igreja* porque seus súditos são todos *Cristãos*. Governo *Temporal* e Governo *Espiritual* são apenas duas palavras trazidas ao mundo para que eles enxerguem duplos e se enganem quanto ao seu *Soberano Legítimo*. É verdade que os corpos dos fiéis, depois da Ressureição, não serão apenas Espirituais, mas Eternos; mas nesta vida, eles são brutos e corruptíveis. Portanto, não há qualquer Governo nesta vida, seja Estatal ou Religioso, que não seja Temporal; e não há doutrina legal a ser ensinada aos Súditos se os Governantes do Estado e da Religião proibiram seu ensino.⁴³

O soberano deve conduzir e legitimar todas as relações sociais que ocorrem no interior de seu domínio, pois, do contrário, a lealdade dos súditos pode ser dividida com outro polo de poder. Isso colocaria em risco a unidade do Estado e a centralização da soberania. Certamente essa é uma estratégia importante sobre como superar os preconceitos clericais na condução da sociedade civil, mas terá um resultado distinto do republicanismo neerlandês. Hobbes se aproxima de Espinosa quando se ocupa de analisar os profetas, os milagres e a problemática

⁴³ HOBBS, 2015, p. 409.

questão da interpretação das Escrituras. Nas questões estritamente relacionadas ao exercício do poder, a aproximação também é nítida. Entretanto, uma diferença fundamental na concepção de *conatus* fará a filosofia política de Espinosa muito mais parecida com a de seus compatriotas do que com a de Hobbes.

Na carta endereçada a Jarig Jelles, em 2 de junho de 1674, Espinosa explicará de forma lacônica a diferença entre sua filosofia e a de Hobbes:

Vós me pedis para dizer que diferença existe entre mim e Hobbes quanto à política: tal diferença consiste em que sempre mantenho o direito natural e que não reconheço direito do soberano sobre os súditos, em qualquer cidade, a não ser na medida em que, pelo poder, aquele prevaleça sobre estes; é a continuação do direito de natureza.⁴⁴

O pacto feito entre os súditos que garante a completa abdicação de seus poderes para criar um poder soberano não pode ocorrer na filosofia política de Espinosa, já que o *conatus* é essência de todas as coisas. O poder de existir da coisa permanece enquanto a coisa permanecer existindo. Apenas um outro poder exterior poderá se sobrepor ou destruí-la. Dessa forma, o poder soberano é uma sobreposição de força ao poder dos súditos, ainda que esse poder tenha sido conquistado por meio do consentimento dos membros.

Mesmo que sobre as questões administrativas Hobbes e Espinosa se afastem, a proximidade de suas reflexões sobre o papel das seitas organizadas fará com que sejam alvo de grupos religiosos. Muitos dos ataques ao *Tratado* também incluíam a grande obra teológico-política da Inglaterra do século XVII na lista das publicações que deveriam ser confiscadas e proscritas.

Espinosa, evidentemente, leu o *Leviatã*, e isso foi importante para sua formação política. Mas Hobbes também leu o *Tratado* e ficou espantado (provavelmente sobre a opinião que o livro apresenta sobre os milagres⁴⁵) com a ousadia da obra:

A reação do próprio Hobbes ao *Tratado* é eloquente. Seu biógrafo de primeira hora nos conta que ele, o autor daquilo que inegavelmente é um livro bastante ousado, ficou espantado com a audácia de Espinosa. O autor do *Tratado*, afirmou Hobbes, “o ultrapassara à distância de um obstáculo, pois ele não se atvera a escrever com tanta ousadia”.⁴⁶

⁴⁴ ESPINOSA, Bento de. Correspondência. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa II*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 218.

⁴⁵ NADLER, 2013, p. 106.

⁴⁶ NADLER, 2013, p. 52.

Além dos assuntos teológicos, essa ousadia também se reflete na opinião do filósofo holandês sobre a melhor forma de governo. Nesse quesito, podemos identificar uma aproximação de Espinosa com seus conterrâneos – partindo de Pierre de La Court.⁴⁷ Espinosa leu a obra *Sobre o interesse da Holanda*, publicada em 1662, cujo objetivo principal era argumentar contra a instituição do *stadhouder*.⁴⁸ Além de defender a separação entre Estado e Igreja, a obra também faz uma apologia de um sistema de governo republicano descentralizado e da liberdade de religião.

Assim como ele, o já citado Koerbagh também argumentava contra a centralização de poder político nas mãos do *stadhouder*. A defesa da subordinação da autoridade clerical à administração civil foi um enorme incômodo para os dirigentes da Igreja Reformada. O terrível desfecho de sua história é exemplo de que o chamado Século de Ouro não foi assim tão aberto às manifestações de opinião. As denúncias feitas às autoridades seculares pelos membros da Igreja Reformada eram ignoradas ao máximo, já que os governantes seculares buscavam usufruir dos benefícios econômicos que o clima liberal e tolerante promovia e, dessa forma, evitavam punir pessoas por suas ideias políticas e religiosas. Uma forma de evitar assumir a postura exigida pelos mais conservadores era dizer que não poderiam punir aqueles que não trouxeram a público aquela opinião herética denunciada.

Mesmo sob protesto dos dirigentes reformados, o círculo intelectual de Koerbagh continuava crescendo. Isso, contudo, chega ao fim quando ele publica suas ideias, fazendo com que o ímpeto dos dirigentes aumente, dificultando que os governantes seculares permanecessem simulando indiferença às suas ideias e à pressão religiosa.⁴⁹ Segundo Steven Nadler: “o conselho municipal mais uma vez relutou em envolver-se a fundo em questões teológicas. Ordenou que se confiscassem exemplares do livro, mas remeteu o prosseguimento do caso ao chefe de polícia da cidade, Cornelis Witsen”.⁵⁰ Koerbagh se escondeu em Leinden, mas foi delatado por um amigo que achara suas ideias uma ofensa à igreja – e que também tinha interesse nos 1500 florins de gratificação que fora oferecido. Após uma série de interrogatórios de cunho teológico, ele confessou a autoria de sua obra e das ideias consideradas heréticas que ela continha. Foi condenado a dez anos de prisão, seguido de mais

⁴⁷ Pieter van den Hove, em holandês.

⁴⁸ *Stadhouder* é “um cargo executivo provincial e um resquício dos tempos em que os Países Baixos eram governados in absentia pelos duques da Borgonha. Quando ocupado pela mesma pessoa em diversas províncias maiores (o que em geral ocorria), o cargo efetivamente centralizava poder político na República, de modo muito semelhante a uma monarquia.” (NADLER, 2013, p. 49).

⁴⁹ NADLER, 2013, p. 65.

⁵⁰ NADLER, 2013, p. 65.

10 anos de banimento de Amsterdã, além de quatro mil florins de multa.⁵¹ Em todo caso, Koerbagh morreu poucos meses após sua prisão.

Essa história é emblemática para mostrar a situação desses pensadores liberais no século XVII. A crítica à influência religiosa já era uma atitude perigosa e, somado a isso, o esforço de descentralização deixava a autoridade sectária ainda mais ameaçada. Esses pensadores ameaçavam o poder religioso em duas frentes: primeiro, defendendo restrições ao poder eclesiástico; segundo, defendendo uma descentralização política. Mesmo que a instituição religiosa não detivesse o mesmo poder político que desfrutava a Igreja Católica Apostólica Romana na Idade Média, interferir no jogo político ao conduzir o comportamento ameaçador do vulgo garantiria grande influência em um regime centralizado. Com isso, seria possível a Igreja Renovada sustentar um protagonismo político pressionando o *stadhouder*. Além da limitação do poder da Igreja Reformada no âmbito privado, a defesa da descentralização representava, portanto, uma outra forma de enfraquecimento da coação religiosa.

Espinosa estava completamente envolvido nessa trama política. Ainda que sua imagem histórica tenha ficado marcada como um homem recluso, sua influência intelectual não passava despercebida. Ele era próximo de Koerbagh e se comoveu com a notícia de sua morte.⁵² Espinosa e Koerbagh possuíram uma grande amizade e proximidade intelectual, com influência mútua. Cientes disso, as autoridades responsáveis pelo julgamento, durante o interrogatório de Koerbagh, tentaram criar um vínculo entre as opiniões deste com o filósofo judeu excomungado. O interrogado admitiu que havia visitado a casa de Espinosa, mas negou que tenha compartilhado com ele aquelas opiniões.⁵³ A morte de Adriaan Koerbagh foi, sem dúvida, uma tragédia pessoal, mas não apenas isso. Espinosa via aquilo como o declínio dos princípios da República Holandesa.

Se essa história trágica serve de reforço na exposição de como funcionava o jogo de forças políticas no campo intelectual holandês, Jean de Witt (1625 – 1672) – cuja morte foi ainda mais brutal – também pôde cumprir essa função no plano político-administrativo. Ele certamente era mais conservador, se comparado aos seus amigos filósofos, mas ainda assim uma figura importante no processo de desmonte da intromissão teológica na vida privada.

⁵¹ O chefe de polícia da cidade, Cornelis Witsen, recomendou que a pena fosse a tortura pública. Seu polegar direito deveria ser decepado e sua língua perfurada com ferro quente, seguida por trinta anos de prisão.

⁵² NADLER, 2013, p. 67.

⁵³ Espinosa, dessa vez, teve sorte, já que poderia muito bem ter sido vítima de uma nova traição. No evento de sua excomunhão, ele havia sido traído por dois jovens que se diziam seus fiéis amigos, mas que o delataram ao consistório.

Jean de Witt contribuía com uma pequena quantia para ajudar Espinosa a continuar sua produção intelectual.⁵⁴ Ele foi, durante a maior parte da vida adulta de Espinosa, a personalidade política mais importante. Um autêntico republicano, desde o início de sua vida política defendeu o fim do posto de *stadhouder*. Mais do que isso, no que diz respeito à descentralização política, quando ocupava o cargo de Grande Pensionário – o mais alto e influente cargo do período que sucedeu à regência de um século de *stadhouders* – deixou a cargo de cada província decidir se nomearia um *stadhouder*. Sua administração estimulava a descentralização da vida política, dando soberania às províncias para sua condução política, deixando a cargo dos Estados Gerais exercer aqueles poderes concedidos pela União de Utrecht, isso é, travar guerras e firmar tratados internacionais.

A descentralização das funções políticas, tão desejada pelos pensadores holandeses há pouco citados, logrou o êxito da proliferação de um clima tolerante nos domínios sociais, intelectuais e religiosos. De Witt relutou em impor a ordem de vigilância e censura exigida pela ala conservadora. Ainda que preso a certos limites, defendeu a liberdade de filosofar, especialmente quando interveio nos debates universitários em 1656, barrando as tentativas dos acadêmicos mais antigos de proibir o ensino de qualquer filosofia que não fosse a aristotélica. Sobre a liberdade de culto, a figura política mais importante do Século de Ouro não escapou dos sintomas de sua época. A liberdade de crença e expressão religiosa coabitava com a concepção de que deveria existir a preeminência da Igreja Reformada sobre todas as outras. Além disso, não era um democrata. Sua postura era a de manter o sistema oligárquico vigente. A preocupação maior de Jean de Witt era com a segurança, a estabilidade política e a prosperidade econômica, não com ideais políticos. Essa posição, mais conservadora se comparada aos intelectuais liberais citados, mantinha a visão de que cabem limites à teologia e ao filosofar. Sendo assim, não eliminou todos os instrumentos de censura e restrição aos cultos e círculos intelectuais.

Mesmo assim, liberais e libertinos viam De Witt e sua “facção dos Estados” como aliados, e vice-versa. Ainda que a concepção de liberdade de Jean de Witt fosse limitada, era preferível a liberdade de pensamento que ele oferecia do que viver sob a autoridade centralizadora e teocrática dos orangistas – seus principais opositores ideológicos.

Os que se opunham ao Grande Pensionário estavam desejosos pela reinstauração de um *stadhouder* da Casa de Orange, de onde haviam saído os anteriores. Mesmo entre os clérigos, a disputa ideológica era intensa e extremada, chegando ao ponto de os Estados Holandeses

⁵⁴ RIZK, 2006, p. 11.

precisarem intervir e encerrar a discussão entre os grupos opositores acerca do protocolo do Dia do Senhor (domingo). Os membros do grupo opositor, que cooperava teologicamente com as ambições dos orangistas, eram chamados de voetianos, por serem influenciados pelo reitor da Universidade de Utrecht, Gisbertus Voetius (1589 – 1676). Eles viviam em conflito com a administração secular e com a tolerância que ela promoveu.

Além de serem membros da Igreja Reformada, os políticos liberais alinhados ao pensamento de De Witt também dispunham do apoio de um grupo de clérigos liberais. Esses clérigos tinham como referência os princípios de Johannes Cocceius (1603 – 1669), professor de teologia da Universidade de Leiden, e por isso eram chamados de “cocceianos.” Esse grupo se opunha a restrições de cunho calvinista aos hábitos cotidianos e à politização da igreja. É difícil colocar Koerbagh e Espinosa no mesmo grupo que os cocceianos. Suas afinidades eram puramente a de apoiar um programa político liberal, cujo fim principal era separar nitidamente os assuntos teológicos dos assuntos de Estado. Nesse sentido, podemos dizer que Espinosa, De Witt e os cocceianos estavam do mesmo lado na divisão ideológica do período referido, mas esse lado era dos que buscavam frear as tentativas do clero mais conservador de adquirir poder de condução política. Esse embate destaca um momento interessante da história da filosofia que é pouco explorado. A disputa ocorria no plano administrativo, teológico e filosófico, e é uma consequência importante do salto cultural dado no Século de Ouro.

Focando nas questões filosóficas, podemos observar como a filosofia foi usada estrategicamente pelo grupo político-administrativo. O *Tratado Teológico-Político* é uma obra que se esforça para promover a separação entre teologia e filosofia. Entre os filósofos em destaque no período da elaboração e publicação do *Tratado*, Descartes era certamente uma figura importante. Sua noção de ciência era tida como exageradamente progressista para os conservadores, pois eles acreditavam que a emancipação da filosofia proliferaria heresias e blasfêmias. O ensino da filosofia cartesiana nas universidades se tornou uma questão estratégica, tanto para intensificar o processo de separação entre filosofia e teologia – como era defendido pelo filósofo – como para minar os preconceitos dos acadêmicos mais conservadores nas universidades. Dividir as faculdades de artes liberais e teologia foi o meio encontrado por esses hábeis políticos liberais para minar a influência da facção conservadora no debate filosófico e científico. Ainda que Descartes não esteja muito distante de uma ontologia cristã, sua filosofia era certamente uma ameaça aos conservadores.

Mesmo que Espinosa fosse uma influência mais radical, era prudente para ele e para os acadêmicos que seu nome não estivesse no centro do debate. O fato de não possuir o

pensamento tutelado por uma instituição, seja ela laica ou religiosa, liberava o filósofo holandês de compromissos dogmáticos e políticos, mas, ao mesmo tempo, o deixava desprotegido na eminente decadência da “Verdadeira Liberdade.”

Espinosa teve a sensibilidade de perceber a movimentação das facções e, por um conjunto de motivos, optou por participar, com os instrumentos que lhes eram próprios, da disputa de forças. Nessa ocasião, interrompe a elaboração da *Ética* e se dedica ao *Tratado*. Ele já havia interrompido a *Ética* para tratar das questões cívicas do *Tratado* antes mesmo da morte de seu amigo Koerbagh. Na obra, Espinosa faz elogios à pátria que considerava a mais livre. Talvez fosse ironia, já que no momento da publicação fazia cerca de um ano que haviam dado o tratamento bárbaro a Koerbagh. Ou talvez os elogios fossem tentativas de lembrar os princípios que outrora guiavam aquela república e que agora se encontravam ameaçados. Em todo caso, o fracasso do programa liberal culminou com o esquitejamento público dos irmãos De Witt por uma turba furiosa.

O que antes era um pequeno problema com os vizinhos calvinistas se transformou em condições políticas completamente desfavoráveis. As ferramentas usadas para mascarar a autoria do *Tratado* não duraram muito tempo, e, mesmo colocando como um dos principais objetivos afastar a fama de ateu, Espinosa não logrou sucesso nesse sentido. O objetivo da obra, tal como é indicado por Espinosa, é defender a liberdade de filosofar. Entretanto, mais do que defender a liberdade de filosofar, o *Tratado* responde por uma estratégia política – comentada mais de uma vez – que pode ser identificada também como um objetivo da obra. Nessa passagem, Steven Nadler sintetiza essa estratégia:

O Tratado Teológico-Político – bem mais do que a *Ética* – é um livro com espírito cívico. Ele se baseia em uma situação imediata, muito concreta e potencialmente perigosa. Seus argumentos são dirigidos a um público amplo que, assim espera Espinosa, compartilhe suas preocupações com o futuro político da República e o lugar da religião na sociedade neerlandesa.⁵⁵

As relações políticas e intelectuais que foram apresentadas até aqui expõem satisfatoriamente motivos para acreditar que o *Tratado Teológico-Político* foi uma obra cívica, utilizado como estratégia política e envolvido com questões muito ligadas ao contexto histórico e à trajetória filosófica e de vida de Espinosa. Entretanto, mais do que expor as afinidades políticas e ideológicas, precisamos aprofundar a caracterização de Espinosa na

⁵⁵ NADLER, 2013, p. 75.

série de eventos intelectualmente importantes do século XVII, seja como um importante pensador na tradição liberal, seja como um marco no percurso do pensamento libertino.

Por ser uma obra cívica, o *Tratado* é muito mais facilmente caracterizado como a identidade liberal do filósofo holandês. Ainda que tenha sido proibida, seu impacto foi imediatamente sentido nos meios filosóficos. Explicamos o contexto político e intelectual no qual ele estava inserido de forma breve, mas não ignoramos que seu círculo de amizade e influência era muito maior. Certamente não tão grande quanto o círculo dos que odiavam o filósofo e repudiavam seu pensamento, mas, ainda assim, significativo.

Essas considerações históricas são importantes para evidenciar o sentido dos objetivos traçado por Espinosa para sua obra de espírito cívico. Para relembrar, grosseiramente elencando, os objetivos são: 1º) combater o preconceito dos teólogos, pois estes atrapalham o filosofar; 2º) mudar a imagem de ateu que criaram sobre ele; 3º) defender da liberdade.

A tutoria religiosa é nitidamente o grande obstáculo que o *Tratado* visa superar. Ainda que por meio de uma multiplicidade de métodos, essa obra evidencia como o pensamento espinosista é fiel ao raciocínio imanente. As primeiras proposições da *Ética* se comunicam com a tradição teológica-filosófica, mas estão muito mais distantes conceitualmente que o *Tratado*. Uma das conquistas desse tratado é o desmonte dos preconceitos teológicos através dos textos ditos sagrados que autorizavam e legitimavam de forma teológica-política aqueles preconceitos. Isso representa um enorme perigo para o poder clerical, mas também representa uma postura muito peculiar de tratar os opositores. Nesse sentido, Espinosa está fora dos maniqueísmos e dos sectarismos políticos, sendo que, ao mesmo tempo, inclui e naturaliza sua existência.

Ainda que o vocabulário escolástico compartilhe alguns termos com Espinosa, as funções conceituais desses termos são completamente diferentes, especialmente na *Ética*. Entretanto, a absoluta inclusão promovida pelo pensamento imanente está presente e é importante.

Esse reconhecimento não neutraliza a visão negativa que Espinosa possuía das religiões organizadas e também não diminuía a rejeição de seu pensamento. O combate aos preconceitos teológicos não era uma súplica política de apelo passional, mas sim, como já foi dito, estratégico e racional.

O público que Espinosa buscou alcançar nesse tratado foi tão amplo quanto a quantidade de questões políticas e teológicas que ele aborda. Ele incluía filósofos, teólogos (acadêmicos ou não), os predicantes, os soldados reformados conservadores, entre outros. Desses grupos de pregadores, talvez alguns fossem capazes de ler com cautela e sinceridade

os argumentos do *Tratado*. Havia a intenção de mostrar que era possível libertar o filósofo e, mesmo assim, permanecer fiel à fé que se professava. Esses homens letrados formavam um grande grupo de livres pensadores seculares e inortodoxos reformadores. Ainda que a maioria fosse composta por membros de seitas reformadas dissidentes, defendiam que a salvação não dependia de rituais ou dogmas, mas de ações morais. O que eles estavam propondo era um processo radical para desinstitucionalizar a religião. O círculo de afinidade intelectual de Espinosa contava com algumas figuras desse tipo, pois no momento da “Verdadeira Liberdade” a falsa identificação de seu pensamento com um ateísmo não possuía tanta força. Mas também não significou que ele foi uma figura prestigiada publicamente.

A rejeição e os ataques eram previsíveis – especialmente vindo dos dirigentes e clérigos –, mas a possibilidade de que a obra surtisse um pequeno efeito proveitoso foi suficiente para motivar sua publicação. Esse efeito positivo poderia vir principalmente dos dirigentes políticos da Holanda. Esse grupo, onde se enquadravam os irmãos De Witt, é descrito por Steven Nadler da seguinte forma:

Esses descendentes de famílias ricas de comerciantes, manufatores e profissionais liberais de Amsterdã e de outros lugares detinham a supremacia política nos anos 1650 e 1660, e por meio dos Estados Gerais (um órgão federativo ao qual os estados provinciais enviavam representantes) eram responsáveis por algo parecido com políticas nacionais. Tendiam a se ressentir das intromissões clericais nos assuntos públicos.⁵⁶

Esse grupo era o grande motor da ampliação da liberdade intelectual, cultural e religiosa, pelos motivos que já foram anteriormente explicitados. A eles, Espinosa disponibilizou, por meio do *Tratado*, importantes argumentos e conceitos para pensar a questão teológica-política de forma menos vulnerável à retórica das seitas organizadas.

Reconhecendo que suas ideias seriam mais uma vez execradas por dirigentes religiosos, ele registra no prefácio que o livro é desaconselhado a esse grupo. O público rejeitado – aí está incluída a plebe – deve evitar o contato com as ideias expressas no livro, pois é “impossível extirpar da alma do vulgo a superstição e o medo”.⁵⁷

Essa postura com relação ao vulgo é bem menos esperançosa se compararmos essa passagem com as regras norteadoras que Espinosa elenca no *Tratado da Correção do Intelecto*:

⁵⁶ NADLER, 2013, p. 43.

⁵⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 52

I. Pôr nossas palavras ao alcance do vulgo e como ele agir, desde que nada disso nos impeça de atingir nosso escopo; com isso podemos muito ganhar, contanto que nos adaptemos à sua maneira de ver, tanto possível, e assim encontraremos ouvidos bem dispostos a entender a verdade.⁵⁸

É difícil dizer se o que Espinosa está chamando aqui de vulgo envolve aqueles grupos mais elevados racionalmente – ainda que dependentes do discurso supersticioso – que poderiam se beneficiar das reflexões do *Tratado*, ou se os indivíduos a que ele se refere como vulgo permanecem os mesmos nas duas passagens, mudando apenas a estima que Espinosa tem por eles. Em todo caso, a recepção que essa primeira obra política recebeu deixou evidente que, institucional e socialmente, aquelas ideias ainda não possuíam pleno trânsito. Ainda que tenha causado um profundo impacto e “seduzido” algumas das mentes mais brilhantes daquela época, o *Tratado* provocou um enorme alvoroço nos meios sectários. Mesmo assim, a obra teve, clandestinamente, um rápido sucesso comercial. Após cinco edições em 1670, uma série de edições com títulos falsos foram produzidas. Em 1671, mesmo contando com certa proteção de Jean de Witt, Espinosa escreve para Jarrig Jelles:

Quando de uma visita recente, o professor N.N. contou-me, entre outras coisas, que ouvira falar de uma tradução holandesa do meu *Tratado Teológico-Político* e que uma pessoa, cujo nome ignorava, estava prestes a imprimi-lo. Por conseguinte, vos peço, com insistência, para pesquisar esse assunto e impedir a impressão se for possível. Não sou apenas eu que lhe peço; muitos de meus amigos e conhecidos juntam-se a mim. Veriam com tristeza se o livro fosse proibido, o que ocorrerá, sem dúvida, se publicado em holandês.⁵⁹

A obra foi recolhida das prateleiras no ano de 1672, chamado *rampjaar* (ano desastre), ano em que a Holanda foi invadida pelos exércitos da França e da Alemanha e da queda do regime de Jean de Witt, mas só foi proibida definitivamente em 1674. A notoriedade que vinha alcançando desde meados da década de 1660 agora estava no ápice. Suas ideias estavam espalhadas por várias cidades da Europa, tais como: Londres, Paris, Florença, Roma e Estocolmo.⁶⁰ Isso também aumentava o ódio com que os líderes sectários perseguiam suas ideias, assim como já havia acontecido com Koerbagh anos antes. Todos que dispunham de

⁵⁸ ESPINOSA, Bento de. *Tratado da Correção do Intelecto*. GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 332.

⁵⁹ ESPINOSA, Bento de. Correspondência. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 211.

⁶⁰ KLEVER, W.N.A. “Vida e Obras de Spinoza”. In: *Spinoza*. Org. Don Garrett. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011, p. 71.

alguma influência na vida pública ou acadêmica agora se voltavam contra ele, ainda que fosse apenas para não ter sua imagem atrelada à dele.

Em julho de 1674, a Corte da Holanda publicou um “*placcaet*” contra alguns livros prejudiciais, dentre os quais estava o *Tratado Teológico-Político*. Spinoza deve ter sentido um amargo desapontamento com isso. No texto do anúncio, seu livro era declarado um dos “livros sacrílegos e destrutivos da alma, cheio de proposições infundadas e perigosas e horrores, para desvantagem da verdadeira religião e do serviço da igreja”. Castigos severos foram impostos à impressão, promulgação ou venda desses livros. Com esse ato das autoridades judiciais – isto é, políticas –, ele, que amava tanto seu país e sua tão prezada liberdade, tornou-se um infame, sujeito a outras difamações.⁶¹

O apartamento que antes era frequentado por livres pensadores curiosos por sua filosofia, agora ficava praticamente vazio. Ele não tinha contato com parentes, alguns de seus amigos foram mortos, outros foram perseguidos até a morte, outros ainda se converteram ao catolicismo e tentaram convencê-lo a tomar o mesmo caminho e, finalmente, Henry Oldenburg, seu primeiro e constante correspondente, discordando de seu determinismo e sectarismo radical, tentou convencê-lo a mudar suas opiniões. Não bastasse isso, apenas o boato de que outra obra sua estava sendo preparada para publicação já promoveu uma reação tal entre os dirigentes de seitas que Espinosa resolveu adiar a publicação daquela que será sua obra magna: a *Ética*. Foi uma decisão prudente. Na *Ética*, ele está muito menos preocupado com as condições políticas e comprometimentos cívicos do que no *Tratado*. Após a morte do filósofo (1677), algumas obras inéditas foram organizadas e publicadas por seus amigos. Mais uma vez utilizaram daqueles mesmos artifícios para ocultar a autoria e a fonte da publicação. Em 1678, as obras são definitivamente proibidas no Estado Holandês, assim como qualquer texto escrito ou traduzido de sua autoria. Algumas décadas depois, esses livros seriam queimados em praça pública, assim que alguns pensadores começaram a ler Espinosa de forma menos tímida. O anti-espinosismo, entretanto, cresceu e construiu uma imagem do filósofo pouquíssimo criteriosa.⁶²

Mas, ainda que tenha sido pouco citado diretamente, sua influência foi grande. Suas campanhas pela liberdade, tanto institucional quanto mística, influenciaram de forma marginal – mas não menos intensa – diversos pensadores e correntes filosóficas. Tentaremos, a partir de agora, nos debruçar sobre a *Ética* pois, de maneira mais nítida, representa sua postura libertina.

⁶¹ KLEVER, 2011, p. 76.

⁶² ISRAEL, Jonathan. *The Dutch Republic*. Nova Iorque: Oxford University Press 1995, p. 921.

2 A ontologia da *Ética*

No capítulo anterior, nos dedicamos prioritariamente a traçar uma linha de raciocínios que corroborem com a leitura de que o *Tratado Teológico-Político* é uma obra cívica. Fizemos isso recorrendo a uma contextualização histórica e filosófica. Tentamos situar nitidamente qual era o lugar que o pensamento espinosista ocupava em um período de forte transformação social, forte transição do pensamento teocrático para o pensamento político moderno e forte disputa ideológica nos diversos círculos intelectuais que a tolerante Holanda do Século de Ouro dispunha.

A atenção que foi dedicada ao *Tratado Teológico-Político*, no capítulo anterior, agora é voltada para a *Ética*. Como já foi colocado no primeiro capítulo, a estrutura conceitual da *Ética* já está presente no *Tratado*, mas as preocupações do filósofo não são as mesmas. Por isso, o segundo capítulo desta pesquisa explora principalmente a ontologia imanente dos três primeiros capítulos da *Ética* e situa o pensamento espinosista em uma elaboração conceitual dotada de outras referências e problemas. O principal objetivo deste capítulo é se debruçar sobre os primeiros capítulos da *Ética* para mostrar como a arquitetura desse sistema conceitual imanente possibilita certa sincronia entre a postura cívica do *Tratado* e a *Ética*.

A função de transição que o capítulo possui fica nítida na maneira como seus subcapítulos apresentam temas que reverberam razões presentes no primeiro capítulo, mas agora com vocabulário e temas mais dependentes da *Ética*. Ele funciona como uma pequena coletânea de temas e argumentos importantes para compreender como as questões que começaram a ser desenvolvidas no primeiro capítulo dessa dissertação serão concluídas no terceiro. Um conceito chave para isso é o de substância, ou seja, Deus, que na *Ética* é apresentado de maneira muito mais explícita, pois agora corresponde a um objetivo muito mais próprio ao percurso de elevação intelectual do filósofo, abandonada a tarefa cívica de tentar, com recursos teóricos diversos, diminuir as pressões teocráticas.

O primeiro capítulo da *Ética* também pode fazer isso, mas o conceito de Deus que está ali só tem lugar na arquitetura conceitual de Espinosa. Com isso, não queremos dizer que Espinosa estava filosofando sem referências. Muitas fontes são importantes, mas o conceito de Deus da *Ética* é muito próprio ao seu pensamento, de maneira que a retórica não seria suficiente para extrair aquela ideia de Deus das escrituras. É por isso que sobra pouquíssimo espaço para ele no *Tratado*. O movimento conceitual imanente está presente, mas Deus ainda não pode cumprir, na obra política, a mesma função que ocupa na *Ética*.

Temos um pensador, dois métodos e dois projetos, portanto, duas obras com posturas diferentes. A filosofia política de Espinosa exige uma análise histórica e, também, como exigência da época, um Deus político, que faz tudo ser e poder segundo uma certa ordem hierárquica. O Deus da *Ética* é demasiado anacrônico para o contexto social do *Tratado*, e não se fazia política, naquele momento, sem Deus. Por isso, Espinosa absorve o Deus judaico-cristão e o manipula conceitualmente para criar raciocínios imanentes e poupar o seu conceito de Deus da indignação popular.

Ora, sobre as inúmeras formulações cristãs, ortodoxas ou heréticas, católicas ou protestantes, medievais ou modernas, prevalece uma mesma concepção de Deus sem a qual a política não consegue ser pensada. É ela que interessa a Espinosa, muito mais do que as diferentes concepções políticas que, de resto, ele não menciona nem examina, com exceção daquela que serve de suporte a todas as outras, a teocracia hebraica.⁶³

O que será exposto a seguir é parte estrutural do objetivo de, no terceiro capítulo, esclarecer como a política e a ética de Espinosa se articulam sob posturas diferentes, mas racionalmente inclusivas. Para isso, apresentamos alguns temas relevantes para caracterizar a posição herética do filósofo holandês.

2.1 O preconceito finalista

No prefácio da terceira parte da *Ética*, Espinosa faz duras críticas àqueles que, não satisfeitos com a inconstância e a impotência humana, preferem abominar ou ridicularizar os afetos e as ações do homem. Segundo ele, os textos já escritos sobre “...os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela”.⁶⁴ Essa crítica, feita ao introduzir o assunto que será tratado na terceira parte de sua obra magna, já vem ecoando desde a primeira parte, na qual ele trata de Deus. A crítica feita por Espinosa a esse tipo de antropologia vem acompanhada de uma nomenclatura presente no mesmo prefácio e que caracteriza muito bem a posição dos que compreendem o homem como um ser independente das leis da natureza: *imperium in império*.⁶⁵

⁶³ CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 88.

⁶⁴ EIII, pref.. ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu 3ª edição bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

⁶⁵ Na tradução de Tomaz Tadeu, esse termo consta como “império num império”. Espinosa também utiliza o termo *imperium* para se referir ao que chamamos de *Estado*.

No apêndice da primeira parte, Espinosa pretende desnudar um preconceito que pode impedir a compreensão das ideias que serão concatenadas ao longo da obra, a saber, o preconceito finalista. A teleologia pode ser facilmente descartada pelas consequências das proposições da primeira parte da *Ética*. Tentaremos, agora, fazer o movimento inverso do adotado por Espinosa, ou seja, explicitar o preconceito exposto no apêndice e retomado no prefácio da terceira parte. Depois, expor a forma pela qual Espinosa organiza e faz funcionar seus conceitos para alcançar consequências que divergem das noções teleológicas, em especial das lastreadas em preconceitos teológicos. Espinosa não só pretende superar esse preconceito no que diz respeito ao conceito de Deus, mas também quer superar esse preconceito em relação ao modo de proceder dos homens. Para isso, reconstrói uma espécie de gênese do finalismo.

Mesmo que os homens compreendam que as ações divinas não são direcionadas a um fim, a antiga crença de que todas as coisas possuem uma razão de existir diretamente ligada ao seu uso habitual pelos homens está enraizada de tal forma que disseminou outros preconceitos e interfere na maneira pela qual os homens se relacionam com as outras coisas finitas. No capítulo anterior, é mencionado que ele, assim como Maquiavel, faz parte de uma linhagem de críticos do finalismo político. Na *Ética*, a preocupação maior será com a superstição em rituais que moldam os pensamentos e as ações das pessoas.

O comportamento orientado por um fim preciso fez-nos crer que a natureza também procede dessa maneira. O império dentro do império emerge ao tomar as coisas não por sua capacidade de produzir efeitos, mas pela funcionalidade a elas atribuída. A disposição das coisas que cercam o homem são elementos do jogo de fortuna e miséria jogado com e por um criador imaginado. É nesse percurso que o preconceito finalista deixa de ser um hábito usual e se apodera da identidade da própria natureza. Ao extremar esse preconceito, como ocorre tipicamente em pensamentos teológicos e especialmente nas linhas monoteístas, imagina-se que Deus tenha criado tudo em função do homem, e fez o homem em função dele mesmo, ou seja, para que esse lhe preste culto. A projeção de características humanas no plano divino é clara: começa-se a construir uma imagem de Deus à semelhança do homem.

2.2 A opção imanente

No segundo escólio da proposição 8 da primeira parte da *Ética*, Espinosa ainda está às voltas com a exposição da necessidade de uma substância única, necessária, eterna e infinita. Espinosa sintetiza sua ontologia nesse mesmo escólio. Faz isso não como uma revelação tal

como um profeta, mas constrói racionalmente um plano ontológico com a postura de um observador atento à natureza da substância:

Se, entretanto, prestassem atenção à natureza da substância, não teriam a mínima dúvida sobre a verdade da prop. 7 [À natureza da substância pertence o existir]. Pelo contrário, essa proposição seria para todos um axioma e seria enumerada entre as noções comuns. Pois, por substância, compreenderiam aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conhecimento não tem necessidade do conhecimento de outra coisa. Por modificações, em troca, compreenderiam aquilo que existe em outra coisa e cujo conceito é formado por meio do conceito da coisa na qual existe.⁶⁶

Entretanto, mesmo que a natureza da substância aponte para uma existência expressiva e imanente, a ideia de uma ordem transcendente não pode ser encarada como um completo engano, ao menos numa perspectiva espinosista. A realidade se afirma. A imanência recusa qualquer positividade à falsidade, e a compreende apenas como uma privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem.⁶⁷ Criar uma imagem de Deus semelhante à do homem é uma opção legítima de explicação da realidade. É legítima dada a sua existência, que se dá através da expressão absoluta de Deus, e, portanto, sua ideia pertence à ideia de Deus. Contudo, isso não supera sua inadequação, e faremos mais considerações sobre isso após desenvolver raciocínios mais emergentes.

O esforço central da primeira parte da *Ética* é explicar a essência de Deus e, com isso, superar a ignorância que prolifera preconceitos. Espinosa aponta como principal fonte de engano a falta do conhecimento das verdadeiras causas. Isso pode ocasionar uma confusão entre a natureza humana e a divina, pois quando isso ocorre “...facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente”.⁶⁸

A forma pela qual a imanência é defendida e estruturada resulta em uma noção de essência muito particular. O resultado disso será não apenas um conceito de essência substancial muito distante de sua origem escolástica, mas também a particular concepção de essência desejante dos modos finitos e da essência como potência de ser e se autoproduzir em Deus.

O *conatus*, em Espinosa, é a essência do que nós somos, ou seja, esse modo finito, modificação dos atributos pensamento e extensão, que chamamos de homem. Esses atributos

⁶⁶ E1, prop. 8, esc. 2.

⁶⁷ E4, prop. 1, Dem.

⁶⁸ E1, prop. 8, esc.2.

são distintos, mas se manifestam através de infinitas modalizações, comparecendo em condição paralela como corpos e ideias. Em algumas leituras da filosofia de Espinosa, o termo paralelismo é usado como forma de designar a maneira como ele compreende a união entre corpo e mente presente na *Ética*.⁶⁹

Dada a impossibilidade de uma relação causal entre atributos distintos,⁷⁰ os modos só podem ser compreendidos sob a perspectiva da unidade substancial. Corpos e ideias pertencem a atributos distintos, mas que, por serem expressões de uma única e mesma realidade, que é a substância, são afetados respectivamente por corpos e ideias. Os modos finitos existem em simultaneidade numa infinidade de planos, dos quais conhecemos apenas dois: atributo pensamento e atributo extensão, e através dos quais sentimos e percebemos as outras coisas singulares.⁷¹ Essa informação nos é dada por Espinosa no axioma cinco da parte II: “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar”.

A substância é a totalidade dos atributos, existentes em si, e que por si são concebidos, ou seja, não dependem do conceito de outra coisa para serem concebidos. Os modos não possuem essa autonomia. Esses modos, que são as modificações dos infinitos atributos, são infinitos, mas, ao contrário dos atributos, sua existência na infinidade não implica o comparecimento em ato de todos os modos possíveis. Podemos, portanto, ter ideias verdadeiras de modos não existentes.⁷²

Para esclarecer essa questão, devemos entender que o que não existe é apenas aquilo cuja definição implica contradição, por exemplo, um círculo quadrado. Isso nos é esclarecido na primeira demonstração alternativa da proposição 11 da parte I:

Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe. Por exemplo, se um triângulo existe, deve-se dar a causa ou a razão pela qual ele existe; se, por outro lado, ele não existe, deve-se também dar a razão ou a causa que impede que ele exista, ou seja, que suprima sua existência. Ora, essa razão ou causa deve estar contida na natureza da coisa ou, então, fora dela. Por exemplo, a própria natureza do círculo indica a razão pela qual não existe um círculo quadrado, pois, evidentemente, admiti-lo envolve uma contradição. Por sua vez, o que faz com que uma substância exista também se segue de sua própria natureza, porque esta última envolve, é óbvio, a existência [...]. (EI, prop. 11, Dem. Alt. 1)

⁶⁹ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 24-33.

⁷⁰ “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe).” EIII, prop. 2.

⁷¹ EII, axioma 5: “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos de pensar.”

⁷² EI, prop. 8, esc. 2.

Excluída a existência de coisas cuja definição implica contradição, todo o resto fica disponível em possibilidade.⁷³ A possibilidade de inexistência é impotência e, o contrário, quanto mais necessidade uma coisa tem de existir, maior é sua potência. Outra forma de articular esse raciocínio é: quanto mais atributos constitui uma coisa, tanto mais de realidade essa coisa é dotada, e, portanto, maior é a sua potência. Sendo a substância aquilo que envolve todos os infinitos atributos, sua potência é absolutamente infinita.

2.3 A função da potência

Em seu livro *Espinoza e o Problema da Expressão*,⁷⁴ Deleuze irá colocar o argumento da potência no catálogo das teses anticartesianas. Para isso, invoca as críticas que tanto Leibniz quanto Espinoza fazem à falta de cautela do filósofo francês ao construir sua metafísica. Mais especificamente, os alvos são as provas da existência de Deus. Esse pode parecer um tema muito periférico e extremamente afastado de questões práticas, mas certamente essa aparência é efeito da intrincada teia conceitual construída pelo filósofo. Mesmo assim, tentaremos explicitá-lo, pois, sendo essa a origem da noção de potência espinosista, não pode se ausentar ou ser periférica numa pesquisa que também visa compreender e interrogar algumas questões do pensamento político do filósofo holandês.

Os enunciados cartesianos sobre a existência de Deus são dois, e são destacados por Espinoza no livro *Princípios da Filosofia Cartesiana*:⁷⁵ primeiro, Ele existe porque sua ideia está em nós; e também porque nós mesmos, que dispomos da ideia Dele, existimos. O que pesa aqui é a quantidade de perfeição ou realidade, pois uma causa deve possuir tanta realidade quanto seu efeito, e, portanto, a causa da ideia de Deus (ou seja, a representação de Deus), deve ter tanta realidade formal quanto essa ideia contém de realidade objetiva.⁷⁶ Isso

⁷³ As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus. (EII, prop. 8)

⁷⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968.

⁷⁵ ESPINOSA, Bento de. *Princípios da Filosofia Cartesiana*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 154-258.

⁷⁶ FORBES, Graemer. "Realidade". In: *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2011, p. 796. "Afirmava [Descartes] que devia haver pelo menos tanta realidade na causa eficiente e total de um efeito, e aplicou esse princípio conforme segue: "Deve haver pelo menos tanta realidade efetiva ou formal na causa eficiente e total de uma ideia quanta realidade objetiva na ideia." A realidade objetiva de uma ideia parece referir-se ao fato de ela ter conteúdo representacional, enquanto a realidade verdadeira ou formal se refere à existência independente da mente. Assim, o princípio citado relaciona aspectos da causa de uma ideia com o conteúdo representacional da ideia. As aplicações em que Descartes pensava eram a Deus e aos objetos materiais."

posto, Descartes prossegue concluindo o argumento com a afirmação de que possuímos a ideia de um ser infinitamente perfeito, ou seja, uma ideia que contém mais realidade objetiva que todas as outras.

O raciocínio do segundo enunciado é: “se eu tivesse o poder de me produzir, teria mais facilidade de me dar as propriedades das quais possuo a ideia, e dessa forma, fácil seria me conservar, me produzir ou me criar”.⁷⁷ Essa lógica torna o poder inverso à necessidade de conservação, dado que, se posso mais, preciso de menos esforço. Se posso mais facilmente dotar-me de um poder maior, menos necessito desse poder para me conservar. Se, portanto, é mais difícil criar ou conservar uma substância do que criar ou conservar propriedades, é porque a substância tem mais realidade do que as suas propriedades, ou seja, os atributos. Deleuze nos explica que, ou Descartes relaciona quantidades de realidade objetiva à quantidade de realidade formal, ou coloca as quantidades de realidade em relação do todo à parte, dado que, apenas quando consideradas juntas, as propriedades da substância são tomadas como representando sua realidade. Quando separadas, entretanto, existe uma distinção de perfeição ou realidade e, nesse sentido, se pode dizer que elas são mais fáceis de serem produzidas.

Deleuze depende desses enunciados cartesianos para conectar sua leitura de Descartes com as formulações das provas da existência de Deus em Espinosa. Não recorreremos ao texto de Descartes, pois o que nos interessa aqui é acompanhar a leitura deleuzeana do esforço feito por Espinosa para construir uma alternativa aos argumentos cartesianos.

Deleuze começa afirmando que há no filósofo holandês um desagrado com esses enunciados cartesianos desde os *Princípios da Filosofia Cartesiana*, e destaca o que acredita ser uma manifestação indignada de Espinosa sobre o uso da noção filosófica de “fácil” e de “difícil”:

Não sei o que ele quer dizer com isso. Com efeito, o que ele chama fácil e difícil? Nada é dito fácil ou difícil absolutamente, mas apenas em relação à sua causa. De maneira que uma só e mesma coisa, ao mesmo tempo, considerando-se causas diferentes, pode ser fácil ou difícil.⁷⁸

Além de perceber uma espécie de indignação no texto de Espinosa, Deleuze reconhece que as críticas sobre a noção de “fácil” e “difícil” não são incomuns nos círculos filosóficos contemporâneos a Descartes. Espinosa não será menos crítico ao primeiro enunciado, mas

⁷⁷ DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968, p. 72.

⁷⁸ ESPINOSA, B. *Princípios da Filosofia Cartesiana*, Parte I, Proposição 7, esc., p. 186.

quando criticar Descartes, o fará principalmente pelo segundo, indo diretamente à noção, ou ausência dela, de “facilidade” e “dificuldade”.

Além de apresentar possíveis críticas ao sistema cartesiano e sua defesa, Deleuze nos apresenta a ideia que irá nos guiar: há em Espinosa muitas versões de uma prova a posteriori da existência de Deus, mas todas possuem como finalidade a substituição do argumento das quantidades de realidade pelo argumento das potências.⁷⁹

Para o pensamento cartesiano, deveria haver *pelo menos tanta* realidade formal na causa de uma ideia quanto realidade objetiva na própria ideia. E sendo a ideia referente a uma realidade objetiva infinita, não poderia haver ideia ou algo maior. Espinosa não submete o entendimento a uma subordinação quantitativa com a substância, mas acredita e dá os primeiros passos na construção de uma ontologia da potência, através da qual o pensamento tem tanta potência para conhecer quanto seus objetos para existir e agir. Isso estabelece uma correlação entre a potência de pensar e de conhecer e a potência de existir.⁸⁰

Conhecer, para Espinosa, é conhecer pela causa, e, portanto, nada pode ser conhecido sem uma causa que a faça ser, em existência ou em essência. Se uma ideia não fosse ideia de alguma coisa, ela não possuiria distinção, ou seja, não seria nem disso nem daquilo. Mas, se tudo depende de uma causa para existir, não há ideia que não tenha uma razão que a faça ser ou existir de alguma maneira e, junto a isso, a potência de pensar, compartilhada por todas as ideias, não é superior a uma potência de existir e agir, compartilhada pelas coisas.

Não inferimos a existência de Deus diretamente de sua ideia, mas recorremos à potência de pensar para, enfim, encontrar a razão da realidade objetiva contida na ideia de Deus, e na potência de existir, a razão da realidade formal do próprio Deus. A ideia de Deus

⁷⁹ O que aparece no *Breve Tratado* é o primeiro enunciado cartesiano: “O primeiro ponto se demonstra assim: se uma ideia de Deus é dada, a causa dessa ideia deve existir formalmente e conter nela tudo que a ideia contém objetivamente. Ora, uma ideia de Deus é dada.” (*Breve Tratado*, Parte I, cap. 1, p. 52). A terminologia ainda é muito próxima da cartesiana, mas sua explicação mostra a profunda diferença e transição do pensamento espinosista. Nesse texto, Espinosa trabalha com a noção de poder em substituição à noção de quantidade e elenca os seguintes princípios: “1. Que as coisas conhecíveis são infinitas; 2. Que um entendimento finito não pode conceber o infinito; 3. Que um entendimento finito não pode por si mesmo nada conhecer, a menos que seja determinado do exterior” (*Breve Tratado*, Parte I, cap. 1, p. 52). Deleuze esquematiza esse raciocínio da seguinte maneira: “...um entendimento finito não tem, por si mesmo, “o poder” de conhecer o infinito, nem de conhecer uma coisa e não outra; ora, ele “pode” conhecer qualquer coisa; logo, é preciso que exista formalmente um objeto que o determine a conhecer isto e não aquilo; e ele “pode” conceber o infinito; logo, é preciso que o próprio Deus exista formalmente. Em outros termos, Espinosa pergunta: por que é que a causa da ideia de Deus deve conter formalmente tudo aquilo que essa ideia contém objetivamente? Isso equivale a dizer que o axioma de Descartes não o satisfaz” (DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l’expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968, p. 75, tradução nossa).

⁸⁰ Outra formulação do *Breve Tratado* nos aponta o seguinte: “não há nada cuja ideia não esteja na coisa pensante, e nenhuma ideia pode existir sem que a coisa também seja” (*Breve Tratado*, Parte II, cap. 20, nota 3, p. 129). Esse é um trecho mais maduro, que irá trazer conclusões menos dependentes de um conceito já definido de Deus. Entretanto, a determinação prévia de uma noção de Deus ainda fará falta.

que possuímos nos exige a afirmação de uma potência infinita de pensar. Esse é um ponto muito interessante no espinosismo: não há hierarquia substancial, posto que só há uma substância. Portanto, a potência de pensar, existir e agir são afirmadas num mesmo plano imanente. Esse é outro choque com as tradições monoteístas e outro degrau na formulação de um pensamento monista. Certamente essa questão ainda é problemática no *Breve Tratado*, posto que os principais desdobramentos do que foi exposto dependem de uma concepção de Deus já demonstrada. Convenientemente, o primeiro livro da *Ética* se dedica primordialmente a esse assunto.

Na *Ética*, o argumento procede da seguinte maneira: quanto mais uma coisa possui realidade, maior é a existência que ela envolve. Sendo Deus uma substância dotada de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita de Deus, sua existência é necessária, pois não há nada que possa ser a origem da substância e não há nada que possa vir a existir que não tenha a substância como razão e causa de sua existência. Existe o grau de realidade da substância e de seus atributos, que é a de um ser eterno, infinito e necessário, e o grau de realidade daquilo que é possível, ou seja, daquela coisa cuja essência não envolve a necessidade.⁸¹ Contudo, a imanência não dá margem à especulação de realidades que podem existir ou não. A possibilidade não exclui a necessidade daquilo que é expresso; quer dizer, a variação da potência de existir não separa a necessidade da expressão do que é expresso, mas torna a expressão da substância necessária por ser a própria realidade da substância. O contingente dos modos finitos é absorvido pela franja de possibilidades de expressão que a substância comporta.

Se, portanto, a substância é causa de si, ela não dependerá de outra causa para existir. Sua existência é necessária por ser aquilo que é e não depende de outra coisa para isso. A potência de autoprodução atesta a potência de existir. As coisas, tal como conhecidas singularmente, não possuem existência independente, mas dependem de algo que detenha o poder de existir e de se conservar, e que, portanto, existe necessariamente.

Na *Ética*, Espinosa vai utilizar as indicações que sua crítica ao segundo enunciado cartesiano forneceu. A construção de uma alternativa ao enunciado cartesiano não irá proceder da mesma maneira que no *Breve Tratado* e no *Tratado da Reforma do Entendimento*, e, no entanto, a potência permanecerá o conceito pelo qual ele buscará essa alternativa. O avanço dado na *Ética* está no fato de que existência, potência e essência são a

⁸¹ Por fim, toda existência é necessária. O que queremos indicar aqui como possível é aquilo que poderia não existir, e, portanto, a necessidade de sua existência decorre da necessidade da expressão da substância. A necessidade da substância é decorrente da impossibilidade de sua inexistência. A necessidade dos modos é uma implicação da impossibilidade de eles serem expressão da substância.

mesma coisa. Só quando ele assimila esses conceitos poderá dizer que, seja necessária ou possível, a potência é existência. Assim, ele apresenta nas demonstrações da proposição 11 da primeira parte que poder existir é potência, ou seja, a coisa existe, seja em si mesma, seja em outra coisa que existe necessariamente, e, portanto, possui potência. Se é evidente que “algo” cuja potência é limitada existe, “algo” cuja potência determinou a existência desse “algo” deve existir, e, portanto, se junta a ele no conjunto de coisas que existem. Se um ser absolutamente infinito não existisse, possuiria uma potência inferior aos “algos” cuja existência é necessária, dada sua potência – e isso seria absurdo.

O absolutamente infinito não pode ser criado por uma outra coisa, posto que para isso precisaria de algo cuja realidade e potência fosse maior, o que é impossível. Sua existência só pode ser necessária, já que não depende de uma condição para sua existência. É assim que a assimilação entre potência e realidade vai dar força à ideia de que quanto mais realidade, mais potência.

2.4 A distinção das potências

Chegamos, com isso, a um ponto oportuno para falar da distinção de potências. Os modos não possuem uma potência de agir e existir independente daquilo ao qual eles pertencem, e dessa forma, diremos que eles existem em outra coisa. A outra coisa através da qual a existência dos modos é explicada é a substância, que possui infinitos atributos, como já sabemos, e sua potência é absolutamente infinita. A potência dos modos é parte da potência da substância.

Podemos proceder com o mesmo raciocínio a respeito da potência de pensar. Um modo qualquer do atributo pensamento possui a potência de conhecer. Esse modo deve ser compreendido como uma parte do atributo pensamento, ou seja, esse modo do atributo pensamento é uma parte da potência infinita de pensar da substância. Certamente esse modo será parte do intelecto infinito de Deus apenas enquanto for tomado como elemento do conjunto organizado logicamente de todas as infinitas ideias das coisas da Natureza.

A substância, em sua absoluta infinidade, é a razão primeira da existência da potência de uma coisa qualquer. A potência da substância é absolutamente infinita e se expressa em infinitos atributos, pelos quais cada modo será parte da expressão da essência da substância. Essa é a importância da inversão do argumento *a posteriori* pelo *a priori*, como ocorre na *Ética*, ou seja, por esse meio, podemos expor a ideia de substância em uma ordem sintética, possibilitando partir da ideia de Deus para a ideia dos modos.

O argumento *a posteriori* é: se aceitarmos que tudo que existe são entes finitos, e não um ente absolutamente infinito, então esses entes finitos são mais potentes que o ente absolutamente infinito, pois se poder existir é potência, enquanto o inverso é impotência, um ente infinito que não existe, enquanto entes finitos existem, é menos potente que eles. Isso é absurdo, e, dessa forma, ou existe um ente absolutamente infinito, ou não existe nada. A inversão para um argumento *a priori* é: se poder existir é potência, então quanto mais realidade uma coisa possuir, mais força ela terá para existir por si mesma. Um ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, tem uma potência absolutamente infinita de existir, e, portanto, existe de forma absoluta. Não se deve buscar a razão da existência desse ente absolutamente infinito que é a substância, pois ela é a razão de sua própria existência. O mundo modal necessita de uma rede causal para explicar a potência das coisas, mas isso não se aplica à substância. Se dependesse de uma causa exterior, a substância deveria ser criada ou por uma causa de mesma natureza (e, dessa forma poderíamos concluir, de qualquer maneira, que existe uma substância: Deus) ou por uma substância de natureza distinta (o que seria absurdo, pois coisas de naturezas distintas não podem ser causa uma da outra).⁸² Um conceito de Deus já definido possibilita o completo envolvimento da potência de existir, e por meio desse envolvimento, a explicação da potência das coisas.⁸³

Esse tema, por mais metafísico e distante de questões práticas que possa parecer, está diretamente associado ao pensamento político de Espinosa. No *Tratado Político*,⁸⁴ ele retoma algumas teses para poupar o leitor do trabalho de visitar suas obras anteriores.⁸⁵ É importante destacar que, assim como a *Ética*, o *Tratado Político* não foi publicado em vida. Entretanto, a *Ética* é uma obra completa, cuja publicação foi suspensa após a situação política de Espinosa se tornar desfavorável, enquanto o *Tratado Político* foi deixado incompleto por ocasião de sua morte.

O que será apresentado no capítulo 2 do *Tratado Político* depende diretamente da prova *a posteriori* da *Ética*. Nessa obra incompleta, é exposto novamente que uma coisa finita não existe ou se conserva pela sua própria potência, mas só pode existir e se conservar como

⁸² EI, ax. 5: “Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.”

⁸³ EI, demonstrações e escólio da prop. 11.

⁸⁴ ESPINOSA, Bento. *Tratado Político*. Trad., introd. e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 12.

⁸⁵ “No nosso *Tratado Teológico-Político* tratamos do Direito Natural e do Direito Civil, e na nossa *Ética* explicamos o que é o pecado, o mérito, a justiça, a injustiça e, finalmente, a liberdade humana. Mas para que os que leem o presente tratado não tenham o trabalho de ir procurar noutros aquelas coisas que respeitam mormente a este, proponho-me explica-las de novo aqui e demonstrá-las apoditicamente.” (*Tratado Político*, cap. 2, §1)

parte da potência do próprio Deus – uma exigência do sistema imanente, como podemos notar.

É com base nessas conclusões que Espinosa desenvolverá sua noção de *direito de natureza*, em oposição ao *direito civil*. É por considerar que a potência que faz as coisas existirem e operarem é a mesmíssima potência de Deus, que Espinosa rejeitará qualquer normatividade que se pretenda externa às relações afetivas, e, dessa forma, argumentará que, se Deus tem direito a tudo, e esse direito se dá por sua potência absoluta, então as coisas que expressam essa potência absoluta terão tanto direito quanto forem suas potências. Essa não é uma ideia utilizada apenas na exposição de sua ontologia, mas permanecerá um ponto fundamental ao longo de toda sua obra, como veremos posteriormente.

Se a definição de uma coisa singular não implica sua existência na duração, a sua força de existir ou *conatus* – que vai variar conforme seu nível de potência – determinará sua capacidade de afetar e ser afetado. A potência sempre estará em ato, mas é determinada por Deus como causa imanente. Tudo que existe e opera de maneira determinada é determinado a existir e operar por uma outra coisa que também é determinada a existir e operar de certa maneira. É nesse sentido que ligamos a expressão divina ao que é exprimido de forma imanente, pois tudo que existe é produção e produto: imanência. E se Deus determina tudo que existe, e nada que existe pode deixar de ser efeito de uma causa e causar efeitos, não há na natureza nada que possa ser chamado de contingente, ou seja, tudo é necessário por seguir a ordem causal da substância. Espinosa explica o que é necessário e contingente no primeiro escólio da proposição 33 da EI:

Tendo demonstrado, com uma clareza mais do que meridiana, que não há absolutamente nada nas coisas que faça com que possam ser ditas contingentes, quero agora explicar brevemente o que se deverá compreender por contingente. Antes, explicarei, entretanto, o que se deverá compreender por necessário e por impossível. Uma coisa é dita necessária em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue-se necessariamente de sua própria essência e definição ao da existência de uma causa eficiente. Além disso, é por uma dessas razões que se diz que uma coisa é impossível: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não existe qualquer causa exterior que seja determinada a produzir tal coisa. Não há, porém, nenhuma outra razão para se dizer que uma coisa é contingente, a não ser a deficiência de nosso conhecimento.

2.5 O paralelismo

As proposições 7 e 8 da segunda parte da *Ética* serão muito importantes para o debate a respeito do sentido pelo qual podemos dizer que a mente humana não é completamente

destruída com o corpo. Entretanto, a questão da eternidade da alma não é nosso objeto de estudo imediatamente. Essas proposições são mais úteis, aqui, para explicar a relação entre as expressões da essência da substância através de seus atributos.

É interessante notar que Espinosa utiliza o termo “coisas” de forma equivalente ao termo “causas”. Na segunda parte da *Ética*, essa equivalência é apresentada. Na proposição 7, ele diz “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”, mas na demonstração da proposição 9, esse raciocínio reaparece modificado: “ora, a ordem e a conexão das ideias (pela prop. 7), é o mesmo que a ordem e a conexão das causas”, e volta a citar a proposição 7 na segunda demonstração da proposição 9, novamente com o termo “coisas”. Esse é um detalhe interessante, posto que expressa de forma alternativa o novo conceito de essência que está sendo posto por Espinosa, isto é, uma noção de *essência das coisas*⁸⁶ - além de, evidentemente, expressar a equivalência da expressão dos atributos.

A proposição 8 é reconhecida pelos comentadores como fundamental para o projeto espinosista.⁸⁷ Entretanto, o próprio Espinosa evidencia em sua demonstração que essa proposição é uma consequência direta da anterior. Portanto, adotaremos a proposição 7 como recurso expositivo.⁸⁸

Na proposição 7 do segundo livro da *Ética*, é organizado o chamado *paralelismo* entre pensamento e extensão, fundado na importante proposição: “a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas.” Segundo Chantal Jaquet, os comentadores concebiam essa proposição como o testemunho espinosista de uma “união psicofísica e a correlação entre os estados físicos e os estados mentais [...], visto que a mente e o corpo são unidos como uma ideia a seu objeto”.⁸⁹ Entretanto, a ideia de um paralelismo entre “o que se passa na alma” com o que “ocorre na matéria” tem origem em Leibniz e é utilizada como fórmula explicativa do sistema conceitual espinosista. A série expressa pelos atributos é independente, pois já foi demonstrado por Espinosa no primeiro livro da *Ética* que dois atributos distintos não podem ser causa um do outro. De fato, naquele ponto do texto está sendo buscada uma forma de eliminar a hipótese de uma substância criadora que possui natureza diferente de uma substância criada, posto que dali se poderia tirar uma exterioridade substancial.

⁸⁶ Digo pertencer à essência das coisas aquilo que, se dado, a coisa é necessariamente posta e que, se retirado, a coisa é necessariamente retirada; em outras palavras, aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser concebida e vice-versa, isto é, aquilo que sem a coisa não pode existir nem ser concebido.

⁸⁷ PINHEIROS, Ulysses. “A heresia oculta de Espinosa. Meditações sobre a morte na *Ética*.” In *Analytica*, v.14, n.1, 2010, pp. 217-242.

⁸⁸ EV, prop. 23.

⁸⁹ JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, p. 24.

Contudo, o termo *paralelismo* ajuda a fixar a noção de igualdade entre a ordem e a conexão das coisas nos infinitos atributos que expressam a essência da substância. Para que o paralelismo sirva à filosofia de Espinosa, é importante ter em vista que está sendo apontada a equivalência de princípios entre as diferentes maneiras de expressar a essência da substância, ou seja, seus diferentes atributos. Com isso, Espinosa cria uma organização conceitual que não privilegia um atributo sobre outro. Ele não descarta uma hierarquia de realidades substanciais para, em seu lugar, colocar uma hierarquia de atributos, mas, contrariamente, fará dos atributos expressões equivalentes cujo princípio de sua existência é o mesmo. A modalização dos atributos em corpos e ideias também acompanha a equivalência, ou seja, não haverá preeminência do modo de um atributo sobre o outro ao considerarmos uma coisa.

Trata-se de uma tese realmente polêmica para o século XVII. Não bastasse a exclusão da transcendência, Espinosa também ousa, através de seu monismo extremamente particular, equivaler o status da expressão divina em corpos e almas num período em que essa concepção era indefectível tanto nos círculos religiosos quanto nos filosóficos. Colocar a potência das coisas como parte da potência de Deus e paralelizar a expressão da essência da substância é um meio de naturalizar o que quer que apareça como realidade. Mais do que isso, é um meio de estabelecer conceitualmente que a realidade não comporta uma referência externa na série das expressões atributivas e, com isso, se esgota na existência da substância e de seus modos imanescentes.

Uma coisa só possui existência real enquanto possuir potência. Pelo que observamos anteriormente, quanto mais atributos compõem uma coisa, maior sua realidade, e, portanto, maior é a sua potência. A definição da coisa não se altera antes, durante e depois da existência da mesma, o que impossibilita que seja essa a origem de sua existência.

As coisas singulares, assim como os modos em geral, são determinadas essencialmente pela substância, o que, pelo sistema que está sendo estudado, implica numa determinação também na extensão. Sendo uma única e mesma substância, esta envolve todo o existir, pois, pela proposição 15 da primeira parte da *Ética*: “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”.

Mesmo levando em consideração as distinções entre a essência/potência da substância e a essência/potência dos modos, não se deve fazer uma separação delas. Pela proposição 25 da primeira parte da *Ética*, tomamos conhecimento de que Deus não é somente causa eficiente da existência das coisas, mas também da essência delas. Algo que possui um nível existencial inferior ao da substância não pode ser explicado sem ela. Se, pelo contrário, algo pudesse ser concebido sem a substância, seria possível dizer que sua potência atual existe de forma

independente da expressão e determinação da substância. Isso romperia a imanência de forma incontornável, pois o sistema espinosista funciona com a equivalência entre a potência de expressar e a potência de compreender. Se algo pode ser concebido, e, portanto, expresso e compreendido sem a substância, isso se chocaria com os princípios da imanência. Assim, a substância será causa tanto de sua existência, quanto de sua essência, dado que não há um instante criador anterior a ela. Tudo o que existe, existe por respeitar a ordem determinada da substância, que, quando compreendida adequadamente, não pode ser confundida com uma limitação ou impotência. A existência real só é possível através da expressão imanente da substância. Acredito, com isso, ter esclarecido de forma razoável a produção imanente da substância.

2.6 A expressão no modo

A segunda parte da *Ética* objetiva a explicação da natureza e origem da mente. Por ser a mente um modo do atributo pensamento que expressa a essência da substância, assim como o corpo expressa a essência da substância através do atributo extensão, Espinosa se dedicará também nessa parte a explicar o que é o corpo. Isso é feito abertamente na proposição 13: “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.”

No entanto, vários raciocínios anteriores vão alimentar a noção de corpo e mente apresentada na proposição 13, pois Espinosa não deriva a ideia do corpo, nem o corpo da ideia, mas os compreende da forma como se articula o paralelismo, ou seja, a ideia que nós somos é para o atributo pensamento e para as outras ideias o que o corpo é para o atributo extensão e os outros corpos.

O corpo humano é uma composição de vários outros corpos, ou seja, coisas singulares que expressam a essência da substância através do atributo extensão, que se relacionam segundo leis mecânicas. Essas coisas singulares, cuja existência é finita e determinada, quando concorrem em função de uma mesma ação de modo que possam ser, juntas, compreendidas como a causa de um mesmo efeito, deverão ser, desta forma, consideradas, juntas, como uma coisa singular.⁹⁰ Esse conjunto de corpos, entretanto, não existe em função de uma conexão interna subjetiva, mas sim depende de determinações de outros modos finitos para existir.

⁹⁰ EII, def.7.

Os corpos estão sempre em movimento ou repouso e se movem, ora mais velozmente, ora mais lentamente. Os corpos se distinguem, portanto, pelo movimento e repouso e pela velocidade ou lentidão, mas de forma alguma pela substância. Os corpos concordam quanto a certos elementos, pois exprimem a essência da substância numa causalidade própria ao seu atributo. Além disso, seu estado de movimento ou repouso é determinado por outros corpos, que, por sua vez, também foram determinados por outros corpos. Os corpos podem submeter outros corpos ao movimento de diferentes maneiras. Os corpos simples, tal como descrevemos até aqui, funcionam dessa forma. Sua perseverança se resume ao estado de inércia. Eles são, entretanto, partes mais simples de corpos compostos que não figuram corpos indivisíveis ou elementares, ou seja, são partes mais simples que compõem partes de outros corpos mais complexos. Essa composição é sempre um indivíduo.

A composição das partes do corpo em partes duras, moles e fluidas determina sua capacidade de se relacionar com os outros corpos. O corpo humano é composto por muitas partes de naturezas diferentes.⁹¹ As partes que compõem o corpo humano, e, dessa forma, o próprio corpo humano, podem ser afetadas pelos outros corpos de muitas maneiras. Isso é fundamental para sua conservação, pois ele depende da renovação de suas partes. O corpo humano tem a capacidade de imprimir, nele mesmo e nos outros corpos, a modificação de suas partes em decorrência do choque entre corpos. Dessa forma, o corpo humano pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras e vice-versa, pois ele também sofre coação por parte dos outros corpos.

A demonstração da proposição 13 faz referência ao corolário da proposição 9 e explica que existe em Deus a ideia tanto das coisas quanto das relações entre elas. Se tudo que ocorre no objeto da ideia que constitui a mente é por ela percebida⁹² e, se o objeto da mente humana é o corpo humano,⁹³ a mente humana será capaz de perceber tantas coisas quanto seu corpo for capaz de ser arranjado.⁹⁴ As relações entre ideias de coisas singulares resultam em outras ideias. Todas essas ideias são envolvidas por Deus e pertencem à sua expressão. A substância contém, desta forma, a gênese de todas as ideias, pois envolve as ideias das coisas singulares que deram origem às ideias das coisas singulares que, por sua vez, deram origem às ideias das relações entre os modos.

⁹¹ O uso da palavra natureza, aqui, não se refere ao conceito de substância.

⁹² EII, prop. 12.

⁹³ EII, prop. 13.

⁹⁴ EII, prop. 14.

Espinosa não prova que o homem pensa, pois ele constata que pensa e adota isso como um axioma.⁹⁵ Entretanto, o pensamento humano não é uma interioridade estável, mas sim uma constituição de vários modos do atributo pensamento, passíveis de variação e destruição. A ideia que constitui a mente humana é capaz de pensar e ser pensada, pois é um modo do atributo pensamento assim como a ideia de qualquer coisa finita existente em ato. Entretanto, não possuímos o conhecimento da ideia que somos senão enquanto afetados por outras ideias.

A origem dos modos, sejam corpos ou ideias, é atribuída a Deus enquanto ele é tomado como coisa extensa ou como coisa pensante. Essa origem não é instantânea, posto que tudo que existe responde por uma rede causal, e, portanto, são efeitos que possuem outras coisas singulares como causa. Todo modo finito é um efeito dependente, tanto da expressão da coisa à qual o conceito dele é dependente (substância), quanto das outras coisas finitas que respondem como causa de sua existência:

A ideia de uma coisa singular, existente em ato, é um modo singular do pensar, e um modo distinto dos demais (pelo corol. e pelo esc. Da prop. 8). Portanto (pela prop. 6), tem Deus por causa, apenas enquanto ele é uma coisa pensante. Mas não (pela prop. 28 da P. 1) enquanto Deus é, absolutamente, coisa pensante, e sim enquanto é considerado como afetado de outro modo do pensar, do qual Deus é igualmente causa enquanto é afetado de outro modo do pensar, e assim até o infinito. Ora, a ordem e a conexão das ideias (pela prop. 7) é o mesmo que a ordem e a conexão das causas. Logo, a causa de uma ideia singular é outra ideia, ou seja, Deus, enquanto é considerado afetado de outra ideia, da qual ele é igualmente a causa, enquanto é afetado de outra ideia ainda, e assim até o infinito. C.Q.D.⁹⁶

Espinosa compreende a realidade como uma inesgotável rede que expressa a essência atual da substância. É essa rede causal que determinará as condições de produção e variação de potência de todas as coisas singulares. Entender a relação entre os modos finitos dos diferentes atributos da substância é uma tarefa extremamente complexa, mas que podemos organizar, aqui, de forma minimamente clara.

Os modos que exprimem a essência da substância o farão de infinitas formas, de infinitas maneiras, pela necessidade da essência eterna e infinita da substância. Entretanto, os atributos que exprimem a essência da substância em infinitas coisas de infinitas maneiras não o farão de forma fragmentada, mas sim expressarão a essência única, eterna e infinita da substância. Dessa forma, a essência da substância será exprimida pelas modalizações, como corpos e ideias, paralelamente, como já sabemos. Seguindo o mesmo raciocínio, corpos e

⁹⁵ EII, axioma 2.

⁹⁶ EII, prop. 9, demonstração.

ideias produzirão efeitos necessariamente conforme a propriedade que expressam. Mesmo que a expressão não siga uma causalidade entre os atributos, Espinosa definirá a mente como ideia do corpo. Não se trata de uma ideia infinita, posto que é uma ideia de uma coisa singular existente em ato, ou seja, tem a existência definida e determinada por uma teia de causas e efeitos que a fazem existir de maneira definida e determinada, e, por essa razão, não pode ser uma ideia infinita, já que a sua essência não é infinita.

Essa é uma concepção contrária à moral tradicional, como já destacamos a respeito do paralelismo. Se tudo que é ação no corpo é também na alma, as paixões na mente serão também paixões no corpo.⁹⁷ Não existe essa ruptura entre mente/alma racional e corpo corruptível.

Pela necessidade da produção infinita, o indivíduo surge como o resultado dos processos de modalização das coisas finitas. O indivíduo responde pelas composições e uniões dos modos de forma particular ao seu atributo, pois, como já esclarecemos, o modo de um atributo não pode ser causa do modo de outro atributo, ou seja, um modo do atributo pensamento não pode ser causa da existência ou modificação de um modo do atributo extensão e vice-versa. Contudo, o indivíduo não irá romper a correspondência dos modos finitos. Sendo assim, compreendemos o indivíduo como uma composição autônoma no atributo que exprime, mas que, ainda sim, tem a mesma substância expressiva como princípio.

2.7 Indivíduo e perseveração (*conatus*)

O indivíduo configura um conjunto de partes que contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, e, portanto, são considerados, por esse aspecto, uma única coisa singular.⁹⁸ Para pensar o conceito de indivíduo, Espinosa toma os corpos como modelo de base. Aliás, a grande peculiaridade da noção espinosista de indivíduo, quando comparada à noção de indivíduo do senso comum, é que as partes que compõem o indivíduo também são chamadas de indivíduo. Na verdade, “todo” e “parte” são seres de razão, pois “não há na natureza nem todo nem partes.”⁹⁹ O que vai estabelecer a individualidade são as condições de variação de movimento e repouso, já citadas.

⁹⁷ EIII, prop. 2. escólio.

⁹⁸ EII, definição 7.

⁹⁹ ESPINOSA, Bento de. *Breve Tratado*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 50-54.

Tendo em mente que os indivíduos são capazes de se compor para formar indivíduos mais complexos e, tendo em mente também a completa abertura que a noção de “todo” e “parte” como seres de razão nos fornece, podemos conceber a natureza inteira como um indivíduo.¹⁰⁰ Podemos, com essa noção de indivíduo, fazer o recorte que um efeito qualquer possibilite. Os Estados, ou corpos políticos, nessa perspectiva de individualidade, também serão vistos como indivíduos e essa é uma ferramenta importante que possibilita escapar do uso de generalidades.

Dito isso, cabe ressaltar uma questão fundamental no corpo humano e no corpo político: por serem compostos por várias coisas singulares, a essência desses indivíduos não será algo que figure uma unidade interna, mas sim a afirmação da potência de perseverar do próprio indivíduo, cujo estado atual sofre constante variação de acordo com o aumento ou diminuição de sua potência. Essa potência de perseverar, como já foi esclarecido, depende da mobilidade das partes que constituem o indivíduo. Essa essência do indivíduo, ou potência de perseverar, será chamada de *conatus*.¹⁰¹

A definição do que Espinosa compreende como *conatus* é dada na proposição 6 da terceira parte da *Ética*: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”. O esforço conativo é a perseveração na existência e exprime a essência da substância em nível modal.¹⁰²

Na proposição 16, Espinosa explica-nos que da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras, pois tudo aquilo que existe, existe exclusivamente pelas leis de sua natureza. Ora, por ser a substância expressa em infinitos atributos, que, por sua vez, expressam uma essência infinita em seu gênero, concluímos que a substância se expressa em infinitas coisas de infinitas maneiras, cada uma detendo uma capacidade de perseverar (*conatus*) conforme a maneira com que é expressa. Além disso, devido à sua potência infinita, a substância não pode ser coagida por uma causa qualquer, pela proposição 14¹⁰³ e pela proposição 17,¹⁰⁴ a agir (o que é evidente de um ser cuja essência é ser causa de si). Esses argumentos reforçam a crítica ao império num império. Não há forma de coagir a substância por fora dela, dada a imanência, nem internamente, dada a determinação da causalidade que expressa a essência da substância através da modalização de seus atributos. Portanto, o que

¹⁰⁰ Apenas a natureza naturada, pois Deus não pode ser indivíduo, ou seja, ele não é composto, e, portanto, não é divisível.

¹⁰¹ EIII, prop. 7.

¹⁰² 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. (EI, prop. 29)

¹⁰³ Proposição 14: Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância.

¹⁰⁴ Proposição 17: Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém.

quer que ocorra na expressão modal é legitimado pela necessidade de exprimir a potência de Deus, não por recompensas e benefícios conquistados ou punições e provações impostas em resposta a um comportamento qualquer.

Deus, essa substância dotada de infinitos atributos, pelas leis de sua natureza expressa-se infinitamente sem coação ou padecimento. Sendo Deus eterno, e sua essência ou sua potência existindo eternamente,¹⁰⁵ concluímos que a expressão de Deus ou a manifestação de sua potência não podem ser encobertas, no sentido de que não podem ser impedidas de comparecer em ato. Disso, se trata a impossibilidade do padecimento divino, que é fundamental para distinguir a substância e os modos sem separá-los, como fica claro na demonstração da proposição 15 da *Ética I*:

Além de Deus, não pode existir nem ser concebida nenhuma substância (pela prop. 14), isto é (pela def. 3), uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida. Os modos, entretanto (pela def. 5), não podem existir nem ser concebidos sem uma substância. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, não existe nada (pelo ax. 1). Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.

Entretanto, para as coisas finitas, o padecimento e a destruição são elementos próprios de sua gênese e manutenção. Essa composição entre corpos não é um processo necessariamente conveniente entre todos os indivíduos. Existe sobreposição de potências que promovem, em alguns casos, a destruição da parte de um indivíduo que não entra em composição com as partes de outro indivíduo, e, com isso, caso a parte apropriada não seja recomposta nesse indivíduo que a perdeu, a destruição da proporção de movimento e repouso será inevitável. O *conatus* é justamente essa força de buscar o aumento de potência e também de resistir ao que pode ser destrutivo. Apenas aquilo que possui uma natureza contrária pode ser causa de uma relação destrutiva,¹⁰⁶ ou seja, a destruição é efeito de uma causa exterior.¹⁰⁷ No próximo capítulo, veremos que os homens podem concordar ou discordar em natureza.

A condição de ponto de resistência que configura a realidade das coisas singulares possui uma continuação indefinida do existir,¹⁰⁸ pois a sua duração depende das causas externas, já que sua destruição, como já expomos, não pode ser implicada por sua própria natureza. Assim como os corpos, que se esforçam para permanecer na existência

¹⁰⁵ EI, prop. 20.

¹⁰⁶ EIII, prop. 4.

¹⁰⁷ EIII, prop. 5.

¹⁰⁸ EII, def. 5.

perseverando para manter a proporção de movimento e repouso, a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse esforço.¹⁰⁹

2.8 O conceito de ideia

Para melhor compreender a teoria afetiva exposta no livro III, precisamos esclarecer alguns conceitos relevantes à compreensão da mente, da crítica que Espinosa faz à metafísica finalista e à antropoprojeção. Dos conceitos cuja necessidade de explicação é mais emergente, o de *ideia* se destaca.

Existem as ideias que somos e as ideias que formulamos. As ideias que somos são compreendidas adequadamente pelo intelecto divino, pois Deus possui a ideia de si e a ideia de todas as outras coisas cuja existência se refere a ele (as afecções dos seus atributos).¹¹⁰ Essa ideia não está presente em Deus enquanto ser infinito, mas apenas enquanto é afetado por outra ideia que causa essa nova ideia. Está contido na substância o conhecimento das coisas finitas tanto quanto da infinita rede causal que provocou sua existência. Assim também é para o corpo.

Ideia é a terceira definição da segunda parte da *Ética*: “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante”.¹¹¹ Em sua explicação, Espinosa indica o interessante motivo pelo qual utiliza “conceito” e não “percepção”. Ele nos diz que faz essa escolha pelo fato de que a palavra “percepção” parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto. O que ele quer apontar aqui como ideia não é apenas um registro de passagem de uma coisa pela mente, mas a formulação ativa de um modo do pensar enquanto a mente é afetada por outra coisa.

Esse é um avanço importante na filosofia espinosista – que tem início no *Tratado Teológico-Político* – cujas consequências serão bem diversas em relação ao *Breve Tratado*. Estabelecer a ideia como uma ação da mente, e igualmente do corpo, transformará o espaço que a racionalidade ocupará na filosofia espinosista, fazendo, com isso, uma atualização em dinamicidade e potência na razão. No *Breve Tratado*, o conhecimento é puro padecer, ou seja, a mente recebia passivamente as ideias que as outras coisas imprimiam nela. Mesmo que a potencialização da capacidade da mente tenha início no *Tratado Teológico-Político*, a razão

¹⁰⁹ EIII, prop. 9.

¹¹⁰ EII, prop. 20, dem.

¹¹¹ EII, def. 3.

ainda se presta a ser uma instância enunciadora das leis que restringem os apetites humanos.¹¹²

A ideia é um modo do pensar, mas não como os outros. A ideia é anterior aos outros modos de pensar, e, mais ainda, ela é condição de existência dos demais. A necessidade da existência de uma ideia que seja a causa dos modos de pensar lhe concede uma anterioridade lógica e cronológica em relação aos outros modos de pensar:

Os modos de 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 ideia da coisa amada, desejada, etc. Uma ideia, em troca, pode existir ainda que não exista qualquer outro modo do pensar.¹¹³

Isso é importante por dois motivos. O primeiro deles é mostrar como Espinosa não atribui nenhuma positividade à falsidade, pois toda ideia é ideia de alguma coisa, ou seja, a trama entre ideias não pode se referir a algo fora da rede causal que chamaríamos de falso, mas apenas ao que pode estar contido na ideia infinita de Deus. O segundo motivo, que posteriormente será mais importante, é explicitar a união entre afetividade e razão apresentada na *Ética*.

2.9 Imaginação e erro

O desconhecimento das causas é um elemento fundamental para a formação dos preconceitos apresentados e combatidos no apêndice da *Ética* I.¹¹⁴ O que Espinosa aponta ali é a transigência humana com o que ele chama, na *Ética*, de “experiência vaga” como fonte de conhecimento.¹¹⁵

Este tipo de conhecimento se encaixa no primeiro *gênero de conhecimento*, cuja explicação é dada com maior maturidade na *Ética*. Os gêneros de conhecimento sofreram consideráveis variações ao longo das obras de Espinosa, mas iremos concentrar nosso esforço de compreensão da maneira pela qual esses gêneros são apresentados na *Ética*. Não se trata,

¹¹² JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 93-94.

¹¹³ EII, ax.3.

¹¹⁴ “Com efeito, disso se segue, em primeiro lugar, que, por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram. Segue-se, em segundo lugar, que os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apeteçam. É por isso que, quanto às coisas acabadas, eles buscam, sempre, saber apenas as causas finais, satisfazendo-se por não terem qualquer outro motivo para duvidar, em saber delas por ouvir dizer”. (EI, apêndice)

¹¹⁵ RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 29-32.

aqui, de etapas ou níveis de um método fixo pelo qual buscamos conhecer, pois, para Espinosa, o conhecimento é uma atividade do espírito.

Os gêneros de conhecimento não são “faculdades” separadas e distintas, mas graus de uma única e mesma atividade. O primeiro gênero de conhecimento é sempre um conhecimento por ouvir dizer, ou seja, é o conhecimento dos efeitos imediatos de uma causa ou coisa qualquer. O fundamento desse tipo de conhecimento é sempre a experiência imediata e sensível com uma coisa singular. É de causar surpresa que ele classifique isso como um gênero do conhecimento, dado que coloca este tipo de conhecimento como fonte de erros e preconceitos. Entretanto, ele não só o classifica como conhecimento, como atribui também importância e grande quantidade de conteúdo.

No escólio da proposição 40 da segunda parte, Espinosa elenca os gêneros de conhecimento, e desta maneira apresenta o primeiro gênero:

De tudo que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto [...]. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas [...]. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação.

Esses modos de perceber citados acima são próprios do primeiro gênero de conhecimento e formam ideias inadequadas justamente por sua dependência da ordem das afecções no corpo. Essas ideias representam o que ocorre no corpo quando não se forma uma ideia clara e distinta da causa daquele efeito. São conhecimentos formados passivamente por meio das marcas que os outros corpos deixarão nesse corpo, cuja mente produz ideias inadequadas das afecções sofridas. Não formamos ideias adequadas através dessas maneiras de perceber os outros corpos porque não compreendemos nem a nossa essência própria nem a essência do corpo que nos afeta. A afecção do corpo exterior apenas indica a presença ou ausência e o efeito daquele corpo sobre o nosso. Com isso, padecemos, e não apenas quando dessa relação sofremos algum mal, mas porque essa relação revela nossa impotência frente à coisa que nos marcou.

O termo “mutilado” é muito adequado. As ideias mutiladas que formamos das afecções revelam superficialmente o estado do corpo afetado, e, ainda sim, aquela ideia revela mais sobre o estado do corpo afetado do que sobre a natureza dos corpos exteriores. Elas são

mutiladas por não racionalizar uma causalidade clara e distinta que possa evidenciar a maneira de operar dos modos finitos envolvidos, mas, contrariamente, as ideias mutiladas tornam o operador uma causa parcial.

É dessa forma de proceder que surgem as abstrações, tais como as das espécies e dos gêneros. As ideias gerais como homem, cão etc. são resultantes da limitação da nossa capacidade imaginativa, pois conseguimos imaginar apenas um número determinado de coisas. Quando as afecções são constantes a ponto de superar essa capacidade, passamos a formar uma imagem confusa, compilando apenas aquelas características que habitualmente atribuímos a determinado grupo de coisas. Gradualmente, a capacidade de distinção das características particulares de cada coisa vai sendo diminuída e, em seu lugar, surge uma imagem cujo aspecto é marcado por aquilo que tomamos como mais relevante.¹¹⁶

Essas noções universais são mutiladas, confusas e desordenadas. Elas atrapalham o conhecimento adequado das essências das coisas, além de serem um perigoso artifício de condução da sociedade civil. De acordo com Deleuze:

Mas o estado civil também pertence ao primeiro gênero de conhecimento. A partir do estado de natureza a imaginação forma ideias universais abstratas, que guardam do objeto essa ou aquela característica sensível. Essa característica será designada por um nome que servirá de signo, seja em relação a objetos que se pareçam com o primeiro, seja em relação a objetos que estão ligados habitualmente ao primeiro. Mas com a liguangem e o estado civil desenvolve-se um segundo tipo de signos: não mais indicativos, mas sim imperativos.¹¹⁷

Essa permanência entre o tipo de conhecimento que governa o comportamento no estado de natureza e no estado civil será retomado posteriormente nesta dissertação para melhor desenvolver a tensão existente entre um regime para sábios e um regime para ignorantes. Além da quantidade e importância desse tipo de conhecimento, ele também é um instrumento importante para sustentar a submissão e a obediência. Ainda segundo Deleuze:

O que forma a unidade do primeiro gênero do conhecimento são os signos. Eles definem o estado de um pensamento que permanece inadequado, envolvido, não explicado. A esse primeiro gênero deveríamos até mesmo acrescentar o *estado de religião*, isto é, o estado do homem em relação a um Deus que lhe dá revelação. [...] Esse estado de religião também está no primeiro gênero: exatamente porque ele faz parte do conhecimento inadequado, porque está fundado em signos e se manifesta sob forma de leis que comandam e ordenam. A Revelação é ela mesma explicada pelo caráter

¹¹⁶ EII, prop. 40 e seus escólios.

¹¹⁷ DELEUZE, 1968, p. 269, tradução nossa.

inadequado de nosso conhecimento, e diz respeito unicamente a certos próprios de Deus.¹¹⁸

Entretanto, essas ideias não possuem nada que faça com que pudéssemos chamá-las de falsas. Elas são, como já sabemos, mutiladas, e, portanto, apenas lhes falta o conhecimento causal das razões que as faz existir. Uma imaginação tomada como imaginação não representa uma essência, mas é apenas a ideia do efeito de alguma coisa sobre outra. Podemos falar em erro apenas quando atribuímos a essa imagem uma ilusória adequação com seu ideado. É a privação de conhecimento que torna a ideia falsa.¹¹⁹

Existe uma ruptura entre o primeiro gênero de conhecimento e os outros dois, pois somente o segundo e o terceiro são capazes de nos proporcionar a distinção entre o verdadeiro e o falso. A transição do primeiro para o segundo ocorre com a superação dos estímulos sensíveis imediatos através da racionalização, ou seja, pelo desenvolvimento de um conhecimento dedutivo. Na transição do segundo para o terceiro ocorre, na verdade, o retorno da particularidade, pois é superado o universal de maneira que possamos compreender o particular por meio de uma intuição racional.

A razão, ou segundo gênero de conhecimento, é possível por sermos capazes de ter noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas, tal como ideias gerais que se aplicam aos modos existentes. Por exemplo, noções comuns muito universais são as ideias de extensão, movimento e repouso, pois se aplicam a todos os corpos existentes.

Entretanto, por serem aplicadas aos modos, elas ocultam a essência singular das coisas. De qualquer maneira, representam um esforço da razão para organizar os efeitos dos modos com o fim de possibilitar melhores afetos. O terceiro gênero é uma apreensão intuitiva da essência das coisas, por meio do qual compreendemos a necessidade que faz a coisa existir, sem depender de procedimentos ou generalizações. Existem diversos problemas na articulação entre esses gêneros de conhecimento, mas nosso objetivo aqui não é uma análise profunda de uma teoria do conhecimento espinosista. É possível problematizar sobre o processo em que saímos do primeiro e passamos para o segundo, considerando que o primeiro é causa de falsidade. É possível também problematizar se a distinção que Espinosa faz entre esses gêneros de conhecimento ocorre em consequência do conteúdo ou do procedimento utilizado para alcançá-los, pois, se assim for, além de não ser capaz de chegar à essência

¹¹⁸ DELEUZE, 1968, p. 269, tradução nossa.

¹¹⁹ EII, prop. 35.

íntima das coisas, outra diferença entre o segundo e o terceiro estaria no fato de que o segundo exige passos de raciocínio, enquanto o terceiro é uma intuição mental direta.¹²⁰

O mais importante, aqui, é criar certa familiaridade com essas questões. No terceiro capítulo, voltaremos a tratar do terceiro gênero como condição importante para a beatitude, que é elemento fundamental para a concepção ética do Espinosa.

2.10 Afeto e afecção nos modos finitos

Para tratar os afetos de forma gradual, recorreremos à definição 3 da terceira parte da *Ética*, na qual Espinosa define esse conceito: “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 ideias dessas afecções”. Mesmo que os conceitos mantenham referência à ordem conceitual expressiva da substância – ou seja, ao nível ontológico da natureza naturante em consequência da expressão imanente da realidade –, a organização conceitual na definição 3 apresenta uma articulação básica para a compreensão da relação das coisas.

A definição de afeto expressa e caracteriza de forma extremamente sintética a transposição dos conceitos quando tomados em referência à substância e quando em referência aos modos. Certamente, não ocorre a equivalência dos conceitos nos diferentes níveis de realidade, mas somente a equivalência na organização dessas ideias, resultando, assim, em estruturas conceituais muito parecidas que reforçam o objetivo de expor um sistema imanente.

Essa definição exprime a transposição dos conceitos ao expor a modificação como estado atual das coisas, dado que Espinosa equipara corpo e ideia. Isso significa que a realidade é já a expressão da substância, e essa expressão é já expressão de nível também modal. Em outras palavras, a substância expressa sua essência nos atributos, que expressam a essência da substância produzindo infinitas coisas de infinitas maneiras, que exprimem¹²¹ uma modificação, ou seja, exprimem a essência da substância de uma maneira definida e determinada. Quando falamos da expressão da substância, compreendemos a expressão como a forma pela qual a substância constitui sua essência e a expressa através dos infinitos

¹²⁰ WILSON, Margaret D. *Teoria do conhecimento de Spinoza*. In: *Spinoza*. Org. Don Garrett. Trad. Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida-SP: Ideias & Letras, 2011, p. 164.

¹²¹ “Tudo o que existe exprime a natureza de Deus, ou seja, exprime a sua essência de uma maneira definida e determinada, isto é, tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas e, portanto, de tudo o que existe deve seguir-se algum efeito.” (EI, prop. 36, dem.)

atributos. Quando direcionamos o conceito para o nível modal, estamos falando de produção, ou seja, a expressão dos atributos por meio das coisas, isto é, a natureza naturante.

Essa relação caracteriza o movimento de imanência da própria expressão, dado que assimila a expressão da substância ao que é exprimido pelos modos, mas os secciona por meio da noção de potência; sendo assim, a potência da substância é expressa tal como as coisas são, e a das coisas é exprimida pela sua capacidade de afetar e ser afetada, ou seja, o *conatus*. Isso significa que a realidade atual das coisas é expressão da substância que compreende tudo, contém tudo e, ao mesmo tempo, é explicada e implicada por cada coisa. Isso é muito importante para a noção original de essência proposta por Espinosa, fundamentada por sua ontologia da potência na primeira parte da *Ética*, na qual equipara essência e potência, resultando numa *essentia actuosa*, o que significa que essa essência produz efeitos. Na substância, essa essência/potência é ser *causa sui*, ou seja, uma existência autodeterminante e produtiva (e, portanto, sua essência envolve a existência); nos modos, é o esforço de perseverar na existência (cuja razão de existir é alienada pelas relações causais que o geraram).¹²² A afecção da substância são os modos (coisas/modos finitos ou infinitos). Quando se refere aos corpos, dizemos que as afecções da coisa são marcas deixadas no corpo por um outro corpo e, ao mesmo tempo, a ideia dessas afecções que envolve a natureza tanto da coisa afetada quanto da coisa exterior afetante (EII, prop. 16).

As afecções, quando designam o que acontece aos modos finitos, ou seja, as modificações dos modos e os efeitos causados por um modo finito a outro, referem-se à relação afetiva intrínseca à existência dos mesmos. Essas afecções são, portanto, imagens ou marcas deixadas pelos outros modos. Essas afecções – imagens e ideias das afecções – formam um certo estado da coisa singular, e ocasionam, com isso, uma variação de potência. Esses estados em que as coisas se encontram em decorrência do efeito de variáveis afecções, junto com suas respectivas ideias, serão chamados de afetos ou sentimentos. Isso é o essencial na ideia de afeto, isto é, que os afetos são as atualizações da potência das coisas singulares.

Sabemos, portanto, que no sistema espinosista há essência das coisas, e que a potência das coisas pode aumentar ou diminuir, estimular ou refrear, dependendo da relação afetiva na qual se encontra. Quando a potência é aumentada, diremos que a coisa agiu; quando é diminuída, diremos que a coisa padeceu. Isso gerará, conseqüentemente, alegrias na ação e

¹²² “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.” (EI, prop. 28)

tristeza no padecimento. Contudo, não há a prévia condenação de nenhuma essência. Espinosa não trabalha com os valores “bem” e “mal” como sendo pertencentes à essência das coisas.

Mesmo sendo através da ação que o *conatus* aumenta a potência do modo finito, o esforço conativo será o movimento que resultará tanto na ação quanto no padecimento, pois essa distinção não pode ser feita *a priori*. Portanto, dentro da situação determinada pela expressão da substância na qual o modo finito se encontra, ocorrem relações nas quais eles agem ou padecem.

Eles agem quando nessas relações afetivas são causa adequada, cujo conceito é explicitado na primeira definição do terceiro livro da *Ética*. Causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Causa inadequada ou parcial é aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só.

Por ser explicado pela eternidade, e possuir uma potência absoluta, Deus não pode padecer. Não há o que possa não ser compreendido por ele, tanto por consequência de sua potência infinita, quanto por serem as coisas e as relações a manifestação dele mesmo. Disso, concluímos que o padecimento dos modos finitos é também a expressão de Deus, que, em consequência das questões colocadas até aqui, não possui um comprometimento moral com os modos, e, portanto, rompe qualquer possível relação deste tipo.

Mesmo que as relações destrutivas estejam irreversivelmente presentes na existência real dos modos finitos (pelo axioma da *Ética* IV), resistir à destruição não é agir em oposição à essência de Deus, pois, pelo que também já foi exposto, não existe na substância algo que possa ser contrário à sua natureza. Dessa forma, a mesma natureza que nos compõe também nos decompõe em sua expressão.

Por não reconhecer algo nas coisas que possamos chamar de bom ou mal de forma essencial pelos motivos já mencionados, Espinosa colocará essa questão a cargo da singularidade de cada relação. A mente tem consciência de que se esforça por perseverar na existência em uma duração indeterminada. Ao apetite, ou seja, ao esforço de perseveração (*conatus*) referido à mente e ao corpo, quando há consciência, chamamos de desejo. O conceito de desejo é fundamental para a compreensão das coisas finitas chamadas homens, e também para a compreensão de seu discernimento sobre o que é bom e mau, pois, para Espinosa, “...não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.” (EIII, prop. 9, esc.)

Se todas as coisas singulares se manifestam segundo a expressão da potência de Deus, e as noções de bom e mal se fundam em experiências particulares, não há, portanto, um

comprometimento moral entre o humano e o divino. Não havendo esse comprometimento moral, a proposta ética de Espinosa se funda na afirmação da racionalidade, e não em preconceitos finalistas de qualquer gênero. Ele deixa isso claro na proposição 24 da *Ética IV*, na qual nos diz que agir absolutamente por virtude nada mais é do que agir, viver, conservar o próprio ser sob a condução da razão, e, desta forma, de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.

Esse trecho da *Ética* é uma importante reflexão sobre o conhecimento que a filosofia pode oferecer. A proposta ética do filósofo holandês, grosso modo, consiste em um processo individual de busca pelo conhecimento, ou seja, uma prática individual da razão. O princípio da virtude está na conservação de si, o que só é possível através de uma ação (EIII, def. 2). Essa ação é o próprio esforço de compreender, e, portanto, o primeiro e único fundamento da virtude. Contudo, isso não está claro para o intelecto humano, o que faz com que constantemente a busca por conservação resulte em servidão.

2.11 Os valores, a utilidade e o antropoprojetismo

São das conclusões seguintes que sairão muitas das teses espinosistas classificadas como heréticas. Isso porque as consequências retiradas dessas ideias resultam num inevitável abandono de um compromisso moral por parte de Deus, ou, como destaca Deleuze em seu livro *Espinosa: Filosofia Prática*, “[...] se o mal não é nada, não é porque apenas o Bem é e faz ser, mas, pelo contrário, é porque o bem não é mais que o mal, e por que o Ser está para além do bem e do mal”.¹²³ O conceito de substância explica e implica a realidade, e determina a existência atual dos modos finitos como expressão de sua essência, e isso impede que se possa apontar na expressão dos modos finitos algo que se possa chamar de mal, tanto no sentido de uma força que faz oposição ao bem como no sentido de ausência do bem. Aliás, a atribuição de valores no nível substancial é inútil. Só podemos dizer ser bom ou mau aquilo que está em nível modal e, mesmo assim, sempre numa situação determinada.

O antropoprojetismo tentar forçar um comportamento valorativo e segregacionista no nível substancial, quando, na verdade, isso é possível apenas como imaginação e, portanto, no nível das modalizações. Não é possível apontar uma essência modal que seja boa ou má e, menos ainda, imprimir na substância um comportamento moralmente orientado. No escólio da

¹²³ Deleuze, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 38.

proposição 15, citada anteriormente, o filósofo holandês desenvolve uma série de críticas à transcendência religiosa.

Há aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído de corpo e mente, e que está sujeito a paixões. Mas fica bastante evidente, pelo que já foi demonstrado, o quanto se desviam do verdadeiro conhecimento de Deus. (EI, prop. 15, esc.)

A forma pela qual Espinosa desencadeia sua ontologia, em especial no primeiro livro da *Ética*, terá consequências muito distintas dos preconceitos que ele acaba por denunciar no apêndice desse mesmo livro. Expomos, até aqui, razões que levaram Espinosa a crer que o preconceito finalista nos afasta da verdade sobre a natureza de Deus, e também a organização que ele dá à realidade para poder pensar a existência produtiva humana de forma imanente à divina sem precisar recorrer às transcendências disponíveis em sua época.

Mesmo que toda a primeira parte da *Ética* tenha como esforço a exposição de uma ideia adequada de Deus, não é necessária a reconstrução de todos os seus argumentos para esclarecer o que faz a antropoprojeção resultar em uma ideia inadequada. Essa constatação pode ser demonstrada por um ponto específico, que é a atribuição da *vontade* a Deus.¹²⁴ Essa é a origem de muitas das ideias inadequadas mencionadas no apêndice da primeira parte da *Ética*.

Deus não é um ser dotado de vontade, ou seja, por ser aquilo cujo conceito não depende de outro para existir, sua natureza é incompatível com esse nível de realidade, dado que a vontade é um modo definido de pensar, e, portanto, tem sua existência referida a alguma causa ou razão que a determina a existir e agir. É o que Espinosa nos apresenta na proposição 31 da *Ética I*: “Um intelecto em ato, quer seja finito, quer seja infinito, tal como a vontade, o desejo, o amor, etc., deve estar referido à natureza naturada e não à natureza naturante”. Disso, concluímos que os modos definidos do pensar, tal como os modos definidos da extensão, são expressões da substância, mas não compartilham da mesma essência. O que faz com que isso ocorra é que, para Espinosa, essência equivale à potência, e a potência dos modos e de Deus não são equivalentes, como já deixamos claro. Os modos exprimem a

¹²⁴ No apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa chamará a atribuição de um efeito à “vontade de Deus” de refúgio da ignorância. Por não poder seguir a rede causal que determinou uma coisa a acontecer, alguns utilizaram isso como argumento para dizer que Deus é a causa eficiente de tudo que existe e, que tudo que existe tem a vontade de Deus como causa.

potência-essência da substância enquanto modalizações dos seus atributos, que, como ela, são eternos.¹²⁵ Os modos exprimem a essência da substância dentro do grau de potência próprio.

Disso, compreendemos que Deus é causa eficiente e imanente de tudo que existe, e o modo pelo qual as coisas existem é a expressão de sua essência, que também integra a expressão absoluta da essência de Deus. Devido ao fato de que sua essência é um esforço constante de perseveração na existência,¹²⁶ os homens, mesmo em seu mais alto nível de ignorância, agem de maneira tal que buscam alcançar o que lhes é útil – e são conscientes disso.

Por estarem conscientes de seus apetites e volições, os homens acreditam que escolhem por livre-arbítrio, pois ignoram as causas que fizeram que com eles desejassem uma coisa determinada. Além disso, consideram que, assim como eles, todas as coisas agem em função de alcançar determinado fim útil. Por consequência disso, satisfazem-se em saber apenas as causas finais das coisas acabadas, ficando apenas no mais raso nível de conhecimento:

Nada de surpreendente nisso, pois a natureza não se limita às leis da razão humana, cujo único objeto é a verdadeira utilidade e a conservação dos homens; ela abrange uma infinidade de outras que se relacionam à ordem eterna de toda natureza, e da qual o homem é apenas uma parte; e só pela necessidade dessa ordem todos os seres individuais estão determinados a existir e a se comportar de uma certa maneira. Todas as vezes, portanto, que uma coisa nos pareça ridícula, má ou absurda na natureza, isso provém do fato de só conhecermos as coisas em pequena parte e ignorarmos em grande parte a ordem e a coesão de toda a natureza, querendo que tudo seja dirigido em proveito de nossa razão; enquanto o que a razão dita ser mau, não o é no que respeita à ordem e às leis de toda natureza, mas unicamente em relação às leis de nossa própria natureza.¹²⁷

Certamente, a questão da utilidade das coisas permanecerá sendo fundamental ao longo da *Ética*, mas a noção de utilidade aqui apontada está distante da forma pela qual Espinosa a compreende.

¹²⁵ Assim como a substância, os atributos também são infinitos. Entretanto, eles são infinitos em seus gêneros, enquanto a substância é absolutamente infinita.

¹²⁶ A definição da essência atual das coisas como sendo o esforço de perseverar em seu ser é dada na proposição 7 da *Ética III*. Na primeira parte, é construído um plano de imanência que comporta a equivalência entre essência e potência. Isso ocorre tanto na natureza naturante, que é Deus e seus atributos, cuja essência e potência é a eternidade; quanto da natureza naturada, que são as manifestações singulares desse ser eterno que se expressa de forma absolutamente infinita. Isso é importante para a compreensão da proposição 7 da *Ética III*, pois através dessa equivalência Espinosa afirmará que esse esforço de perseverar é a capacidade das coisas de afetarem e serem afetadas, ou seja, a necessidade de que sua existência determinada resulte em consequências determinadas.

¹²⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, 281.

A noção de utilidade é fundamental no que concerne ao pensamento ético e político espinosista. Mesmo que a compreensão de Deus como algo que procede como os homens, ou seja, buscando um fim devido ao seu desejo pela utilidade, esteja incorreta, a noção de utilidade permanecerá imprescindível para a compreensão da natureza humana. A ação como uma forma de alcançar um fim útil percorre todo o pensamento espinosista quando tem em vista os indivíduos. Agimos quando alcançamos aquilo que aumenta nossa potência de existir numa causalidade bem determinada, e, portanto, a finalidade da ação é a utilidade do efeito. E quando considerado submetido apenas às leis da natureza, tudo é lícito ao homem, por um soberano direito de natureza, se aquilo que ele deseja for julgado, por ele, útil.

Expusemos motivos suficientes, até aqui, para compreender o que fez com que seu pensamento fosse condenado nos diversos ambientes intelectuais e políticos. Sua concepção de Deus tangencia as tradições teológicas, em especial as monoteístas, nas quais a lógica de espelhamento da natureza humana na natureza divina é mais evidente. São nessas tradições que muitos dos preconceitos descendentes do preconceito finalista estão presentes, como, por exemplo, a criação de uma natureza humana que transcende a natureza ordinária, ou seja, dos chamados “objetos”, assim como a potência divina transcende a potência humana. Esse jogo de imperfeição/perfeição é fruto direto desses preconceitos gerados pela incompreensão da natureza divina.

Espinosa, como foi apontado até aqui, também descarta a visão de que as coisas “objeto” existam em função do homem,¹²⁸ e passará a compreender a relação entre a coisa finita que é o homem e as outras coisas como relações afetivas que visam à perseveração. Não há, aqui, uma distinção substancial entre o pensamento e o objeto cognoscível, mas apenas relações afetivas entre coisas finitas. Com isso, as essências dos modos finitos são analisadas a partir da sua produção de efeitos. Esses efeitos produzidos pelas coisas podem ser úteis aos homens, mas a compreensão e construção de ideias sobre o modo de operar das coisas não se limitará aos efeitos úteis imediatos que nos trarão, posto que não teríamos ideias adequadas caso a essência da coisa fosse compreendida de forma inseparável da essência dos modos finitos chamados homem.

A noção de utilidade, quando está submetida à hierarquia ontológica que separa Deus, homem e demais seres (em alguns casos, hierarquias entre os deuses, entre os homens e entre espécies de animais e coisas), sofre severas distorções. Certamente, a utilidade se refere ao

¹²⁸ Segundo o filósofo holandês, assim como os homens compreendem que os olhos são para lhe fornecer visão, acreditam que o mar lhes serve para fornecer peixes, e dentre outras crenças absurdas do mesmo gênero, exacerbam o raciocínio de que tudo deve lhes servir de utilidade, assim como suas volições e apetites desejam.

útil e benéfico tanto para o pensamento espinosista quanto para o teleológico, mas submeter-se a um conjunto de regulamentações da utilidade previamente é a maneira pela qual a servidão se instaura em nível social. A racionalização prévia da utilidade é consentida por Espinosa para o vulgo, que é incapaz, segundo ele, de se libertar dos preconceitos e dos perigos das paixões.

Isso, ao que parece, cria lastro para a exacerbação teológica, pois não sendo os homens responsáveis pela existência/realidade de seus suprimentos, intuem que isso se deve à existência de algum ser que dispôs esses meios para serem *utilizados* por eles. Após chegar a esse ponto, é improvável, pela lógica de espelhamento de suas próprias características, compreender a existência das outras coisas como existentes por suas próprias necessidades, ou seja, pela necessidade de sua existência decorrente da expressão absolutamente infinita da substância. Ao invés disso, as coisas são tomadas como evidência de que há algum tipo de governante supra-humano que, ainda dotado de aspectos humanos, conduz o fluxo da natureza para que os homens lhes prestem reverências – seja abençoando-os, seja punindo-os.

É importante destacar a permanência da lógica de espelhamento das características humanas na construção desse ser transcendente para que o termo “império num império” alcance seu sentido mais forte. Essa maneira de compreender a realidade promove uma inversão na natureza, polarizando a razão da existência das coisas, ora no homem, ora nesse ser supremo antropomorfizado.

Outro ponto relevante que consente com essa lógica é a atribuição do *mal* aos constantes problemas que enfrentam no processo de reverência, o que levou os homens a criar a ideia de que há algum tipo de imperfeição na natureza, seja a que os cerca, seja a sua própria. Dessa forma, de acordo com o agrado ou o desagrado que proporciona ao homem, chamam as outras coisas de bem e mal. Isso teve como consequência um processo de separação valorativa de acordo com os benefícios e malefícios que cada coisa proporcionava ao processo de reverência, levando à perspectiva de que tudo que há é o embate entre nós (o bem) e os outros (o mal).

Não bastasse a crença de que tudo quanto existe na natureza tem sua razão de existir no bem viver dos homens, estes foram capazes de criar noções para explicar a natureza das coisas, tais como as de bem, mal, ordenação, confusão, beleza etc. Com isso, foram conduzidos por esse preconceito à crença de que o aspecto mais importante de qualquer coisa era a forma pela qual afetavam os homens. Assim, é importante que se repita: a reprodução desse preconceito só proporcionou o aumento da ignorância acerca dos afetos humanos e da natureza que os envolve.

Espinosa aposta na possibilidade de libertação pelo conhecimento. Os gêneros de conhecimento são maneiras de organizar as ideias pelas suas potências, e é através da potência que a ruptura entre os gêneros será racionalizada. É também a potência que poderá proporcionar a ruptura ou concordância da natureza humana. Isso será melhor desenvolvido no próximo capítulo, junto com a exposição do conceito de virtude.

3 Liberdade institucional e libertinagem

Antes de migrar, no final do século XV, para Portugal, a família de Espinosa residia na cidade castelhana Espinosa de los Monteros. Eles emigram para Portugal em 1492, pois a monarquia espanhola havia determinado que todos os judeus se convertessem ao cristianismo ou abandonassem o território. Passados seis anos, foram obrigados a se converter ao cristianismo e se tornarem marranos (ou novos-cristãos).¹²⁹ O pai de Bento, Miguel Espinosa, nasceu em 1587, no Município da Vidigueira, em Portugal – poucos anos após a inquisição portuguesa atingir força significativa¹³⁰ – e morreu em 1654, dois anos antes do filho ser excomungado de forma extremamente odiosa.

As transformações do papel institucional da Igreja Católica determinaram mais de uma vez o destino da família Espinosa. Primeiro, forçando-os a migrar da Espanha e, depois, de Portugal. A inquisição portuguesa foi instaurada muito mais tarde que a espanhola. Seu início foi em 1536, mas só alcançou uma grande força política depois de 1580. A lentidão com que esse processo político ocorreu – e esse talvez seja um sintoma ibérico herdado por nós – resultou na possibilidade dos marranos migrarem para a Antuérpia, na Bélgica, e para Amsterdam, na Holanda, em condição bem melhor de deslocamento do que a dada aos judeus espanhóis.

Miguel se mudou com a família, inicialmente, para a cidade francesa de Nantes e, depois, para Amsterdam. Era um membro respeitado da comunidade judaica e um próspero e importante comerciante. Na sinagoga – além de grande contribuinte – foi por diversas ocasiões governador (*parnas*) da escola da sinagoga. Casou-se três vezes com judias sefarditas.

Bento é filho de Ana Débora de Espinosa, segundo casamento de seu pai. Quando faleceu, Espinosa contava com seis anos de idade. Passados dois anos, passou a ser educado

¹²⁹ CHAUI, Marilena de Souza. “Espinosa: Vida e Obra”. In *Coleção os Pensadores, Espinosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 6.

¹³⁰ DAMÁSIO, 2004, p. 122.

pela terceira mulher do seu pai, a também portuguesa Estér de Espinosa. Como comerciantes, também foram figuras notáveis. Na época do nascimento de Bento, Miguel comercializava açúcar, especiarias, frutas secas e madeiras do Brasil.¹³¹ Embora se saiba pouco a respeito da infância de Espinosa, é frequente encontrar nas biografias a menção de que seu pai foi o primeiro a lhe instruir sobre a diferença entre carolice e devoção.¹³²

A origem e a trama familiar são importantes para pensar de que maneira o filósofo holandês estava inserido na sociedade. Ainda que os judeus fossem importantes membros da sociedade holandesa e que não ficassem marginalizados em guetos, isso não retira Espinosa da condição de exilado. Alguns fatores evidenciavam tal condição: os sefarditas se vestiam e se comportavam de maneira cosmopolita e mundana. Eram preocupados com elegância e com as notícias sobre os acontecimentos do mundo. Essas eram características bem diferentes do holandês comum, que, no geral, era mais prático.

Além dessas características, outro fator que afirma a tipificação de um pensamento ibérico inserido nas reflexões do pensador exilado é a língua.¹³³ Alguns trabalham com a hipótese de que Espinosa pensava em português. Essa hipótese pode ser colocada sob suspeita, mas o que se pode afirmar com grande segurança é que ele falava português com frequência.

O hebraico era parte importante da educação judaica, por ser a língua das Sagradas Escrituras. A iniciação à língua holandesa veio quando ainda criança, através do contato com crianças holandesas. O espanhol era a língua cultural dos judeus cujos antepassados fugiram da Espanha para Portugal, e o latim, o idioma da comunidade científica, que Espinosa aprendeu na juventude. Mas, sem dúvida, o português era sua língua-mãe.¹³⁴ Seja em casa ou no trabalho, o pai de Espinosa sempre falava em português, assim como a mãe e a madrastra. Não por coincidência, o filho, batizado de “Baruch” – e que depois do herém mudou seu próprio nome para a versão latina “Benedictus” – era chamado em casa de “Bento.” Essa característica não era exclusividade dessa família, como Nadler expõe nessa passagem (2013, p. 138):

Entre os sefarditas neerlandeses do século XVII, os assuntos domésticos e de negócios eram tratados em português: em suas cozinhas e nas ruas, eles

¹³¹ DAMÁSIO, 2004, p. 122.

¹³² CHAÚÍ, 1983, p. 6; Discordando das outras biografias que tivemos acesso, W. N. A. Klever, 2011, sugere o contrário na página 38, ao defender que o pai do filósofo holandês era “o mais conservador da comunidade judaica.”

¹³³ CHAÚÍ, 1983, p. 143.

¹³⁴ KLEVER, 2011, p. 34.

falavam a língua da ancestral terra natal da maior parte deles. Mesmo os integrantes da comunidade que não tinha origens ibéricas – como o rabino Mortera, um asquenaze vindo de Veneza – precisava aprender português se quisessem se integrar àquele mundo cosmopolita, mas com estreitos laços internos.

Pensar na Holanda como exílio dos sefarditas contribui para a contextualização feita no primeiro capítulo sobre o ambiente sectário do século XVII. É curioso que um pensador cuja vida foi marcada intensamente por rivalidades sectárias seja também aquele que radicalizou a imanência, tal como foi apresentado no segundo capítulo. O exílio, a morte dos membros mais velhos da família (pai, mãe, madrasta e irmã mais velha),¹³⁵ a ausência de herança, a expulsão da comunidade judaica, a perseguição intelectual e a morte de amigos importantes foram elementos que tornaram ainda mais difícil a atuação pública.

A filosofia de Espinosa, ainda assim, consegue harmonizar posturas aparentemente opostas, mas mantém o laço fundamental da busca pela liberdade: de um lado, um filósofo que, mesmo não tendo grande estima pelo vulgo, defende o cuidado dos mais pobres como função de toda a sociedade e a preocupação com a amizade e o bem-estar social como o primado do pensamento político; do outro, o filósofo que experimentou uma profunda e irremediável solidão na vida. Dificilmente o desamparo não apareceria com relevância em sua filosofia, mas mais difícil ainda seria não encontrar a sua postura filosófica na maneira com que lidou com esses problemas: no exílio, ele encontrou um clima político muito mais tolerante e pôde se dedicar aos seus estudos com maior tranquilidade do que teria tido no território de origem da sua família; na morte dos membros mais velhos da família – e especialmente na morte do pai – ele viu a possibilidade de expor suas opiniões sem o peso de constrangê-los; para evitar uma delicada disputa judicial pela herança, pediu que deixassem para ele apenas a cama dos pais; na expulsão da comunidade judaica, seguiu o percurso (que ele mesmo desejava) de um exemplar livre pensador; na perseguição intelectual, produziu uma filosofia que não está vinculada a qualquer lastro institucional; na morte de amigos próximos, aprendeu ainda mais sobre o comportamento humano e sua miséria.

Nada disso se passou sem que houvesse dor e tristeza, como quando da morte dos irmãos De Witt. Espinosa preparou um cartaz que dizia *ultimi barbarorum* e pretendia colocá-lo próximo ao que sobrou dos corpos daqueles importantes partidários da liberdade, não fosse

¹³⁵ STEWART, Mathew. *The courtier and the heretic: Leibniz, Spinoza and the fate of God in the modern world*. New York, London: W. W. Norton, 2006, p. 18.

a sensata atitude de seu amigo Van der Spijk de segurá-lo e trancar a porta. Ao que parece, foi a única vez que chorou em público.¹³⁶

É surpreendente e fascinante que, apesar dessas experiências sociais catastróficas, Espinosa aposte com tanto vigor em uma espécie de salvação pela razão. A respeito disso, é preciso fazer um esforço enorme para não polarizar o pensamento espinosista. Apenas insistindo no raciocínio da imanência será possível compreender a postura liberal e a postura libertina sem indicar uma ruptura filosófica pessoal. Uma pesquisa mais extensa que envolvesse o *Tratado Político* poderia apontar mudanças na maneira pela qual Espinosa trata a liberdade, mas como esse não é o nosso foco, este capítulo tem como objetivo tentar compreender como a questão da salvação – que alguns estudiosos contemporâneos entendem como bem-estar – está ligada à defesa da liberdade institucional e pessoal. Esse é um esforço importante, considerando a existência de certo vício em seccionar a filosofia de Espinosa em, de um lado, metafísica (*Ética*) e, do outro, prática (*Tratado* e *TP*). É próprio do pensamento espinosista fazer da razão um instrumento de convergência e agregação. Entretanto, esse esforço de agregação e convergência é fruto também de um pensamento influenciado por uma física que explica a relação de corpos e ideias através do choque e da modificação de superfície. Portanto, ainda que Espinosa defenda certo tipo de organização política, sua filosofia será uma filosofia de perseveração (*conatus*) ininterrupta. Isso significa que Espinosa não se presta a fantasiar sociedades ideais, mas apenas a apontar maneiras de proceder que promovam o aumento de potência, encarando o fato de que não caminhamos rumo a uma sociedade global harmoniosa. Mesmo quando propõe princípios de fé universais, está propondo um conjunto de princípios muito básicos que promovem, na verdade, maneiras mais particulares e fragmentadas de expressão da fé.

3.1 Servidão e dominação

A maneira pela qual a questão da sobrevivência e do aumento de poder se entrecruzam na relação entre o pessoal e o político é extremamente particular. Nesse ponto, é importante lembrar que as primeiras partes da *Ética* já estavam sendo escritas na época do início da produção do *Tratado Teológico-Político*. Quando Espinosa retoma a produção da *Ética*, a quarta parte – que trata da servidão humana – fará algumas referências a uma questão que foi desenvolvida ao longo de todo *Tratado*, ou seja: a importância da sociedade para a liberdade

¹³⁶ DAMÁSIO, 2004, p. 17.

individual. Isso, ao mesmo tempo que é fascinante, também é surpreendente, pois ao longo dessas obras ele vai se posicionar de maneira descreditada com relação à capacidade humana de libertação. É fato que Espinosa não poupa críticas e, mesmo que o vulgo seja uma figura frequente em suas obras, os instrumentos conceituais que ele apresenta, especialmente nas partes três e quatro da *Ética*, possibilitam um tipo de análise das paixões que evidencia que o estado de servidão é uma condição à qual todos estão passíveis.

Ainda que a servidão tenha sido apresentada como uma fraqueza, de maneira nenhuma Espinosa a classificou como um defeito na natureza humana. O objetivo de seu pensamento político também é compreender o comportamento humano com a liberdade que costuma empregar nas investigações matemáticas e, dessa forma, buscar “não expor à derrisão as ações dos homens, a não chorar sobre elas, a não detestá-las, mas a adquirir um conhecimento verdadeiro a seu respeito.”¹³⁷ O esforço é manter uma leitura do comportamento humano interessada e desapaixonada. A contribuição da ciência dos afetos é tratar o homem não como ele deveria ser, mas como ele é. A crítica que Espinosa faz aos filósofos que, ao invés de escreverem sobre a condição humana como necessária devido à sua oscilação de potência, preferem ridicularizá-la como se pertencessem a um gênero de coisas superior,¹³⁸ encontra uma nova formulação no primeiro capítulo do *Tratado Político*, mas agora com um acréscimo da questão política:

Mesmo porque creem haver feito uma coisa divina e atingido o cimo da sabedoria quando aprenderam a celebrar, de mil maneiras, uma pretensa natureza humana, que não existe em parte alguma, e a denegrir aquela que existe realmente. Pois veem os homens não como são, mas como desejariam que fosse; de onde se veio o fato de que, na maioria, em lugar de uma *Ética*, escreveram uma *Sátira*, e jamais conceberam uma *Política* cujo uso pudesse ser induzido, mas antes uma *Quimera* para se ter em *Utopia* ou no século de ouro dos poetas, quando certamente nenhuma instituição era necessária. Passou-se então a crer, por conseguinte, que, entre todas as ciências que tenham aplicação, é a *Política* aquela em que a teoria difere muitíssimo da prática e que não há homens menos próprios ao governo do Estado do que os teóricos ou os filósofos.¹³⁹

As filosofias de Hobbes e Espinosa se cruzam novamente, pois vão propor genealogias dos Estados modernos muito parecidas na forma de conceber a condição humana, mas incompatíveis em decorrência de algumas apostas que o filósofo holandês fará – dentre elas, a

¹³⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Político*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 371.

¹³⁸ Essa crítica está presente no prefácio da terceira parte da *Ética* e foi citada no capítulo dois do presente estudo.

¹³⁹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Político*. In: GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 369.

de certas liberdades quase impensáveis para o seu tempo. Eles utilizam igualmente o recurso ao estado de natureza, que Espinosa admite ser pura “teoria”. Espinosa não fará da transição do estado de natureza para o Estado civil uma ruptura nas condições de existência. Trata-se simplesmente da necessidade de afirmar a imanência, pois a mudança na ordem abstrata do funcionamento social não interrompe a ontológica potência expressa pelos modos. Ele não acompanha Hobbes na preocupante instauração de uma antropologia juridicamente ordenada. Sobre a utilização do recurso ao estado de natureza na filosofia de Espinosa, Etienne Balibar observa que:

The notion of a state of nature as it was conceived by the classical theoreticians, that is, as an origin, whether historic or ideal, and whether a state of innocence (Rousseau’s “*noble savage*”) or perversity (Hobbes’s *puer robustus*), tends here to be gradually deprived of its object. In the limiting case, Spinoza’s argument will lead to the paradox of a *natural right without a corresponding state of nature*.¹⁴⁰

A compreensão de que a instauração de instituições soberanas não rompe o laço entre as pessoas e suas passionalidades primitivas irá servir também como um exercício de tolerância. A teleologia não é um problema que tenha atraído e envolvido Espinosa. Não existe um percurso humano rumo à utópica sociedade plenamente racional. Ainda que ele conceba a possibilidade de unidade estatal, essa unidade pode ocorrer muito mais pelo desejo de convergência de corpos e ideias do que de padronização e uniformidade. Essa crença está mais próxima da campanha iluminista do que do pensamento do século XVII. O que autores como Hobbes e Espinosa estão pensando são coisas muitas mais imediatas e práticas. Eles precisam construir raciocínios que auxiliem na reorganização de uma sociedade que vivenciava o colapso do pensamento político medieval. Eles não são, certamente, os primeiros ou os únicos a se debruçar sobre essa crise, mas estavam, indubitavelmente, em condições sociais, culturais e científicas mais favoráveis que as condições dos primeiros séculos pós-medievos. Entretanto, ainda que em condições intelectualmente mais férteis, precisavam lidar com o fator hostil da vulgata e da tirania. A soberania e a subordinação são problemas intrincados, mas as condições de ação e interferência sociais do vulgo – e não separaremos o vulgo de seus líderes de seitas – têm maior peso na reflexão desses pensadores. A substituição do “bem conduzir” pela dominação está intimamente ligada à construção de uma nova imagem daquilo que deve ser governado. Sendo a sociedade, desde o princípio, uma rede passional, o ato de governar existe em função dessa rede. Os pontos dessa rede, ou seja, os

¹⁴⁰ BALIBAR, Etienne. *Spinoza and Politics*. Trad. Peter Snowdon. Verso, London/NY: 2008.

membros da sociedade civil, não são, em geral, vistos com muito apreço por Espinosa. São qualificados da seguinte maneira no *Tratado*:

Mas falta muito para que todos se deixem facilmente conduzir apenas pela razão; cada um se deixa levar por seu prazer e, mais amiúde, a avareza, a glória, a inveja, o ódio etc. ocupam a mente, de tal sorte que a razão não tem qualquer lugar. Eis por que, ao mesmo tempo que os homens dão indícios certos da pureza de suas intenções quando se comprometem, com promessas e pactos, a conservar a fé jurada, ninguém pode aquietar-se, porém, com segurança, a menos que à promessa se ajunte outra coisa, sobre a boa fé de outrem, pois cada um pode agir astuciosamente, conforme o direito natural, não sendo obrigado a observar o pacto senão pela esperança de um bem maior ou medo de um mal maior.¹⁴¹

Não é apenas nessa passagem que Espinosa caracterizará a sociedade como pouco elevada racionalmente. Tanto o *Tratado* quanto a *Ética* são repletos de passagens assim: “Entretanto, é raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos.”¹⁴²

Mas a impotência humana será analisada de maneira diferente por Espinosa do que foi por Hobbes. Hobbes é muito mais dependente do medo para justificar a existência do Estado. Quando ele explica as condições agonísticas da vida pré-contratual, dá maior valor ao aspecto de covardia da transferência de poder. Essa covardia é estimulada não só por medo de outro indivíduo mais poderoso, mas também por um estado de guerra de todos contra todos, posto que não só a violência física causa medo, mas também a impossibilidade de reivindicar direitos perante uma traição ou trapaça. Para o filósofo inglês, é o medo de terríveis consequências que impele o homem a manter o vínculo contratual.¹⁴³

A força das Palavras (como já dito anteriormente) é muito fraca para vincular os homens a cumprirem seus Pactos; há na natureza do homem apenas dois auxílios imagináveis para reforçá-las, são eles: ou o Medo da consequência de quebrar sua palavra; ou certa Glória ou Orgulho em parecer ser alguém que não necessita quebrá-las. A segunda é uma Generosidade muito rara para podermos nela confiar, especialmente quando alguém está em busca de Riqueza, Comando ou Prazeres Sensuais, isto é, na maioria dos Seres Humanos. A paixão com a qual podemos contar é o Medo; o qual pode se referir a dois objetos bastante gerais: o primeiro é o Poder dos Espíritos Invisíveis; o outro, o Poder daqueles homens que possam vir a ser Ofendidos. Entre os dois temores, embora o primeiro constitua um Poder maior, mesmo assim o segundo gera maior Medo. O primeiro medo está em cada homem em sua própria Religião: algo que existe na natureza do homem

¹⁴¹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 284.

¹⁴² ESPINOSA, EIV, prop. 35, esc., p. 303

¹⁴³ HOBBS, 2015, p. 124.

antes da existência da Sociedade Civil. O segundo medo não existia antes da Sociedade Civil, pelo menos não o bastante para que os homens mantivessem suas promessas; porque, no estado de mera Natureza, a desigualdade de Poder só é percebida durante a Batalha.¹⁴⁴

A saída que Hobbes encontra é um Estado que aliene a potência individual e que reúna essa potência para instituir uma soberania tal que seja capaz de coagir aqueles que, não fosse a existência desse soberano, violariam a confiança no vínculo social. Espinosa segue Hobbes no pensamento de que, antes da instituição de um estado civil, as pessoas estavam abandonadas à própria força. Sendo assim, o estado civil tem a função de superar em potência as potências individuais, criando condições mais seguras para o vínculo social. Contudo, Espinosa não estava tão temeroso quanto Hobbes e, por isso, podemos observar que a liberdade, para o filósofo holandês, é um instrumento tão poderoso quanto o medo para manter a coesão social e a segurança. Isso refletirá em questões institucionais importantíssimas que caracterizarão a função própria de cada proposta de Estado. Hobbes está mais preocupado com a liberdade através do controle e da segurança. Ele ainda pensa na liberdade de forma demasiadamente presa à permanência no movimento e, portanto, à proteção da vida:

A Causa Final, o Objetivo ou o Desígnio dos homens (que, naturalmente, amam a Liberdade e o Domínio sobre os outros) ao introduzirem restrições para si mesmos (com as quais os vemos viver em Estados) é a preocupação com sua própria preservação e em levar, como resultado disso, uma vida mais feliz; isto é, a preocupação em sair do miserável estado de Guerra, o qual é uma consequência necessária (como foi mostrado no Capítulo XIII) das Paixões naturais do homem, sempre que não existir um Poder visível que os mantenha intimidados e os vincule, utilizando o medo da punição para o cumprimento dos Pactos e a observação das Leis Naturais estabelecidas [...].¹⁴⁵

Com isso, o Estado se torna, em Hobbes, uma instituição puramente coercitiva, dependente principalmente da imposição da força para se sustentar: “...os Pactos, sem a espada, são meras palavras sem força nenhuma para oferecer qualquer tipo de segurança.”¹⁴⁶ Espinosa está mais preocupado em defender um Estado que proteja o florescimento racional dos indivíduos, e, portanto, a liberdade da pessoa. Ainda que Espinosa veja no medo uma paixão útil à contensão das passionalidades destrutivas, não fará do medo a razão do Estado.

¹⁴⁴ HOBBS, 2015, p. 130.

¹⁴⁵ HOBBS, 2015, p. 153.

¹⁴⁶ HOBBS, 2015, p. 153.

Isso não significa que o uso da força seja negligenciado, pois o vulgo, “se não tem medo, é algo a ser temido.”¹⁴⁷

E terá direito soberano quem possuir um poder soberano, permitindo-lhe coagir todos os demais pela força e mantê-los, por receio do último suplício, universalmente temido. De resto, ele conservará esse direito enquanto tiver a potência de executar tudo o que quiser. Sem tal condição, seu comando será precário e ninguém que tenha uma força superior será obrigado a obedecer-lhe, se não o quiser.¹⁴⁸

A potência do soberano está intimamente relacionada com a concessão de poder dos súditos. Para que ele se sustente na condição de soberano, entretanto, é exigida a manutenção do poder dos súditos, sem o qual não há como instaurar uma soberania. O soberano está ligado à sociedade civil e, inevitavelmente, dependente dela. O avanço que Espinosa oferece com relação à liberdade é que não é apenas a força física que poderá minar o poder soberano, dada a necessidade da unidade substancial entre corpos e ideias. Dessa forma, a segurança está, antes, servindo ao florescimento da sociedade, não o contrário, pois as ofensas cometidas pelo Estado e a negligência com o bem-estar da sociedade civil também são motivo para a fratura das forças políticas e a sedição. A dificuldade que surge é lidar paralelamente com a liberdade física, que pode ser caracterizada principalmente com a manutenção da vida, e a liberdade mental, caracterizada pelo direito de produzir opiniões.

3.2 Liberdade institucional

Com exceção das seitas – que, devido ao seu comportamento sedicioso são vistas como perigosas pelos dois filósofos, e, portanto, devem ser supervisionadas –, Espinosa se mostra um defensor muito maior da liberdade institucional, como registra Edwin Curley:

Talvez a indicação mais forte de que Espinosa é, no melhor dos casos, um hobbesiano muito revisionista, esteja, no entanto, no propósito fundamental de sua principal obra política: defender que, não importa quão absoluto seja o direito do soberano para fazer o que quiser, mesmo em assuntos sagrados (TTP XX, título), não obstante, “num estado livre é lícito a cada um pensar o que quiser e dizer aquilo que pensa” (TTP XX, título). Hobbes, por outro lado, defende que o soberano tem de ter controle absoluto sobre quais doutrinas podem ser publicadas nos livros, ensinadas nas escolas ou

¹⁴⁷ EIV, prop. 54, escólio.

¹⁴⁸ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 284.

pregadas nas igrejas (L XVIII.9; Revisão e conclusão, 16; XLII.68), e que esse controle é coerente com a liberdade de seus súditos (L XXI.7).¹⁴⁹

Ainda que partindo de princípios e argumentos semelhantes, as conclusões dessas filosofias políticas são divergentes. Um Estado de absoluto controle seria algo tão semelhante a uma teocracia que seria contrário à proposta do próprio *Tratado*. Ainda que Hobbes estivesse mais preocupado com o controle do soberano sobre as ações públicas dos seus súditos para manter a paz, isso acaba por esbarrar na privacidade de forma perigosa ao bem comum – e restritiva ao filosofar. A estratégia de intervir por meios institucionais na formação de opinião dos membros da sociedade é algo extremamente presente nos Estados modernos – ora utilizando a censura, ora utilizando a comoção popular. De qualquer forma, essa maneira de governar – ainda que tenha contribuído para diminuir o poder político-institucional das religiões organizadas – manteve um raciocínio político transcendente.

Mencionamos no primeiro capítulo que Espinosa reconhece a utilidade que certos raciocínios dependentes da transcendência de valores morais têm para o Estado, mas ele não utiliza isso como um instrumento de controle absoluto das ações individuais. As questões de fé, sejam elas religiosas ou, nesse caso, devotadas ao soberano, ainda precisam estar compatibilizadas com uma prática individual. O engano sedutor que uma sociedade de controle absoluto irá cometer, ou, ao menos tentar, é de transformar a prática política em publicidade, e tornar o Estado a fonte de onde emana o poder social. A relação de potências políticas na filosofia espinosista é extremamente complexa e flexível. É importante considerar as condições de melhora fornecidas pelo Estado e como essas condições são dependentes de potências menos verticais. Isso se reflete na posição do filósofo sobre ser a democracia a melhor forma de governo, pois se trata de uma organização social que exige maior compatibilidade entre as ações soberanas e a sociedade civil. Hobbes se esforça por justificar o movimento contrário, principalmente através de raciocínios que separam o soberano da sociedade e forneça a ele blindagem moral:

O Direito de ser titular da pessoa dos outros é entregue ao Soberano apenas pelo Pacto de uns com os outros, e não pelo Pacto do Soberano com cada uma das pessoas; então, por esse motivo, não existe qualquer violação do Pacto por parte do Soberano; e conseqüentemente nenhum de seus Súditos, por qualquer alegação de transgressão, pode se livrar de sua Sujeição.¹⁵⁰

¹⁴⁹ CURLEY, 2015, p. 394.

¹⁵⁰ HOBBS, 2015, p. 160.

É evidente que o Estado tem uma enorme importância para o aumento da potência dos indivíduos, mas a razão do aumento de potência, para Espinosa, não é uma emanção de poder estatal dependente de uma sujeição plena. Essa diferença entre Hobbes e Espinosa é nítida e importante. Mesmo que esteja argumentando em favor da paz e da concórdia, Hobbes se afasta do radicalismo político de Espinosa, por exemplo, sobre a liberdade de opinião:

O Soberano será Juiz sobre quais Opiniões e Doutrinas são contrárias ou conducentes à Paz; e, conseqüentemente, sobre quais homens serão confiáveis para falar às Multidões, em quais ocasiões, e o quanto podem dizer; e sobre quem examinará as Doutrinas de todos os livros antes de serem publicados. Pois as Ações dos homens são conseqüências de suas opiniões; e a forma de governar as Ações dos homens para se obter Paz e Concórdia consiste em bem governar as Opiniões deles.¹⁵¹

Espinosa vê uma outra função para as instituições públicas. Ainda que pertencente a uma linhagem política que pensa na arte de governar como dominação, isso não tornará sua reflexão política dependente de um único conjunto de indivíduos – sejam eles dominadores ou dominados. A dominação, em Espinosa, não é sobre as opiniões e ações, mas sobre os afetos destrutivos. Não ignoramos que os maiores beneficiados no projeto cívico do *Tratado* são os filósofos, pois o objetivo principal da obra é defender a liberdade de filosofar. Mas não existe um desejo dissimulado de colocar o filósofo no lugar, ou, entre os dominadores. Aliás, a teoria dos afetos torna a relação de dominação mais complexa, pois devemos considerar que, assim como a riqueza e a pobreza não são garantias de liberdade, o Estado não é capaz de tornar o indivíduo livre e, assim sendo, a condição de dominação não impede a submissão às paixões, ou seja, a servidão.

Porém, Espinosa não está propondo uma condução política permissiva com ideias sediciosas. A importância que ele atribui ao Estado desencadeia uma óbvia preocupação com tudo aquilo que pode destruí-lo. O Estado precisa estar envolvido nos assuntos de interesse público e, eventualmente, combater perigos internos, como Nadler sintetiza muito bem:

Num Estado bem estruturado, o poder soberano é incumbido de cuidar de todos os assuntos de interesse público. Quaisquer atos ou práticas que se insiram na esfera pública e conseqüentemente possam afetar o bem-estar da sociedade estão sob a responsabilidade do governo. As leis e os decretos do Estado devem se orientar para a paz, a segurança e a estabilidade da sociedade, e seus legisladores devem tomar o cuidado de regular instituições cujas atividades tenham alguma influência nessas coisas. (Em contrapartida,

¹⁵¹ HOBBS, 2015, p. 163.

tudo aquilo que não esteja relacionado com o bem público, como a crença privada, não está sob a jurisdição do poder soberano.)¹⁵²

Por compreender que o Estado deve ter esse alcance e exercer essa função, Espinosa será cauteloso e criticará a liberação de qualquer exercício religioso na forma de atividade pública. O Estado precisa intervir nas seitas para que elas não ultrapassem os limites do exercício da fé que a elas devem ser impostos. Isso certamente não incentiva a criação de uma religião que funcione como mecanismo de controle do pensamento social, mas evidentemente Espinosa defende que, além de leis civis, o Estado também deva criar leis religiosas sobre as manifestações de fé públicas. O culto interno de Deus e o amor ao próximo continuam sob a condução inteiramente individual, mas a formação de grupos religiosos precisa estar sob a guarda do governo. É no soberano que encontramos toda autoridade e poder de decreto – mesmo quando estamos pensando em uma sociedade democrática. Deixar a carga da religião a sua própria condução e expansão é extremamente perigoso:

Espinosa diz que a regulação e o controle da religião são atribuição *exclusiva* do poder supremo. Entre aqueles cidadãos que não estão qualificados para tomar decisões sobre o bem público e, por conseguinte, ditar formas de culto exteriores (inclusive ritos cerimoniais, presumivelmente) estão os clérigos. Espinosa retira por completo a supervisão da religião dos dirigentes sectários e a coloca resolutamente nas mãos da autoridade civil. O poder soberano é livre para nomear clérigos para atuar como “ministros” em assuntos religiosos, mas esses representantes servem ao bel-prazer da autoridade secular e estão completamente subordinados a ela.¹⁵³

No primeiro capítulo do presente texto, o controle civil sobre assuntos de manifestação pública da fé é tratado como uma ideia comum na República Holandesa. O motivo também já foi evidenciado, ou seja, a constante fragmentação da condução política da sociedade que essas seitas promovem resulta em destruição ou diminuição da potência do Estado. A solução encontrada por Espinosa é um tanto quanto polêmica e problemática. Espinosa argumenta em favor da existência de uma única forma de devoção pública.

Essa proposta não é polêmica e problemática apenas pela falsa impressão que pode causar de que Espinosa desliza na tentação de instituir um pensamento político na sociedade através da religião. Ele não defende a obrigatoriedade de comparecimento e prestação de contas. Ninguém deve ser obrigado a crer, prestar culto, fazer parte ou dedicar-se a qualquer prática cerimonial – pois isso seria impossível. A estratégia é utilizar a teologia minimalista para orientar as religiões e, com isso, diminuir o grande volume de preconceitos que a

¹⁵² NADLER, 2013, p. 249.

¹⁵³ NADLER, 2013, p. 251. Grifo do autor.

teologia carrega. Esses preconceitos são ferramentas de condução e coerção social que os líderes de seitas utilizavam. Mas como a função de conduzir a sociedade para níveis mais altos de conhecimento e controle das paixões está sob a responsabilidade do Estado, eliminar esses preconceitos é eliminar as ideias teocráticas, ou seja, as ferramentas sediciosas desses líderes. Olhando sob a perspectiva do instituído pelas seitas, Espinosa está cometendo uma censura; mas olhando pela perspectiva espinosista, ele está defendendo o pleno funcionamento do Estado. Isso é polêmico se considerarmos que mesmo os liberais dos séculos seguintes vão defender uma autonomia religiosa que Espinosa constata indefensável.

Ainda que Espinosa compreenda como necessária a existência de uma religião no Estado e a necessidade da imposição da autoridade do Estado sobre essa religião, as soluções disponíveis não deixam de ser problemáticas. Espinosa está realmente preocupado com as grandes organizações religiosas e com o poder mobilizador de paixões de alguns líderes religiosos, que encontramos em quantidade significativa na história das religiões. Ele toma esses líderes de seitas como exemplos de ameaças à soberania, pois quando adquirem a autoridade para promulgar decretos e tratar dos assuntos políticos, esses sacerdotes e pregadores afluem suas ambições individuais sem limites. Eles tentam transformar uma fraudulenta glória religiosa em glória pessoal, além de combater uns aos outros pelo aumento do rebanho e promover, com isso, divisões sectárias no Estado.

Espinosa tenta neutralizar essa ameaça fazendo do Estado o dispositivo próprio de controle desse ímpeto sectário. Ele não tenta substituir o sectarismo da seita por um sectarismo estatal. A própria ideia de Estado que Espinosa defende já exclui que este seja compreendido como a estrutura de uma seita burocrática de perpetuação no poder.

Mas o filósofo holandês entrará em questões ainda mais delicadas quando identifica que o pensamento sectário não é exclusividade das seitas e, portanto, precisará dar conta de maneiras de combater esse sectarismo sem entrar em conflito com a tão importante defesa da liberdade. Steven Nadler aponta uma fragilidade relevante no pensamento de Espinosa. Primeiro, problematiza a restrição feita às ideias subversivas:

Espinosa não apoia uma liberdade de discurso *absoluta*. Ele declara explicitamente que a manifestação de ideias “subversivas” não deve ser tolerada pelo poder soberano. Não deve haver nenhuma proteção para discursos que advoguem a derrubada do governo, desobediência às suas leis ou o mal dos cidadãos. As pessoas são livres para defender a revogação de leis que julguem injustificáveis e opressivas, mas devem fazê-lo pacificamente e mediante argumentos racionais.¹⁵⁴

¹⁵⁴ NADLER, 2013, p. 259.

É precisamente isso que Espinosa fará. O último capítulo deixa claro que a campanha conceitual pela liberdade não terminará com as ideias inadequadas sobre a liberdade. É nítido que a ideia inadequada de liberdade é tão perigosa quanto a própria ausência de liberdade. O fato de argumentar em favor do controle de reações contrárias à soberania deve sim manter sob suspeita a liberdade defendida no *Tratado*, mas não porque Espinosa deixa margem para a censura prévia, como afirma Nadler:

O poder soberano não poderia declarar como subversivas pura e simplesmente aquelas opiniões com que discordasse ou que julgasse contrárias às suas diretrizes? Espinosa presumivelmente para aplacar tais inquietações, apresenta sim uma definição de “opiniões que num Estado são subversivas” como “aquelas cuja aceitação implica a *imediata* cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir conforme entendesse”. O aspecto que se sobressai de tais opiniões é “aquilo que na prática implicam”, isto é, elas são em alguma medida incitações verbais à ação contra o poder soberano e desse modo contrárias ao tácito contrato social de cidadania – mas “as opiniões que não implicam uma ação”, escreve ele, “que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera etc., não são subversivas.

Contudo, isso ainda deixa uma considerável margem para uma censura injustificável. Um discurso que se supõe contribuir “imediatamente” para enfraquecer o pacto político pode ser feito de maneira direta, com palavras incendiárias voltadas a incitar a desobediência civil, ou de um modo mais sutil e indireto, difundindo-se opiniões subversivas sobre o poder soberano (tais como a de que suas diretrizes são traiçoeiras ou mesmo a de que sua autoridade é ilegítima). Entre as coisas que Espinosa diz que não devem ser permitidas está o ato de acusar um magistrado de iniquidade. Se nesse caso há “implicação de uma ação” ou um efeito “imediato” de “cessação do pacto”, isso é algo no mínimo obscuro.¹⁵⁵

Nadler sugere ainda que Espinosa deveria ter deixado a cargo da distinção entre *opinião-expressão* e *ação de fato* o limite do que é lícito e o que é ilícito, não na frágil e nebulosa distinção entre o conteúdo das expressões. Ele defende que isso teria resguardado as opiniões das arbitrariedades de um soberano ardiloso.

Mas se o Estado também tem como função reprimir a violência física e as fraudes e armadilhas ardilosas, um soberano que oprime as ideias e, portanto, comete essa violência, não seria também capaz de cometer arbitrariamente violências físicas contra os súditos e, desta forma, agir radicalmente contra os valores do Estado defendido por Espinosa?

O funcionamento do Estado não depende apenas de uma estrutura jurídica que condiciona a liberdade, pois sendo a liberdade uma conquista da razão, um Estado precisa, assim como o homem, estar sujeito a um exercício racional. A relação Estado-Sociedade é

¹⁵⁵ NADLER, 2013, p. 260. ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*, cap. XX.

umbilical. Ainda que suas leis sejam fundamentais para a existência e perseveração do Estado, a justiça não deixará de ser também um esforço. A conclusão aparente é a de que, assim como a índole do soberano pode falhar ao suprimir as consequências de um posicionamento subversivo, ele pode falhar ao ser incapaz de combater esse posicionamento destrutivo enquanto era apenas uma campanha verbal. Ele verá isso acontecer na morte dos irmãos de Witt, que foi resultado de um processo gradual de difamação que levou a turba a esquartejar publicamente essas importantes figuras políticas, movidos pela crença em uma infundada acusação de traição.

A grande dificuldade está na expressão. A expressão é a fronteira delicada entre a opinião e a ação. A ação é aparentemente mais fácil de julgar, pois seus efeitos sobre o bem-estar social são mais evidentes. Já as opiniões serão a base da argumentação em defesa da liberdade de pensamento. As opiniões não estão sob o alcance do Estado; mesmo as opiniões subversivas não podem e não devem ser atacadas. A ação do Estado na formulação de opiniões é caracterizada como violência do início ao fim do último capítulo, em diversos trechos:

Não se pode fazer com que a alma de um homem pertença inteiramente a um outro; com efeito, ninguém pode transferir a outro nem ser constringido a abandonar seu direito natural ou sua faculdade de fazer livre uso de sua razão e de julgar todas as coisas. Um governo, por conseguinte, é tido como violento se pretende dominar as almas e uma majestade soberana parece agir injustamente contra os súditos e usurpar seus direitos quando quer prescrever a cada um o que admite como verdadeiro ou rejeita como falso, e também que opiniões devem mover sua alma para com Deus. Pois tais coisas pertencem ao direito próprio de cada um, um direito de que ninguém, ainda que quisesse, pode se desapegar.¹⁵⁶

O soberano que se prestar a combater expressões justas está, de maneira dissimulada, combatendo publicamente uma opinião justa – o que é uma forma de violência, de acordo com os raciocínios apresentados por Espinosa. É uma violência principalmente por tentar negar algo que é tão fundamental à vida quanto o funcionamento fisiológico. A formação de opinião e julgamento é distribuída para todas as pessoas e é mais do que uma competência, é vital. Abandonar a justiça ao julgar a expressão de uma opinião é uma atitude tão nociva ao Estado quanto julgar uma opinião. Dizendo de outra forma, quais motivos levariam um soberano a manipular as ferramentas de exercício da soberania para combater a expressão de uma opinião não subversiva que não sejam as motivações mesquinhas que Espinosa apontou e

¹⁵⁶ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 345.

tanto criticou nos líderes de seitas agitadores? Se o soberano está sendo movido racionalmente em busca do que é útil ao Estado, não terá qualquer motivo para perseguir uma opinião que, ainda que não seja útil, não é, certamente, prejudicial:

Concordemos que um soberano possa, por direito, governar com a pior violência e ordenar à morte os cidadãos pelos mais superficiais motivos. Todo mundo negará que por essa maneira de governar permaneça a salvo o julgamento da reta razão. E como mesmo um soberano não pode reinar dessa maneira sem colocar em perigo todo o Estado, podemos negar também que ele tenha a potência de utilizar os meios indicados e outros similares. E, conseqüentemente, que ele tenha o direito absoluto. Pois mostramos que o direito do soberano tem por limite sua potência.

Portanto, 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 da natureza, jamais se 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.¹⁵⁷

Mesmo que o soberano utilize da prerrogativa de combater as declarações subversivas para restringir a expressão correta das opiniões, Espinosa é bem claro sobre a ruptura que isso causaria com sua proposta cívica. Ele manterá essa prerrogativa por compreender que a permissividade é também uma grave ameaça, pois “...a majestade do soberano pode ser lesada por palavras e ações”, e continua: “...se é impossível remover completamente essa liberdade dos súditos, será muito pernicioso concedê-la inteiramente.”¹⁵⁸ A ferramenta disponibilizada ao soberano precisa considerar também as necessidades ontológicas da expressão do modo finito. É importante o exercício de compatibilização entre as necessidades para a paz do indivíduo homem e do indivíduo Estado. A crítica ao comportamento das instituições políticas, se feita através da razão e não pela astúcia, está completamente dentro dos limites que a liberdade estatal concede. Espinosa defende abertamente o direito de pensar, falar e, o que particularmente consideramos uma ousadia maior, também ensinar. A educação é encarada como algo inerente ao direito de expressar opiniões. Isso aumenta o alcance da expressão, pois educar segundo aquela maneira de pensar abre a possibilidade de criar uma corrente de pensamento que, se for sediciosa, vai se tornar um perigo para o Estado da mesma maneira que as seitas organizadas.

É importante frisar esses aspectos do problema. A relevância contemporânea do pensamento espinosista não anula a referência história de suas proposições. A força do pacto

¹⁵⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 346-347.

¹⁵⁸ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 347.

ainda se faz presente nessa argumentação, pois, como se sabe, a relação entre súdito e soberano não é radicalmente vertical e, portanto, o súdito deve demonstrar seu comprometimento com o indivíduo (Estado) que ele racionalmente colaborou para criar. É por isso que a perturbação e a rebeldia devem ser consideradas uma violência contra o Estado, pois são uma violência interna que promove a destruição do indivíduo-Estado, ou seja, a quebra do pacto. Existem formas, de acordo com Espinosa, de reivindicar uma reorientação do Estado. Ele exemplifica esse processo no *Tratado*:

Por exemplo, no caso de um homem mostrar que uma lei contradiz a razão e exprimir o parecer de que deva ser derogada, submetendo ao mesmo tempo sua opinião ao julgamento do soberano (a quem somente pertence o direito de fazer e derogar leis), se ele se abster, enquanto espera, de toda ação contrária ao que está prescrito por aquela lei, certamente ele bem merece o Estado e age como o melhor dos cidadãos. Ao contrário, se o faz para acusar um magistrado de iniquidade e o torna odioso, ou tenta sediciosamente derogar aquela lei, apesar do magistrado, ele é um perturbador¹⁵⁹ e um rebelde.

Vemos, pois, por intermédio de que regra cada um pode dizer e ensinar o que pensa sem perigo para o direito e a autoridade do soberano, quer dizer, para a paz do Estado: é a condição que ele deixa ao soberano de decretar sobre todas as ações, abstendo-se de cumprir alguma contra o decreto, mesmo se for preciso agir com frequência em oposição ao que julga e professa como bom. E ele pode fazê-lo sem perigo para a justiça e a piedade.¹⁶⁰

É muito provável que essa maneira de pensar o motivou a ter tanta cautela e repetir mais de uma vez que faz o máximo esforço para não desrespeitar as leis holandesas. Ainda que sérios problemas estivessem presentes naquela sociedade, a exaltação da liberdade usufruída naquela região revela que aquele radicalismo político estava acompanhado também por zelo pelo Estado que o abrigava. O filósofo realmente viveu esse aspecto de sua filosofia política, ou seja, a composição individual que representa o Estado exige um comprometimento dos modos dessa composição em tudo que diz respeito ao bem-estar social:

Logo, é ímpio fazer algo, conforme um pensamento próprio, contra decreto do soberano de quem se é súdito, pois se todos se permitissem, seguir-se-ia a ruína do Estado. Jamais se age contrariamente ao decreto e às injunções de sua própria razão enquanto se age conforme os decretos do soberano, pois é pelo próprio conselho da razão que se decidiu transferir ao soberano seu direito de agir segundo seu próprio juízo.¹⁶¹

¹⁵⁹ “Os verdadeiros perturbadores são aqueles que, num Estado livre, querem destruir a liberdade de julgamento que é impossível eliminar.” (ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 354).

¹⁶⁰ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 348.

¹⁶¹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 349.

A fragilidade apontada por Steven Nadler não é ignorada por Espinosa, como o próprio autor de *Um Livro Forjado no Inferno* reconhece. O filósofo holandês admite os limites sensíveis entre a exposição de uma opinião racionalmente e uma campanha sediciosa:

Não é menos fácil determinar quais opiniões são sediciosas no Estado: são aquelas que não podem ser dadas sem que se elimine o pacto pelo qual o indivíduo renunciou ao seu direito de agir segundo seu próprio julgamento.¹⁶²

Espinosa parece estar combatendo a imposição violenta de qualquer forma de arbitrariedade, tanto no vetor de poder súdito-sociedade quanto no vetor soberano-súdito. As restrições do agir político orientadas pela razão não passam apenas pelos limites cívicos, mas também por uma argumentação pragmática sobre a (in)eficiência da imposição desmedida de limites. A fronteira frágil que separa a sedição das reivindicações cívicas, quando ignorada pelo governante, trará um impacto efetivo na sociedade tão grave quanto uma campanha autodestrutiva, capaz de fazer ruir a estabilidade e o florescimento que a liberdade promove ao Estado. E aqui refletimos em um percurso diferente da leitura de Nadler, pois ele insiste que a manutenção da autoridade do Estado de agir para restringir opiniões sediciosas é um instrumento de coerção que favorece ações arbitrárias de censura por parte do governante. Entretanto, considerando as exigências que a mesma filosofia política faz sobre o exercício do poder estatal, reconhecemos que essa possível censura é uma forma de neutralizar uma expressão de natureza contrária ao Estado, descompromissada com sua perseverança e, portanto, consiste em uma causa externa.

Uma indicação importante disso está na maneira pela qual Espinosa orienta o governante a lidar com o assunto. É fundamental observar que a inversão que ele está propondo na razão de Estado não é para instaurar um regime sectário laico para suprimir o sectarismo teológico – isso condiz mais com o pensamento hobbesiano. Entretanto, fica evidente na afirmação de que tornar todo e qualquer problema social um problema jurídico é ineficiente e agrava os problemas a serem enfrentados. A garantia de liberdades civis – e para que elas existam é importante haver liberdade – irão, inevitavelmente, causar alguns inconvenientes. Mas exagerar a aplicação da força agravará mais do que solucionará esses inconvenientes:

¹⁶² ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 349.

Querer regulamentar tudo por leis é irritar os vícios, e não corrigi-los. O que não se pode proibir, deve-se necessariamente permitir, a despeito do dano que possa resultar. Não há males que têm sua origem no luxo, na inveja, na bebedeira e coisas semelhantes? No entanto, nós os suportamos porque não se pode proibi-los por lei, ainda que sejam realmente vícios; mais ainda a liberdade de pensamento, que na realidade é uma virtude, devendo ser admitida e não constrangida. Ajuntemos que ela não engendra inconvenientes que a autoridade dos magistrados não possa evitar (como mostrarei), para nada dizer aqui da necessidade primeira dessa liberdade para o desenvolvimento das ciências e das artes. Pois as ciências e as artes não podem ser cultivadas com feliz sucesso senão por aqueles cujo julgamento é livre, inteiramente franqueado.¹⁶³

Essa passagem parece anunciar o raciocínio de base (ainda que não inteiramente explícito) que orientará a relação entre as instituições políticas e o poder individual das pessoas. O objetivo do Estado é a liberdade e, portanto, o Estado é direcionado aos livres. Os argumentos que sustentarão a defesa da liberdade de pensamento e expressão se pautam principalmente em referência a pessoas livres, não em figuras históricas, mas certamente em indivíduos capazes de certa estabilidade racional em suas decisões. Os pilares desse processo são: a impossibilidade de controlar completamente o pensamento do outro, a necessidade ontológica que esse indivíduo tem de se expressar e a elevada importância desse indivíduo livre para o Estado. É por ter tão grande estima pelos livres pensadores que essa filosofia pensa o Estado como mantenedor do refúgio desses espíritos livres. O servo, ao contrário do súdito, é justamente um perigo a ser controlado, não o grupo ao qual o funcionamento das instituições se destina. É justamente por isso que a censura ostensiva afetará mais o Estado livre que o servo. Além de não surtir efeitos positivos, também provocará uma deterioração da relação entre os homens livres e o Estado.

O vulgo é adaptável a qualquer imposição de força, reagindo à censura com perfídia e adulações detestáveis, e isso levaria as sociedades em direção à trapaça e à corrupção generalizadas. De maneira oposta, homens de força moral, ou seja, “aqueles a quem uma boa educação, a pureza dos costumes e a virtude dão um pouco de liberdade”,¹⁶⁴ agiriam de forma obstinada contra a censura do Estado. Esse é o grande engano cometido pelos governantes sobre como lidar com as opiniões divergentes. A censura violenta acaba por destruir socialmente tanto o status daquelas valiosas pessoas de força moral quanto as favoráveis condições de existência dos principais responsáveis pela elevação e florescimento do Estado – os livres pensadores. Por esse motivo, Espinosa defende que a criação de leis concernentes às opiniões é mais nociva aos independentes que aos desonestos. A consequência disso no

¹⁶³ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 350.

¹⁶⁴ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 351.

funcionamento do Estado é severa, pois desqualifica o valor de um governante que julga insensata uma opinião sã, ou que julga sensata uma lei insensata.

Por diversos motivos, o governante pode protagonizar tais feitos, considerando que, além da vulnerabilidade criada pela estupidez do governante, o excesso de ardil pode promover o sequestro da soberania, gerando um pacto ilegítimo. Ainda que não tenda para a estupidez ou para a perfídia, as leis que ofendem a liberdade de opinião irritam também os envolvidos em qualquer seita que se sinta prejudicada por essa lei. Esse tipo de lei acaba por municiar aqueles que buscam a sedição sectária, pois conseguem facilmente canalizar o ódio e a ofensa dessas leis e direcioná-los ao soberano. Isso leva Espinosa a concluir que o caminho para o bem-estar social exige que as opiniões sejam tratadas com absoluta liberdade e que sua expressão seja tratada com absoluta cautela, deixando principalmente a cargo do Estado, sob a conduta dos membros da sociedade, a contenção dos excessos do vulgo.

Quanto não valeria mais a pena conter a cólera e o furor do vulgo do que estabelecer leis cujos únicos violadores possíveis são os amigos das artes e das virtudes, reduzindo o Estado a esse limite no qual não possa suportar homens de espírito altivo. Que pior condição conceber para o Estado que aquela em que os homens de vida correta, porque possuem opiniões dissidentes e não sabem dissimular, são enviados para o exílio como malfeitores? O que pode haver de mais pernicioso, repito, do que ter por inimigos e conduzir à morte homens nos quais não há crime nem delitos a censurar, simplesmente porque têm um certo orgulho de caráter, e assim fazer do lugar suplício, terror do mau, o teatro ruidoso em que, para vergonha do soberano, se veem os mais belos exemplos de resistência e de coragem?¹⁶⁵

O que Espinosa está apontando é que as leis promulgadas pelo Estado irão moldar os valores sociais de acordo com a natureza dos homens e não com a vontade do soberano:

Para que a fidelidade, portanto, e não a complacência seja julgada digna de estima, para que o poder do soberano não sofra qualquer diminuição, não tenha nenhuma concessão a fazer aos sediciosos, é preciso necessariamente conceder aos homens a liberdade de julgamento e governá-los de tal maneira que, professando abertamente opiniões diversas e opostas, vivam ainda em concórdia. E não podemos duvidar que esta regra de governo não seja a melhor, pois é a que melhor concorda com a natureza humana.¹⁶⁶

O bem governar das opiniões, portanto, não é, como queria Hobbes, conduzir as opiniões, mas promover a concórdia. Esse é o maior comprometimento do soberano ao

¹⁶⁵ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 352.

¹⁶⁶ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 353.

considerarmos sua função em sentido amplo, ou seja, em relação a todos os membros da sociedade.

Contudo, a liberdade, significando aumento de potência, é o próprio objetivo do *Tratado*. Não se trata de uma mediada liberdade institucional, ou uma mediação social para a concórdia, mas a potente liberdade produtiva que impulsiona o florescimento dos indivíduos:

Dos fundamentos do Estado, tal como explicamos acima, resulta evidente que sua finalidade 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 agir. Não, repito, 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.¹⁶⁷

Por diversas vezes, Espinosa dirá ao longo do *Tratado* que o objetivo principal da obra é defender a liberdade de filosofar; em tantas outras, ele admitiu que a liberdade é tão mal distribuída socialmente quanto a razão. Por qual motivo persistir nessa campanha, tendo tido ele diversas oportunidades de se aproximar de um poder institucional que lhe garantiria melhores condições materiais e políticas? Qual o motivo de dar continuidade a um projeto libertador (*Ética*) que possuía a capacidade de mobilizar indignação popular e a ira das instituições de maneira ainda mais explícita? A resposta é dada em uma série de raciocínios da quarta parte da *Ética*:

Não há, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a condução da razão. Com efeito, o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza (pelo corol. Da prop. 31), isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem. Ora, o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela def. 2 da P. 3) e, apenas à medida que assim vive, concorda sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem (pela prop. prec.). Logo, não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem, etc. C.Q.D.¹⁶⁸

A quarta parte da *Ética* oferece, também, uma grande análise do sectarismo e uma grande exposição da nossa dependência social dos mitos políticos, pois seu objetivo é analisar

¹⁶⁷ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 347.

¹⁶⁸ EIV, prop. 35, corol. 1.

a servidão. Mesmo considerando a dependência humana de submissão às paixões, a vida em sociedade é desejada. A solidão, quando compreendida como isolamento social, deve ser evitada, pois não se pode desejar ser feliz, viver e agir bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, viver e agir.¹⁶⁹ Isso tenciona tudo o que dissemos até aqui. Se levarmos ao limite a ideia de que Espinosa está comprometido, no *Tratado Teológico-Político* e na *Ética*, com a sociedade, o que sobrar de libertino?

A solução a esse impasse depende da manutenção da ideia de que não há ruptura filosófica entre o liberal e o libertino, mas apenas uma variação de posturas. Espinosa está dizendo que a sociedade é importante. Não são as antigas sociedades filosóficas gregas tal como no Jardim de Epicuro; são sociedades modernas, com a miséria e a glória que elas englobam. A dependência humana de uma sociedade é fato evidente no *Tratado* e na *Ética*, mas é na segunda obra que as instituições políticas irão encontrar uma relevância ainda menor no alcance da liberdade, e, com isso, cabe encaminhar esse assunto ao quadro que estamos traçando desde o primeiro capítulo: a postura da liberdade institucional do *Tratado* e a da libertinagem individual da *Ética*.

3.3 A continuidade ontológica do estado de natureza no estado civil

Quanto menos se deixa aos homens a liberdade de julgar, mais nos afastamos do estado de natureza e mais o governo exerce violência.¹⁷⁰

A absoluta naturalização do comportamento promovida pela ontologia espinosista nos conduz a compreender a frequente reivindicação de legitimação das causas do comportamento irracional. Isso é válido para explicar a formação de ideias inadequadas sobre o bem e o mal, mas também serve para explicar o que fez com que antes do Estado fosse praticamente impossível que os homens se dedicassem à aplicação da reta razão. Essa naturalização também evidencia que a natureza humana depende da potência racional de que ela é dotada e, portanto, revela que alguns indivíduos, ainda que integrando uma sociedade, podem ser desprovidos dessa potência:

Ninguém, com efeito, está determinado naturalmente a se comportar conforme as regras e as leis da razão; ao contrário, todos nascem ignorantes de todas as coisas e a maior parte de suas vidas transcorre antes que possam

¹⁶⁹ EIV, prop. 21.

¹⁷⁰ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 353.

conhecer a verdadeira regra de vida e adquirir o estado de virtude, mesmo que tenham sido bem educados. E eles não são menos obrigados a viver e a se conservar, nessa espera, pelo simples impulso do apetite, pois a natureza não lhes deu outra coisa, e lhes recusou a potência atual de viver conforme a reta razão; *logo, eles não são mais obrigados a viver conforme as leis de uma mente sã do que o gato, segundo as leis do leão*. Logo, considerado como submetido apenas ao império da natureza, tudo o que um indivíduo julgar como lhe sendo útil, seja pela conduta da razão, seja pela violência de suas paixões, é-lhe permitido desejar, em virtude de um soberano direito de natureza e tomar por qualquer via que seja, pela força, pela artimanha, por preces, enfim, pelo meio que mais fácil lhe pareça.¹⁷¹

A instauração de um poder soberano tem esse aspecto oscilante ao qual o *conatus* submete todas as coisas, como observaremos adiante. A união dos homens em sociedade possibilita que eles não passem todo o tempo buscando provimentos, se defendendo de ataques e artimanhas e se dediquem a outras atividades. Além disso, suas potencialidades podem ser melhor desenvolvidas – e dentre elas estão suas aptidões intelectuais:

Não é somente porque protege contra os inimigos que a sociedade é muito útil e mesmo necessária no mais elevado grau, é também porque permite reunir um grande número de comodidades, pois se os homens não quisessem mutuamente se ajudar, a habilidade técnica e o tempo lhes seriam escassos para entreter a vida e conservá-la tanto quanto possível. Ninguém teria tempo nem forças necessárias se lhe fosse preciso trabalhar, semear, segar, moer, tecer, costurar e fazer tantos outros trabalhos úteis à manutenção da vida; para nada dizer sobre as artes e as ciências, que são também sumamente necessárias ao aperfeiçoamento da natureza humana e à sua felicidade.¹⁷²

Entretanto, o exercício racional, para Espinosa, fornece uma relação própria do filósofo com as leis e a sociedade. É quase uma tentativa de, ainda que comprometido com a situação do Estado e submetido às suas leis, conceder ao filósofo um status alcançado pela potência racional que lhe tira da relação soberano-sociedade e da tutela do Estado pelo medo. Essa elevação racional é própria da proposta de liberdade da *Ética V*. O Estado depende, como esclarece Espinosa, de auxílios externos e internos. Mas o filósofo, ainda que inserido em uma sociedade civil, lida com o Estado como se esse se tratasse de um auxílio imparcial. Esse é um importante aspecto da libertinagem espinosista, ou seja, uma mente livre não se submete ao medo da punição que as leis determinam, mas, pelo contrário, respeita essas leis por compreender a necessidade delas, ainda que o Estado não lhe garanta a liberdade desejada. Refrear os afetos não tem o simples alcance de paixões interpessoais, mas também

¹⁷¹ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 281. Grifo nosso.

¹⁷² ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 126.

deve possibilitar que o libertino lide com as dificuldades sociais decorrentes de auxílios ou empecilhos internos ou externos.

De fato, o Estado promove condições melhores de vida, mas como não há uma ruptura com a natureza, tanto o Estado quanto qualquer outro indivíduo estarão submetidos às leis que regem a natureza como um todo, ou, como é chamado pelo próprio Espinosa, “um governo de Deus”, o que compreende as leis da natureza. O governo de Deus, ou natureza, não está comprometido moral ou intelectualmente com nenhum Estado, mas auxilia externamente de acordo com a necessidade da sua expressão. Auxílio externo é aquilo que resulta em benefícios ao Estado, mas é produzido pela potência de causas exteriores. Podemos observar – retomando aos raciocínios do segundo capítulo – que a filosofia política do Espinosa mantém censurada qualquer separação ontológica entre Estado e pessoa.

Porém, o libertino detém uma potência individual que auxilia na fuga da submissão das condições fortuitas da liberdade que o Estado e o “auxílio externo de Deus podem oferecer.” A condição dessa libertação é fornecida pelo “auxílio interno de Deus”, distribuído a todos os indivíduos (incluindo Estados), mas cuja capacidade é mais explorada por alguns:

Afortunadamente, há um caminho mais seguro para a felicidade que é acessível a todos os seres racionais. Qualquer indivíduo, não importando qual seja sua filiação religiosa, pode também se valer da forma de providência mais particular, ou do “auxílio interno de Deus”. Por meio de suas próprias potências concedidas por Deus (isto é, naturais), uma pessoa pode lançar mão de meios para preservar-se individualmente e até intensificar seu florescimento. É isso o que se dá quando um indivíduo busca, de maneira ativa, alcançar conhecimento e virtude porque reconhece a importância dessas coisas para sua segurança e seu bem-estar.¹⁷³

Se o Estado pode ser desprovido de competência para estimular o florescimento racional – com frequência é –, e, portanto, da liberdade de suas partes, o libertino precisa buscar meios de garantir a sua felicidade de forma menos dependente da boa disposição racional do Estado. Essa é uma maneira também de rejeitar a ideia de que viver é um suplício necessário, adotada por algumas seitas.

Espinosa argumenta em favor do Estado que ele possibilita a felicidade que antes era absolutamente negada pela miséria do estado de natureza. Em decorrência disso, um Estado cujas leis são baseadas na reta razão possibilitará, a cada um que quiser, ser livre, ou seja, viver por inteiro consentimento sob a condução da razão. O Estado, para Espinosa, não faz dos homens nem livres nem escravos, pois são livres apenas enquanto são conduzidos pela

¹⁷³ NADLER, 2013, pp. 201-202.

razão; mas podem viver na “pior escravidão”¹⁷⁴ quando estão cativos de seu prazer, sem a capacidade de compreender o que é verdadeiramente útil para si e para os outros.

A felicidade que Espinosa está tratando não é uma felicidade puramente sobre direitos materiais, que é, de fato, garantida por leis. A filosofia monista que ele constrói não precisa se submeter ao materialismo que ela ajudou a fomentar. A suprema felicidade, e, portanto, a liberdade que o libertino buscará, é a liberdade que advém do conhecimento, ou seja, da libertação dos preconceitos, das superstições e do domínio das paixões. Isso é feito ou mediado pelo entendimento:

Sendo o entendimento a melhor parte de nosso ser, é certo que se quisermos realmente procurar o útil, devemos acima de tudo esforçar-nos em aperfeiçoar nosso entendimento, tanto quanto possível, pois em sua perfeição deve consistir nosso soberano bem.[...] Além do mais, já que nada pode existir ou ser concebido sem Deus, é certo que todos os seres da natureza envolvem e exprimem a ideia de Deus, na proporção de sua essência e de sua perfeição; por onde se vê que quanto mais conhecemos coisas na natureza, maior e mais perfeito é o conhecimento que obteremos de Deus.¹⁷⁵

Esse raciocínio reaparece na *Ética* sob um novo aspecto. Agora, Espinosa deixa de maneira ainda mais explícita o objeto libertador desse raciocínio. Ele é caracteristicamente libertino por não se submeter e não submeter a razão a limites institucionais ou coletivos. Mais do que repetir em círculo fechado certo número de heresias, Espinosa impulsionou a constituição de uma disciplina libertina que superava o arsenal herético que foi herdado dos antigos e as fragmentadas descobertas renascentistas. Sua análise do comportamento humano no livro três e quatro da *Ética* foi decisiva na tarefa de naturalizar qualquer forma de exprimir a natureza de Deus e, ao mesmo tempo, apontar para uma saída libertina, pois agora a ontologia da coisa singular homem está mais independente da antropologia sectária.¹⁷⁶ A relação entre forças internas e externas reaparece da seguinte maneira:

A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. Contudo, suportaremos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que a nossa potência não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem

¹⁷⁴ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 286.

¹⁷⁵ ESPINOSA, Bento de. *Tratado Teológico-Político*, p. 110.

¹⁷⁶ “Uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode estimular nem refrear a nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser, para nós, boa ou má, a não ser que tenha algo em comum conosco.” (EIV, prop. 29).

seguimos. Se compreendemos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmo que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por preservar nessa satisfação. Por isso, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro. Por isso, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmo está em acordo com a ordem da natureza inteira.¹⁷⁷

Esse trecho se encarrega de expor como a tensão entre o auxílio da natureza (interno ou externo), o soberano e o súdito pode ser equacionada. A concepção de indivíduo torna complexa a situação da liberdade em sociedade, pois se considerarmos a oscilação da potência do homem e do Estado, é fantasioso simular uma simetria, ou seja, havendo Estado, pode não haver liberdade, e vice-versa. Espinosa nos fornece ferramentas importantes para constatar essa relação complexa, e nos fornece raciocínios complexos para lidar com essa relação. A conciliação entre uma ontologia imoral com uma necessidade irreversível da sociedade civil destituirá o filósofo do papel de símbolo autodeclarado de moralidade e construirá uma figura performática. A análise da proposta do *Tratado*, da maneira pela qual foi publicado e do conteúdo da obra leva a crer que essa interpretação está correta.

Os biógrafos irão relatar com frequência que o comportamento de Espinosa é moralmente impecável, do ponto de vista dos valores morais vigentes. Ele é um libertino de seu tempo, pois sua libertinagem não é necessariamente ateuista ou de comportamento, como ocorrerá depois – principalmente com o Marquês de Sade (1740-1814). Isso, sem dúvida, provocava ainda mais os odiosos. O *Tratado* ainda se preocupa com a manutenção da moral como instrumento de coesão social, mas a *Ética* fará da moral um instrumento explícito de compatibilização com a sociedade. O libertino pode estar envolto às massas, submetido a um regime ditatorial e violento, afetando e sendo afetado por eles, mas não se compreende como parte deles. Ser parte é padecer, e o Espinosa libertino busca afastar o padecimento. A tentativa de defender uma ampla liberdade institucional é justamente possibilitar que o homem livre seja compatível com o Estado e, com isso, tornar o Estado ainda mais livre:

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. Logo, o homem que se

¹⁷⁷ ESPINOSA, 2010, p. 361. EIV, Capítulo 32.

conduz pela razão deseja, a fim de viver mais livremente, observar os direitos comuns da sociedade civil.¹⁷⁸

Mesmo em uma sociedade livre, o homem racional precisará aprender a lidar com o vulgo, pois não há maneiras de impor a liberdade. Os que são conduzidos pela razão são mais livres na sociedade civil, mas a sua potência de ser livre está em constante oscilação e pode sofrer diminuição por causas internas ou externas.

Por outro lado, *o libertino pratica a comunidade filosófica risonha e discreta*. Longe do que o exterior exige e necessita (a conformidade ao princípio ético e político do país que vivemos), ele cria microssociedades eletivas úteis para as experimentações e a prática de novas possibilidades de existência, construídas com base no princípio da amizade epicurista. O lado de fora quer a submissão aos valores gregários, o lado de dentro possibilita o foro interior libertino.¹⁷⁹

A *Ética* se preocupa em auxiliar aqueles que desejam a liberdade como forma de lidar com o vulgo. É o exemplo da proposição 70 da quarta parte da *Ética*: “O homem livre que vive entre ignorantes procura, tanto quanto pode, evitar os seus favores”. Isso é importante, pois o ignorante e o racional atribuem valores diferentes às coisas, o que pode gerar alguma discórdia. Mas essa relação precisa ser tratada com a delicadeza e a cautela que Espinosa sempre sugere:

Digo *tanto quanto puder*. Pois, embora se trate de homens ignorantes, são, de qualquer maneira, homens, os quais podem, em situações de necessidade, prestar uma ajuda humana, que é a melhor de todas. Por isso, ocorre, muitas vezes, que se torna necessário aceitar algum de seus favores e, como consequência, agradecer-lhes à sua maneira. Além disso, deve-se ter cautela até mesmo quando se evita os favores, para não parecer que desdenhamos ou que, por avareza, tememos pagar-lhes com favor igual, de maneira que, para evitar que nos odeiem, acabamos, por isso mesmo, por causar-lhes uma ofensa. Portanto, ao evitar os favores, deve-se levar em conta tanto o que é útil quanto o que é leal.

Esse é um exemplo de sugestão de condução moral que Espinosa apresenta na quarta parte da *Ética* e que evidencia as complexas relações em que os homens livres estarão envolvidos – ainda que o Estado exista para defender sua liberdade. A defesa da liberdade institucional se apoiará muito nesses raciocínios que racionalizam a moral, não o contrário, pois o homem livre deseja a liberdade e age em favor dela. Assim como age em favor da liberdade no plano político-institucional, na relação com os outros homens isso também estará

¹⁷⁸ EIV, prop. 73, demonstração.

¹⁷⁹ ONFRAY, 2009, pág.32. Grifo do autor.

presente e reencontrará e amplificará uma série de argumentos, que antes pareciam indicar um total descompromisso de Espinosa com o bem comum.

Espinosa não cria uma virtude que rompe com uma essência primitiva do homem e o coloca em um novo status de existência, como o altruísmo típico das razões moralizadas. Pelo contrário, o princípio de toda virtude é a conservação de si.¹⁸⁰ E essa conservação de si também não pode ser um compromisso com a coletividade,¹⁸¹ nem movida pelo medo e muito menos por qualquer outra paixão.¹⁸² De maneira mais explícita, Espinosa propõe:

Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente.¹⁸³

Se selecionarmos apenas esses argumentos, formaríamos uma imagem extremamente individualista do virtuoso. Contudo, Espinosa subverte essa imagem sem recorrer aos apelos humanistas e radicaliza a própria concepção de potência junto com o raciocínio inclusivo do conceito de indivíduo.

Para compreender a radicalização promovida nessa questão, um trajeto de ideias possível é, primeiro, o reconhecimento do supremo bem, que é a compreensão ou conhecimento de Deus.¹⁸⁴ O conhecimento de Deus está disponível para todos, e, portanto, todas as mentes podem ter acesso a esse conhecimento e desfrutar dele igualmente.¹⁸⁵ Esse é o objetivo do libertino virtuoso, ou seja, realizar seu desejo de aumentar sua potência através do conhecimento:

Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto.¹⁸⁶

¹⁸⁰ EIV, prop. 22.

¹⁸¹ EIV, prop. 25 e demonstração.

¹⁸² EIV, prop. 23.

¹⁸³ EIV, prop. 20.

¹⁸⁴ EIV, prop. 28.

¹⁸⁵ EIV, prop. 36.

¹⁸⁶ EIV, apênd., cap. 4.

É importante notar que o tom, aqui, não é de apelo, como no *Tratado*. O conhecimento de Deus é acessível a todos por uma necessidade ontológica. Está disponível no mundo, mas isso não significa que todos possuem a competência de compreender. A imagem negativa daqueles que ele tanto critica nas obras anteriores e nos livros da *Ética* anteriores ao quarto livro não é anulada. Espinosa já não escreve para esse público, não pensa com esse grupo e não depende de um público. Quando cai a motivação cívica, essas questões políticas e morais serão estudos dedicados a esse importante aspecto da vida humana. A subversão que rompe a imagem do individualista radical não é a criação de uma antropologia beatificada, mas sim uma ontologia humana que não se fixa a condenações prévias. Mais além, trata-se de uma proposta filosófica que justifica a possibilidade da convergência social humana através do aumento de potência de trabalho, como já foi demonstrado. Mas também há um aumento de potência através do conhecimento: “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus”.¹⁸⁷

Essa convergência possui uma potência maior. Ela depende da formação do estado civil, mas ela extrapola o aumento de potência ordinário dessa sociedade. Dessa forma, se o estado civil existe para governar toda a sociedade, é importante investigar como fica definido o alcance da liberdade quando preocupada com proteções institucionais – como ocorre no *Tratado Teológico-Político* – e, como fica definida a liberdade quando submetida à busca pela elevação da potência pessoal.

A liberdade de que trata a *Ética* não pode ser regulada pelo Estado. Ela é uma liberdade expansiva e criadora. O elo entre essa liberdade e a sociedade civil é o raciocínio de que a liberdade coletiva é importante para o libertino. Essa importância não é apenas mediada institucionalmente pela contensão do vulgo e pela disponibilidade de florescimento, mas sim através da concepção de que um esforço racional colaborativo aumenta a potência racional dos indivíduos que compõem esse indivíduo intelectualmente produtivo maior. Nessas condições, Espinosa parece propor, gradualmente e de maneira mais explícita, a possibilidade de que aquilo que chamamos por homem, como o gênero humano universal, seja uma abstração. Ele argumenta na *Ética* IV, com raciocínios dos livros anteriores, em favor de uma distinção de potência e, portanto, de natureza entre os homens. Como essa distinção de potências não pode ser lastreada em qualquer análise a priori, o que cabe é fazer uma análise da potência humana e conduzir essa análise até justificar seu valor colaborativo.

¹⁸⁷ EIV, prop. 37.

Considerando que essa análise da potência humana tem a finalidade de diferenciar, a partir de valores racionalmente fundamentados, essa potência do homem, ela deve retomar a ideia de que os valores de bem e mal são atribuídos sob determinada perspectiva. É o desejo, ou seja, a própria essência do homem, que determina o que é bom ou ruim. E sendo a essência equivalente à potência, um indivíduo racionalmente potente terá um desejo racional. Dessa forma, o desejo próprio daqueles que buscam o supremo bem é conhecer, e têm, portanto, como bom, aquilo que auxilia no aumento do conhecimento; e têm, inversamente, como mau, aquilo que atrapalha.

A investida racional em busca de outros indivíduos que entrem em composições benéficas ganhará como critério de seleção a capacidade de concórdia da natureza dos indivíduos. Mesmo para ser julgado bom ou mau por nós, aquilo que é julgado necessita de algo em comum com a nossa natureza. A distinção que é feita está no nível da própria concordância que existe entre nós e aquilo que julgamos.

Aquilo que concorda com nossa natureza é julgado bom, pois aumenta nossa capacidade de afetar e ser afetado. Quando submetidos às paixões, os homens podem discordar em natureza. Isso significa que a potência de que são dotados não é suficiente para fazê-los concordar em natureza, ou, de maneira ainda mais negativa, possuir natureza contrária. A visão crítica que Espinosa possuía dos homens reaparece aqui como a condição valorativa que concede importância superior ao homem racional, pois se aquilo que é bom e mau depende da perspectiva daquele que qualifica, apenas em uma perspectiva racional o homem é capaz de avaliar o que é realmente bom para a natureza humana. É por isso que, sob a condução da razão, os homens concordam, completa e necessariamente, entre si. Mas, como já foi bem exposto, essa não é a situação ordinária da sociedade civil.

Essa limitação da potência social resultante da ignorância fará com que o homem racional busque o aumento de potência dentro das condições que a sociedade civil permite. Sua relação com o Estado não precisa ruir para que ele busque, dentro dos limites do Estado, uma composição que aumente sua potência. Basta seguir o raciocínio de que o Estado promove, independente da estrutura política, condições mais favoráveis que o estado de natureza, e, além disso, sendo o princípio de virtude a busca por aquilo que lhe é útil, cabe ao indivíduo racional buscar...

... aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou o que torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar

os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso.¹⁸⁸

A utilidade, ao abandonar a perspectiva solitária e envolver a sociedade, sustenta a tensão inevitável que tentamos expor, ou seja, a tensão entre a vulgaridade e a racionalidade. Espinosa parece já querer indicar, em pleno século XVII, que uma sociedade cientificamente desenvolvida não deveria compactuar com a formação de uma grande massa ignorante. Diversas passagens de suas obras evidenciam isso: seja nas instruções do *Tratado da Correção do Intelecto*; seja na tentativa do *Tratado Teológico-Político* de derrubar o controle sobre as ideias, sua expressão e o ensino dessas ideias; seja na magnanimidade da *Ética* e seu esforço de propor uma nova ordem de pensamento que não fosse submetida a uma arquitetura de legitimação institucional, mas sim a uma arquitetura conceitual que funcione para elevação racional do indivíduo; seja no *Tratado Político* e a conclusão de que as instituições custeadas pelo dinheiro público são incompetentes nesse processo.

Faltavam ao século XVII instrumentos mais eficazes de combater a servidão. Espinosa apostou no conhecimento, outros filósofos contemporâneos a ele apostaram na riqueza. Esse é um fator importante, indubitavelmente, mas como a riqueza não é um recurso diretamente bom – como é o conhecimento – terá seus limites. Espinosa explora essa possibilidade e contribuição, mas não faz da riqueza a grande aposta para o florescimento social:

Além disso, os homens também se deixaram levar pela prodigalidade, sobretudo aqueles que não têm de onde retirar o necessário para o sustento da vida. Entretanto, prestar ajuda a cada indigente é algo que supera em muito, os poderes e recursos de um simples indivíduo. Pois as suas riquezas estão muito aquém do que seria necessário para isso. Além disso, a capacidade de um homem sozinho é demasiadamente limitada para que ele possa unir-se pela amizade a todos os homens. Por isso, o cuidado dos pobres é uma incumbência da sociedade como um todo e tem em vista a utilidade comum.¹⁸⁹

Relembrando o paralelismo, conseguimos entender a importância do combate à pobreza, pois a falta de condições mínimas de sustento ao corpo resulta em dificuldades para o bom funcionamento da mente. As coisas que entram em relação com nosso corpo são de fundamental utilidade, pois as conhecemos, modificamos e transformamos para contribuir para nossa conservação, ou seja, para o bom funcionamento do nosso corpo e, portanto, também da mente. A cooperação social é importante nesse fato, pois se individualmente

¹⁸⁸ EIV, prop. 38.

¹⁸⁹ EIV, Cap. 17.

tivéssemos que produzir todos os alimentos necessários para a boa conservação do corpo, estaríamos extremamente dependentes dessa forma de produção. O dinheiro aparece como um recurso facilitador dessa relação, mas também causa certas dificuldades. Ele libera o homem da tarefa inviável de viver em função de produzir o necessário para sua subsistência, mas não é uma ferramenta que impõe a liberdade – tal ferramenta inexistente e o Estado apenas possibilita menor dependência dos afetos ao nos proteger da miséria:

O fato é que todas as coisas acabaram por se resumir ao dinheiro. Daí que sua imagem costuma ocupar inteiramente a mente do vulgo, pois dificilmente podem imaginar alguma outra espécie de alegria que não seja a que vem acompanhada da ideia de dinheiro como sua causa.¹⁹⁰

Esse vício, entretanto, só pode ser atribuído àqueles que buscam o dinheiro não porque este lhes falte ou para suprir as suas necessidades, mas porque aprenderam a arte do lucro, da qual muito se vangloriam. De resto, eles alimentam o corpo segundo o costume, mas com avareza, porque acreditam que seus bens se esvaem na mesma proporção do gasto feito na conservação de seu corpo. Em troca, aqueles que aprenderam a verdadeira utilidade do dinheiro e regulam a proporção de suas divisas exclusivamente por suas próprias necessidades vivem felizes com pouco.¹⁹¹

Esse é um aspecto importante da libertinagem espinosista, ou seja, a importância que ele dará ao corpo o aproxima do tradicional princípio hedonista dos libertinos. Não ignoramos que ele atribuirá à mente maior importância, mas se sua filosofia pensa a expressão da coisa finita homem como corpo e mente, a sobrevalorização da mente não resultará em desprezo pelo corpo. O corpo é uma grande fonte de alegria, mas como está mais vulnerável à potência das causas exteriores – que não se regulam em função da nossa potência – a alegria do homem não pode ser dependente exclusivamente de bons encontros com coisas exteriores. A *Ética V* será uma tentativa de viabilizar um aumento tal da potência da mente que ela não padeça com o corpo.

3.4 Libertinagem e liberdade

Avaliando primeiro a questão do corpo, Michel Onfray caracterizará a relação dos libertinos do século XVII com o corpo da seguinte maneira:

O libertino barroco trata o corpo como cúmplice enquanto a civilização oriunda da cultura judaico-cristã pratica o ódio paulino aos corpos, a detestação dos desejos e dos prazeres, a desconsideração da matéria corporal. Primeiro, nenhum deles maltrata seu corpo; depois, quase todos se

¹⁹⁰ EVI, Cap. 28.

¹⁹¹ EIV, Cap. 29.

preocupam com ele de maneira filosófica: do vegetarianismo abstêmio de Gassendi aos prazeres báquicos de La Mothe Le Vayer ou de Cyrano de Bergerac, é amplo o espectro. Mas em todos os casos trata-se de dar o melhor ao corpo para dele fazer um parceiro.

Porque somente o corpo permite conhecer. Um corpo sensual que sente, prova, toca, olha, ouve e informa um cérebro que constrói a realidade, fabrica imagens e produz representações.¹⁹²

Espinosa está inserido nessa ordem hedonista, e hoje é tratado por muitos estudiosos como um marco do pensamento ocidental que pavimentou percursos racionais que lastream o desenvolvimento do pensamento iluminista – ainda que não tivesse sido citado diretamente. Seu lugar, certamente, não é entre os cânones filosóficos modernos e iluministas – e é interessante observar como sua filosofia foi rejeitada por eles, destacadamente por Voltaire.¹⁹³ Sua filosofia é um momento áureo no período moderno,¹⁹⁴ uma anomalia selvagem,¹⁹⁵ e aquela que “arremata, consuma, conserva, supera e realiza a libertinagem barroca [...]”.¹⁹⁶ Tão importante quanto Montaigne para essa linhagem de livres pensadores, Espinosa também é seu ocaso e sua superação. A *Ética* concentra de maneira monstruosa a potência intelectual de um movimento libertino – com uma potência conceitual desnorteadora e reorganizadora.

Mas a constatação dessa importância não expõe seu objetivo e possível sucesso. Sua proposta ética é dotada de uma construção conceitual sobre a condição de libertação muito própria, tão rigorosa quanto o caminho percorrido por aqueles que buscam a liberdade:

Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso [beatitude] parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo que é precioso é tão difícil como raro.¹⁹⁷

Essas são as últimas frases do quinto livro da *Ética*, portanto, as últimas frases da obra. O último livro – no qual culmina sua proposta ética – propõe uma liberdade que transborda a experiência afetiva ordinária e, ao mesmo tempo, retorna a ela sob uma ótica completamente transformada. Mas isso seguirá um percurso gradual, que parte de proposições que aparentam ser sinais de uma tentativa monista de escapar da sombra do materialismo, para uma possível experiência de eternidade imanente. A primeira proposição retoma raciocínios já explorados,

¹⁹² ONFRAY, 2009, p. 31.

¹⁹³ ISRAEL, 2013, pp. 187-205.

¹⁹⁴ NODARI, Paulo César. *Ética, Direito e Política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 26.

¹⁹⁵ NEGRI, 1993, p. 23.

¹⁹⁶ ONFRAY, 2009, p. 35.

¹⁹⁷ EV, prop. 42, escólio.

que reafirmam a simetria entre a ordem e a conexão das ideias da mente e a ordem e a concatenação das afecções do corpo.

Mas agora, além de dispor da teoria dos afetos do terceiro livro, também está disposta a possibilidade de combater a servidão, apresentada no livro quatro. A virtude já foi suficientemente estabelecida como essência humana – não pelo viés moralista de imposição de valores, mas pelo viés da potência. A essência do homem, ou *conatus*, vai gradativamente sendo estabelecida como a utilidade para si, que, no mais imediato, é a conservação; se expande com o raciocínio de que o útil não é um benefício exclusivo, mas que seus efeitos são benefícios comuns; e se fixa no conhecimento. No quinto livro, a potência de perseverança ou *conatus* culminará como a compreensão por via da necessidade e, portanto, o conhecimento de Deus (com essa precisa ambiguidade).

O conhecimento adequado desfaz a submissão determinada pelas paixões, pois mesmo as paixões alegres são perigosas e submetem a mente à servidão. Aquilo que nos afeta de alegria, sem dúvida, aumenta nossa capacidade de ação, mas, em contrapartida, pode diminuir nossa potência em outro aspecto, como quando somos afetados de alegria de tal forma em uma das partes do corpo que negligenciamos o cuidado da outra, diminuindo, assim, nossa capacidade de perceber ou pensar certo número de coisas.

Para diminuir os efeitos das paixões ou até mesmo combater a servidão que elas oferecem, Espinosa irá propor uma série de maneiras de alcançar essa liberdade mais elevada e duradoura. Até a proposição 20, o esforço de base é mostrar como a potência do intelecto tem a capacidade de se sobrepujar ao poder dos afetos e como esse processo se dará. Da mesma maneira que os afetos criam imobilidades ao corpo e à mente, quando compreendemos de forma clara e distinta esses afetos, readquirimos essa mobilidade. E compreender, aqui, não é reconhecer aquilo que está nos afetando e diminuindo nossa potência. Se fosse esse o caso, Espinosa poderia prescrever livremente métodos terapêuticos para tratar das paixões. Mas não se trata disso, como observamos no escólio da proposição 17 da quarta parte. Espinosa cita Ovídio como apoio para demonstrar que a compreensão tem maior relação com o poder da razão do que com o reconhecimento da coisa:

Julgo, com isso, ter demonstrado por que os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: *Vejo o que é melhor, e o aprovo, mas sigo o que é pior*. Parece que Eclesiastes tinha em mente a mesma coisa quando disse: *Quem aumenta seu saber; aumenta sua dor*. Não digo para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de

que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode.

Saber a existência de uma paixão não carrega a dissolução de seus efeitos. É necessário um exercício racional que revele as causas que tornaram necessários aqueles afetos. Dessa forma, conhecimento é, de fato, poder de diminuir a oscilação da potência. Essa gradual adequação do desejo à maneira pela qual Deus se expressa, que é o aumento do conhecimento da necessidade das coisas, é uma forma de amá-lo. Espinosa valoriza esse amor como sendo a própria virtude e, portanto, a essência humana, o *conatus* e a sua potência. É um afeto que barra os afetos odientos tais como a inveja e o ciúme e, pela própria característica agregadora da razão, que já tratamos, é um amor que aumenta e se fortalece conforme o número de pessoas que imaginamos estarem ligadas pelo mesmo vínculo de amor. Sintetizando tudo aquilo que contribui para refrear esses afetos imobilizadores, Espinosa lista no Escólio da proposição 20 da quinta parte da *Ética* os seguintes fatores:

Podemos, portanto, concluir que o amor para com Deus é o mais constante de todos os afetos e que, enquanto está referido ao corpo, não pode ser destruído senão juntamente com o próprio corpo. Veremos posteriormente, entretanto, qual é a sua natureza, enquanto refere-se exclusivamente à mente. Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos; o que torna claro que o poder da mente sobre os afetos consiste: 1. No próprio conhecimento dos afetos. 2. Em que a mente faz uma separação entre os afetos e o pensamento de uma causa exterior que nós imaginávamos confusamente. 3. No tempo, graça ao qual as afecções que se referem às coisas que compreendemos superam aquelas que se referem às coisas que concebemos confusa ou mutiladamente. 4. Na multiplicidade de causas que reforçam aqueles afetos que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus. 5. Na ordem, enfim, com a qual a mente pode ordenar e concatenar os seus afetos em si.¹⁹⁸

Espinosa parece indicar, ao final desse escólio, que encerrou a reflexão sobre o jogo afetivo da vida presente, ou seja, das relações passionais imediatas que envolvem a permanência do corpo e sua ideia. As proposições seguintes terão como objetivo a orientação sobre aquilo que se refere à duração da mente sem o corpo. Isso pode parecer um contrassenso – considerando que afirmamos tantas vezes a simetria e o paralelismo da mente e do corpo. Tentaremos organizar esse pensamento de maneira que se mantenha coerente com tudo que vem sendo proposto até aqui.

¹⁹⁸ ESPINOSA, EV, prop. 20, escólio.

A eternidade da mente é sem sombra de dúvida uma enorme tormenta nos estudos sobre Espinosa. Passível de diversas interpretações, esse assunto é muitas vezes ignorado. Talvez fosse prudente simular que esse tópico não tem grande relevância para nosso trabalho, ou seja, a ética libertina que Espinosa legou ao pensamento moderno. Mas isso soaria falso. Não é necessário abandonar a análise das reflexões libertinas concernentes às questões éticas posteriores à proposição 20 da quinta parte devido ao desaparecimento do corpo, pois o corpo não desaparece. A liberdade proposta ao final da *Ética* é uma libertinagem radical. É uma libertinagem divina, que desfruta do amor divino e com ele compreende as coisas:

No espírito, esse amor é igualmente gozo de beatitude (EV, p. 42) pelo qual o homem contempla-se a si mesmo, tendo a ideia de Deus como causa (EV, p. 32, dem. e corol.); e ainda, considerada a essência humana sob uma espécie de eternidade, o amor do espírito é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo (EV, pp. 35-36).¹⁹⁹

Há em Deus uma ideia que exprime a essência do modo finito, que, diferentemente da existência efetiva na duração, pertence à essência da mente humana. Essa ideia, que é a potência da substância sendo expressa, exprime nos modos um conhecimento adequado, que, em consequência, é eterno em Deus. Quando adquire um conhecimento adequado, o virtuoso está adquirindo conhecimento que exprime a essência do corpo humano e, na medida que aumenta seu conhecimento adequado, aumenta também as partes eternas de que é composto:

Na medida em que uma pessoa obtém o conhecimento do terceiro (e supremo) gênero – que envolve o entendimento das essências das coisas singulares pelos atributos de Deus, os efeitos por suas causas –, ela possui o conhecimento de maneira um tanto parecida com a maneira como o próprio Deus conhece. Ou seja, o conhecimento que uma pessoa tem está em sua mente da mesma maneira como esse conhecimento está em Deus, e, portanto, uma pessoa participa de maneira mais completa ou adequada do intelecto infinito de Deus.²⁰⁰

Mas essas partes eternas não são graduações espirituais para uma vida após a morte. Espinosa continua insistindo que essa salvação ou beatitude é uma experiência imanente. A eternidade da mente está relacionada à capacidade do corpo de afetar e ser afetado:

Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por

¹⁹⁹ MEDEIROS, 2012, pp. 127-128.

²⁰⁰ GARRET, 2011, p. 355.

conceber a existência do corpo sob a perspectiva da eternidade. (EV, prop. 29)

A nossa mente, à medida que concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus. (EV, prop. 30)

Quem tem um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna. (EV, prop. 39)

O conhecimento adequado, ou seja, aquele que concebe a mente e o corpo sob a perspectiva da eternidade, que tem o conhecimento de Deus, que sabe que existe em Deus e que é concebido por ele, tem a capacidade de concatenar as afecções no corpo com a ordem própria do intelecto. A eternidade da alma não é uma transcendência ao corpo ou um prêmio da virtude, mas um aumento tal da potência do corpo que só pode ser alcançada com o auxílio da potência do intelecto e com o próprio gozo da salvação. A permanência da mente após a destruição do corpo não será como ideia do corpo efetivamente existente, mas sim e apenas como aquelas ideias eternas em Deus. Da mesma maneira que somos afecções da substância, somos capazes de alcançar um nível de conhecimento dessa substância que nos torna capazes de compreender como a substância nos compreende pelo seu intelecto infinito; e somos, portanto, afetados por esse conhecimento que nos torna eternos em maior medida, pois vivemos a eternidade na maneira e medida em que estamos sendo.

Conclusão

Este estudo sobre o pensamento de Bento de Espinosa não conclui um assunto específico, mas abre variadas possibilidades de expansão e debate dentro de um roteiro que organiza a filosofia espinosista em duas posturas. A capacidade agregadora e a particularidade do pensamento espinosista foi um assunto presente ao longo da dissertação. Além de contribuir para a caracterização do filósofo, insistir nessa capacidade agregadora e, ao mesmo tempo, na particularidade desse pensamento, denuncia um desejo nosso de manter, nessa filosofia, o reconhecimento de um pensamento potente e relevante. Espinosa é relevante pelo seu projeto de filosofia imanente, capaz de fomentar as mais diversas correntes filosóficas e suscitar leituras que levem importantes discussões sobre problemas atuais.

Tentamos ser discretos quando trouxemos Espinosa para perto de reflexões políticas que ainda são muito atuais, mas esse é um aspecto que também é de extrema relevância: mesmo sem sucesso, a proposta radical de secularização presente nos textos políticos são evidências de que o projeto moderno ainda atravessa um árduo processo de defesa da liberdade que não se resume à simples submissão ao controle jurídico e policial, mas necessita fundamentalmente da transformação das razões que fundam as instituições políticas. O século XVII passava por problemas e transformações próprias, mas o século XXI tem revelado que o conhecimento científico e os instrumentos tecnológicos não são, por si só, capazes de quebrar estruturas de pensamento arcaicas.

É precisamente nisso que encontramos em Espinosa a maior contribuição política. Não é a defesa adiantada da democracia o que mais atrai em seu pensamento político, é a maneira com que ele faz isso considerando a tensão inevitável entre aqueles dotados de razão e o vulgo. O estado civil cria essa tensão, mas também pode organizar as forças de maneira a tornar essa tensão algo pouco paralisante.

Evidente que não disponibilizamos, aqui, um projeto espinosista que dê fim a essa tensão definitivamente. O pensamento político de Espinosa, que foi acompanhado por nós, pensa a filosofia política como uma construção racional de alternativas que solucionem problemas de acordo com as ferramentas possíveis e disponíveis. As circunstâncias ditam como funciona o jogo político, e a filosofia política pensa as possibilidades de tirar o melhor proveito possível desse jogo.

Considerando o panorama político do século XVII, traz certa inquietação perceber que, mais de quatro séculos depois, a postura “conservadora” em relação ao espaço ocupado

pelo pensamento sectário naquele período ainda é motivo de militância política. O pensamento radical de Espinosa é um ponto de partida interessante para avaliar quais foram os fracassos ocidentais que sustentaram essa condição.

Além da constatação desse fracasso, é possível também tirar proveito de outro aspecto da grande contribuição do filósofo holandês: existe uma potência individual capaz de nos tornar menos vulneráveis às circunstâncias externas, e é sobre isso que argumentamos em favor de uma postura libertina. Essa dissertação, ao adotar o projeto de avaliar duas posturas distintas – mas não separadas – do pensamento de Espinosa, salientou, seja na postura liberal do *Tratado* ou na postura libertina da *Ética*, que essas obras respondem a demandas individuais e históricas de maneira clara. A *Ética* ainda oferece surpreendente contribuição na tarefa de construir uma postura de vida que contribua na diminuição da tristeza.

Expusemos muitas questões sobre a trajetória de vida do filósofo holandês para mostrar como os problemas discutidos nessas obras foram vividos. No *Tratado*, mostramos o esforço de afastar as dificuldades que o pensamento sectário impõe ao florescimento social. Na *Ética*, tentamos mostrar o reflexo de uma situação política frágil para um livre pensador que elegeu o conhecimento como aquilo que possui maior valor na vida de qualquer indivíduo e, em diversas situações, sofreu perseguições e ataques dos que não toleravam alguém que não submetesse o pensamento à legitimação institucional.

Esperamos, com isso, ter tornado clara a alternância de postura filosófica e bem caracterizado a identidade libertina da ética espinosista não apenas pelas referências teóricas, pela temática, ou pela recepção de sua obra, mas principalmente pela insubmissão aos limites institucionais que qualquer sociedade oferece.

Bibliografia

Obras de Bento de Espinosa:

ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Edição bilíngue latim – português. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Tratado político*. Trad., introd. e notas. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad., introd. e notas. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GUINSBURG, J.; CUNHA, Newton; ROMANO, Roberto (Org.). *Spinoza: Obra completa I*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Spinoza: Obra completa II*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Spinoza: Obra completa III*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Outras obras:

AUDI, Robert (Org.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2011.

BALIBAR, Etienne. *Spinoza and Politics*. Trad. Peter Snowdon. New York, London: Verso, 2008.

BARRETO, Ana Cláudia G.; BILATE, Danilo; BARROS, Tiago M. da S. (org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2011.

BELÉM LOPES, Dawisson. Da cruz às espadas: a autoridade política no pensamento medieval ocidental. *Revista de Ciências Humanas (Taubaté)*, v. 1, p. 1-14, 2009.

BENJAMIN, César. *Estudos sobre Spinoza*. Trad. Eliana Aguiar; Estela dos Santos Abreu; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BOVE, Laurent. *Spinoza e a questão ético-social do desejo*. Trad. Leon Farhi Neto. In: *Fractal, Rev. Psicol.*, vol. 24, n. 3, p. 443-472, 2012.

CHAUÍ, Marilena de Souza (Comp.). *Coleção os Pensadores, Espinosa* 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Desejo, Paixão e Ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COSTA, Admar Almeida da. HADDAD, Alice Bitencourt. AZAR FILHO, Celso Martins. *Filosofia e prazer – diálogos com a tradição hedonista*. Seropédica, RJ: Edur, 2012.

DAMÁSIO, Antônio. *Em Busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. Adaptação para o português do Brasil Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. Daniel Lins; Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha. “As definições de *causa sui*, substância e atributo na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. In *UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ.*, Londrina, v. 2, n.1, p. 83-90, mar. 2001.

_____. “O conceito de Liberdade na *Ética* de Benedictus de Spinoza”. In *Revista Philosophica de Lisboa*, n.27, 2006, p.157-173.

_____. "Biblioteca do Spinoza". Disponível In:

<<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/biblioteca-do-spinoza.html>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

BARATA RIBEIRO, Bernardo.. *O maquiavelismo de Spinoza*. In: Ana Cláudia Gama Barreto, Danilo Bilate e Tiago Barros. (Org.). *Spinoza & Nietzsche: filósofos contra a tradição*. 1ed.Rio de Janeiro: Mauad X, 2011, v. 1, p. 151-162.

GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GOMES, Débora. “A noção hobbesiana de estado de natureza e a teoria política de Spinoza”. In *Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ*: n.2, 2011.

HOBBS, Thomas. *O Leviatã: ou matéria forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2015.

ISRAEL, Jonathan I. *A Revolução das Luzes*. Trad. Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2013.

_____. *The Dutch Republic*. Nova Iorque, Oxford University Press 1995

JAQUET, Chantal. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula; Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

LIMONGI, M. I. M. P. . *Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões*. In *Discurso. Departamento de Filosofia da FFLCH da USP*, São Paulo, v. 31, p. 417-439, 2000.

- MEDEIROS, Nelma. *Cultura libertina e cultura clandestina na Inglaterra, 1580-1620*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Orientação: Prof. Dr. Francisco José Calazans Falcon, 1994.
- _____. “Espinosa: um pensamento sem sujeito”. In: *Anais do Colóquio Ética e Alteridade*. Seropédica; Edur- Editora da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/eticaalteridade/artigos/Nelma_de_Medeiros.pdf>
- NADLER, Steven. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. Trad. Alexandre Morales. São Paulo: Três estrelas, 2013.
- _____. *A book forged in hell*. New Jersey, Oxfordshire: Princeton University Press, 2011.
- NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- NODARI, Paulo César. *Ética, Direito e Política: a paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014
- ONETO, Paulo Guilherme Domenech. “Spinoza e a passagem ao político”. In *Revista Conatus*, v.1, n.1, jul. 2007.
- ONFRAY, Michel. *Contra-história da filosofia*, v. 3: libertinos e barrocos. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PINHEIRO, Ulysses. “A heresia oculta de Espinosa”. In *Revista Analytica*, vol. 14, n. 1, p. 217-242, 2010.
- PONCZEK, Roberto Leon. *Deus ou seja a Natureza*. Salvador: EDUFBA, 2009.
- RAMOND, Charles. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- RIZK, Hadi. *Compreender Spinoza*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- SENELLART, Michael. *As Artes de Governar*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- STEWART, Mathew. *The courtier and the heretic: Leibniz, Spinoza and the fate of God in the modern world*. New York, London: W. W. Norton, 2006.
- TORRES, Sebastián. “La presencia de Machiavelli em el Tratado Político de Spinoza”. In *Revista Conatus*, vol. 4, nº 7, julho de 2010, pp. 81-95.